قاموس الفقہ

جلد چہارم

قاموس الفقہ

جلدِ چہارم

اُردو زبان میں مُرتّب ہونے والی فقہ اسلامی کی پہلی انسائیکلوپیڈیا،
جس میں فقہی اصطلاحات، حروفِ تہجی کی ترتیب سے فقہی احکام حسبِ
ضرورت احکامِ شریعت کی مصالح اور معاندینِ اسلام کے شبہات
کے رد پر روشنی ڈالی گئی ہے، اور مذاہبِ اربعہ کو اُن کے اصل مآخذ
سے نقل کیا گیا ہے۔ نیز جدید مسائل اور اصولی مباحث پر خصوصی توجہ
دی گئی ہے۔ ہر بات مستند حوالہ کے ساتھ، دل آویز اسلوب اور عام فہم زبان۔

تالیف

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی

ناشر

زمزم پبلشرز

نزد مقدس مسجد، اُردو بازار، کراچی

کتاب کا نام ______ قاموس الفقہ جلد چہارم

تاریخ اشاعت ______ اگست ۲۰۰۷ء

باہتمام ______

کمپوزنگ ______

سرورق ______

مطبع ______

ناشر ______ زمزم پبلشرز کراچی
شاہ زیب سینٹر نزد مقدس مسجد، اُردو بازار کراچی

فون: 021-2760374

فیکس: 021-2725673

ای میل: zamzam01@cyber.net.pk

ویب سائٹ: http://www.zamzampub.com

ملنے کے دیگر پتے

- مکتبہ بیت العلم نیو ٹاؤن کراچی۔فون: 2018342
- قدیمی کتب خانہ، بالمقابل آرام باغ کراچی
- صدیقی ٹرسٹ، لسبیلہ چوک کراچی۔
- مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار لاہور
- کتب خانہ رشیدیہ، راجہ بازار راولپنڈی
- مکتبہ رشیدیہ، سرکی روڈ کوئٹہ
- ادارہ تالیفات اشرفیہ، بیرون بوہڑ گیٹ ملتان
- دارالاشاعت، اردو بازار کراچی

Books Also Available in :
* United Kingdom
AL-FAROOQ INTERNATIONAL
68, Asfordby Street Leicester
LE5-3QG
* United States of America
ISLAMIC BOOK CENTRE
119-121 Halliwell Road, Bolton Bl1 3NE
* South Africa
Madrasah Arabia Islamia
P.O. Box 9786
Azaadville 1750 South Africa
E-mail: darululum@webmail.co.za

فہرست مضامین

قرض

○ ○ ○ ○

پیش لفظ

’’کتاب ہذا‘‘

الحمد لله ، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله محمد ، و على آله وصحبه اجمعين ، اما بعد !

اسلام میں دین ومذاہب کا تصور دوسرے مذاہب سے مختلف ہے، دین کا لفظ عربی زبان میں طریقۂ زندگی کے مفہوم میں استعمال ہوا ہے اور اسلام نے اس کے دائرہ کو بہت وسیع کیا ہے، اس طرح کہ وہ پوری زندگی پر محیط ہو گیا ہے، چنانچہ دین اسلام پر عمل کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ زندگی کے تمام پہلوؤں میں اس کی رہنمائی میں عمل ہو اور زندگی کا طریقۂ کار اسی کے مطابق ہو، یہ طریقۂ کار ہم کو قرآن مجید اور حدیث شریف کے ذریعہ بتایا گیا ہے، حدیث شریف میں کچھ باتیں خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے معلوم ہوتی ہیں اور کچھ آپ کی طرف سے بصراحت حکم وہدایت سے معلوم ہوتی ہیں، پھر ان سب کو جمع کر کے ایک جگہ اور ایک ترتیب سے بہ وضاحت بیان کرنے کا کام علماء سلف نے بڑی توجہ سے کیا ہے، اسی کو ’فقہ‘ کہتے ہیں، اس فن کی مدد سے مسائل کی باریکیوں اور خصوصیات کو سمجھنے میں بڑی آسانی ہو جاتی ہے، لیکن اکثر کتابیں اولاً علمی اور استعداد والوں کو زیادہ فائدہ پہنچاتی ہیں اور ثانیاً عربی میں ہیں۔

فقہی مسائل کو بسہولت معلوم کرنے کے لئے مولانا خالد سیف اللہ رحمانی صاحب نے حروف تہجی کی ترتیب سے ایک وسیع مجموعہ تیار کرنا مناسب سمجھا، جس کے ذریعہ مسائل فقہیہ سے واقفیت حاصل کرنا زیادہ سہل ہو جاتا ہے اور یہ مجموعہ اُردو زبان میں رکھا تاکہ عربی نہ جاننے یا کم جاننے والوں کے لئے بھی قابل استفادہ ہو، یہ ایک بہت مفید کام ہوا، خاص طور پر موجودہ دور میں جب کہ متمدن زندگی کے نئے حالات میں دینِ اسلامی کے احکام پر عمل کرنے میں آسان طریقہ سے اور پوری طرح صحیح رہنمائی حاصل ہو اور یہ بدگمانی موجودہ ذہنوں سے دور ہو کہ دین اسلامی کے احکام آج سے چودہ سو سال پہلے دیئے گئے تھے اور اب زمانہ طویل ہو جانے کے بعد وہ عہد حاضر کی زندگی کا زیادہ ساتھ نہیں دے سکتے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کو اللہ تعالیٰ نے فقہ اسلامی کے علم میں خصوصیت پیدا کرنے کی توفیق عطاء فرمائی ہے، ان کو کم عمری میں ہی اس سے خصوصی مناسبت پیدا ہوئی، پھر انھوں نے اسی کو اپنا موضوع بنایا اور اس میں خود بھی کام کیا اور اپنے سے متعلق طالبان علم کی بھی اس سلسلہ میں رہنمائی کی اور اب وہ ایک مستقل ادارہ کے سربراہ بھی ہیں، جس کے ذریعہ مدارس عربیہ سے فارغ ہو کر متعلق ہونے والے

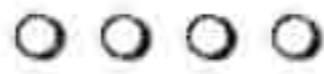
طلباء کی فقہ وشریعت میں تعلیم وتربیت کی طرف توجہ کردیتے ہیں، وہ ہندوستان کی فقہ اکیڈمی کے جنرل سکریٹری بھی ہیں، جو شریعت اسلامی کے نئے اُبھرنے والے مسائل ومعاملات کے سلسلہ میں علماء شریعت اسلامی کے مشورہ سے وضاحت وتشریح کا کام انجام دیتی ہے۔

مولانا خالد سیف اللہ رحمانی کی یہ قابل قدر تصنیف کئی ضخیم جلدوں میں "قاموس الفقہ" کے نام سے تیار ہوئی ہے، راقم الحروف کے سامنے اس کا چوتھا جزء ہے، جس کے لئے انھوں نے مجھ سے اپنے حسن ظن کی بناء پر تعارف لکھنے کی فرمائش کی، میں ان کے اس کام کو ایک عظیم علمی کام اور شائقین علم فقہ کے لئے ایک بہت مفید تحفہ شمار کرتا ہوں۔

یہ چوتھی جلد ۶۰۱ بڑے صفحات میں آئی ہے اور لفظ "زاغ" سے شروع ہوکر لفظ "قیمت" پر ختم ہوئی ہے، یعنی حرف "ز" سے حرف "ل" تک جو الفاظ واصطلاحات فقہ کے دائرہ میں آتی ہیں، ان کے متعلق جو مسائل اور فقہی وضاحتیں مستند کتابوں میں ہیں، ان کو مناسب ترتیب اور تسہیل کے ساتھ پیش کیا ہے، اس طرح یہ کام ایک پورے دائرۃ المعارف کی حیثیت اختیار کرگیا ہے، میں اظہار قدر کرتے ہوئے موصوف کی اس کوشش پر ان کو مبارکباد دیتا ہوں۔ والحمد للہ اولاً و آخراً۔

۱۸/۷/۱۴۲۳ھ	محمد رابع حسنی ندوی
۲۶/۹/۲۰۰۲ء	(ناظم: ندوۃ العلماء، لکھنؤ وصدر آل انڈیا مسلم پرسنل لاء بورڈ)

○ ○ ○ ○

زاغ (کوے)

''زاغ'' کے معنی کوے کے ہیں — فقہاء کے ہاں کوے کی مختلف قسموں کا ذکر ملتا ہے: غداف (بڑا کوا)، ابقع، اسود، عقعق (کوے کی شکل کا ایک پرندہ)۔ ان میں بعض کوے نجاست خور ہوتے ہیں، ان کا کھانا حرام ہے۔ صاحب ہدایہ نے ابقع اور غداف کو اسی زمرے میں رکھا ہے اور ''عقعق'' کو کھانے کی اجازت دی ہے کہ خالصۃً نجاست اس کی غذا نہیں ہوتی۔ البتہ امام ابو یوسفؒ کے یہاں اس کا بھی کھانا مکروہ ہے۔ ''غراب زرع'' (دانہ خور کوے) کا کھانا حلال ہے کہ وہ نجاست خور نہیں ہوتا۔ (۱)

کاسانیؒ کا بیان ہے:

والغراب الذی یاکل الحب والزرع، والعقعق ونحوها حلال بالاجماع. (۲)

جو کوا دانہ یا کھیتی کھاتا ہے نیز عقعق اور اس کے مثل پرندہ بالاجماع حلال ہے۔

شوافع اور حنابلہ بھی ''غراب زرع'' کو حلال قرار دیتے ہیں۔ (۳)

کوے چوں کہ نجاست بھی کھاتے ہیں، اس لئے جھوٹا مکروہ ہے۔ ہاں اگر اس کی چونچ کے پاک ہونے کا یقین ہو تو کراہت نہیں۔ (۴)

چوہا اور اس کے حجم کا جانور پانی میں گر کر مرجائے تو ۲۰ ڈول پانی نکالنے کا حکم ہے۔ یہی حکم کوے کی بابت ہوگا۔ (۵)

زکوٰۃ

اسلام کے تمام احکام اور ہدایات کا خلاصہ دو باتیں ہیں۔ خدا کی بندگی اور بندگان خدا کی مدد۔ نماز خدا کے سامنے غلامانہ احترام بجالانا ہے۔ روزہ نفس کی خواہش پر خدا کے حکم کو غالب رکھنے سے عبارت ہے۔ حج خدا کی شانِ محبوبیت کا اظہار اور بندوں کے اپنے آقا سے وارفتگی کا نشان ہے — تو دوسری طرف صدقات اللہ کے بندوں کی مدد اور خلق خدا کی اعانت ہے اور دین کے اس شعبہ کا سب سے جلی اور اہم عنوان ''زکوٰۃ'' ہے۔ یہ اپنے مال میں خدا اور اس کے بندوں کے حق کا اعتراف ہے اور نماز کے بعد غالباً سب سے اہم رکن اسلام ہے کہ قرآن میں اکثر مواقع پر نماز کے ساتھ ہی زکوٰۃ کا ذکر ہے۔

زکوٰۃ کی اس اہمیت کی وجہ سے اسلام سے پہلے جو اسلامی مذاہب گذرے ہیں، ان میں بھی زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے۔ تورات میں دس فیصد خداوند کے لئے دینے کا حکم آیا ہے۔ (احبار ۲۷ : ۳۰) اسی طرح ایک اور موقع پر آدھا مثقال دینے کا حکم دیا گیا ہے (خروج ۳۰۷ : ۱۵) اسلام میں زکوٰۃ کی اہمیت کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ قرآن مجید میں ۳۲ ر مقامات پر صریحاً زکوٰۃ کا ۱۵ ر مقامات پر صدقہ کا ذکر آیا ہے جو زکوٰۃ کو بھی شامل ہے۔

(۱) دیکھئے: ہدایہ مع الفتح ۵۰۰/۹ (۲) بدائع الصنائع ۳۸/۵ (۳) شرح مہذب ۲۲/۹-۲۳، المغنی ۳۲۹/۹
(۴) مراقی الفلاح علی ہامش الطحطاوی ۱۹ (۵) حوالۂ سابق ص ۲۲

☆ زکوٰۃ سے متعلق یہ تمام احکام راقم الحروف کی تالیف ''اسلام کا نظام عشر و زکوٰۃ'' (صفحات ۳۳۲) کا خلاصہ ہے، عزیزی مولانا شاہد علی قاسمی (وفقہ اللہ بما یحب ویرضی) نے بڑی لیاقت اور محنت سے اس کتاب کی تلخیص کی ہے، وہی یہاں شریک اشاعت ہے۔

روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت مکی زندگی ہی میں ہو چکی تھی ۔ چنانچہ مکی سورتوں میں بھی زکوٰۃ کا ذکر موجود ہے ۔ حضرت جعفرؓ نے نبوت کے پانچویں سال حبش ہجرت کی اور وہاں نجاشی کے دربار میں پیغمبر اسلام کی جن تعلیمات کا ذکر کیا ہے، ان میں زکوٰۃ بھی ہے ۔ البتہ احکام زکوٰۃ کی تکمیل مدینہ منورہ میں ہجرت کے بعد ہوئی اور ۹ ھ میں آپ نے عمال کو زکوٰۃ کی وصولی کے لئے روانہ فرمایا، گویا زکوٰۃ مکہ میں فرض ہوئی ۔ مدینہ میں اس کا نفاذ ہوا ۔ وہیں قواعد وضوابط مرتب کئے گئے ۔ نصاب مقرر ہوا، مقدار بتائی گئی، مصارف متعین ہوئے، وصولی زکوٰۃ کے لئے عمال کا تقرر ہوا اور زکوٰۃ کی جمع وتقسیم کا پورا انظام روبہ عمل آیا ۔

شرائط زکوٰۃ

دوسری عبادات کی طرح زکوٰۃ کے فرض ہونے کے لئے بھی شریعت نے کچھ شرطیں مقرر کیں ہیں ۔ یہ شرطیں بنیادی طور پر دو طرح کی ہیں : ایک اس شخص سے متعلق جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور دوسرے خود اس مال سے متعلق جس کی زکوٰۃ ادا کرنی ہے ۔

زکوٰۃ ادا کرنے والے سے متعلق شرائط

۱) مسلمان ہونا : فقہاء کا اتفاق ہے کہ کافر پر زکوٰۃ واجب نہیں اس لئے اگر کوئی کافر اسلام قبول کرے تو زمانہ کفر کی زکوٰۃ ادا کرنا لازم نہیں (۱) ــــ اگر خدانخواستہ کوئی شخص مرتد ہو جائے اور ایک عرصہ کے بعد دوبارہ توبہ کر لے اور مسلمان ہو جائے تو اس صورت میں بھی احناف اور عام فقہاء کے نزدیک اس پر زمانہ ارتداد کی زکوٰۃ واجب نہیں (۲) البتہ شوافع کے یہاں قول مشہور کے مطابق واجب ہے ۔ (۳)

۲) بالغ ہونا : احناف کے نزدیک نابالغوں کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں (۴) ــــ کیوں کہ زکوٰۃ ایک مالی عبادت ہے اور شریعت نے نابالغوں پر عبادت واجب قرار نہیں دی ہے نیز عبادت وہ عمل ہے جو ارادہ واختیار سے انجام دیا جائے اور ظاہر ہے کہ نابالغ کی زکوٰۃ جب ولی ادا کرے گا تو خود اس شخص کے ارادہ واختیار کا کوئی تعلق اس سے نہیں رہے گا (۵) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک نابالغوں کے مال میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور اس کی طرف سے اس کا ولی زکوٰۃ ادا کرے گا ۔ (۶)

۳) عاقل ہونا : ایسے شخص کے مال میں جس کا دماغی توازن درست نہ ہو، زکوٰۃ واجب نہیں (۷) ــــ اگر کوئی شخص دائمی جنون میں مبتلا ہو تو چاہے وہ کبھی بھی نصاب زکوٰۃ کا مالک ہوا ہو، اس پر صحت یابی کے بعد سال گذرنے پر ہی زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر عارضی جنون ہو یعنی جنون کا دورہ پڑتا رہتا ہو، کبھی افاقہ کی کیفیت رہتی ہو اور کبھی جنون کی، تو گو مالک نصاب ہونے کے وقت جنون کی حالت میں ہو، ایک سال کے اندر اس پر کوئی وقفہ بھی صحت کا آجائے تو زکوٰۃ واجب ہوگی (۸) ــــ بے ہوش شخص پر زکوٰۃ واجب ہوگی چاہے پورا سال وہ اسی حالت میں رہے ۔ (۹)

(۱) بدائع الصنائع ۴/۲ (۲) حوالۂ سابق (۳) دیکھئے : شرح مہذب ۳۲۸/۵
(۴) ہدایہ مع الفتح ۱۱۵/۲ (۵) ہندیہ ۱۷۲/۱ (۶) ہدایہ مع الفتح ۲۱۵/۲
(۷) ہدایہ مع الفتح ۲۱۵/۲ (۸) ہندیہ ۳۷۹/۱ (۹) حوالۂ سابق

یہ تفصیل احناف کے مسلک پر ہے۔ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک نابالغ کی طرح پاگل و مجنون پر بھی زکوٰۃ واجب ہے۔ عاقل ہونا شرط نہیں ہے۔(۱)

مال سے متعلق شرطیں

۱) مکمل ملکیت کا پایا جانا، یعنی وہ مال اس کی ملکیت میں بھی ہو اور قبضے میں بھی، ان یکون مملوکا له رقبة ویدا (۲) لہٰذا قرض پر حاصل شدہ رقم میں زکوٰۃ واجب نہیں کیوں کہ گویا وہ قرض کا مالک ہی نہیں ہے۔ مہر پر جب تک قبضہ نہ کرلے زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اسی طرح رہن رکھی ہوئی چیز پر زکوٰۃ واجب نہیں۔ اس لئے کہ اس مال پر اس کا قبضہ باقی نہیں رہا۔

شوافع کے ہاں مکمل ملکیت کے لئے مال کا مالک کے قبضہ میں ہونا تو ضروری ہے، البتہ یہ ضروری نہیں کہ شرعاً وہ اس میں تصرف کرسکتا ہو۔ اسی لئے مغصوبہ، مسروقہ اور ایسے سامان امانت میں بھی وہ زکوٰۃ واجب قرار دیتے ہیں، جس سے خود امین انکاری ہو۔(۳)

البتہ امانت رکھی ہوئی چیز پر گو قبضہ باقی نہیں رہتا لیکن زکوٰۃ واجب ہوگی (۴) —— اس لئے بینک میں جمع شدہ رقم پر گو فکسڈ ڈپازٹ پر ہو، زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اسی طرح کوئی شئی خرید کی، مگر اس کو ابھی اپنے قبضہ میں نہیں لیا تب بھی اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔(۵)

دیون کی زکوٰۃ

ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ کوئی سامان یا رقم جو دوسروں کے ہاں بطور دین باقی ہو، اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ اس سلسلہ میں شوافع اور حنابلہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ دین کی زکوٰۃ بہرحال ادا کی جائے گی۔ خواہ مقروض اقرار کرتا ہو یا انکار، اور قرض دہندہ کے پاس اپنے دعویٰ کے لئے ثبوت ہو یا نہ ہو، اور جس پر دین ہے وہ اس کی ادائیگی کے موقف میں ہو یا نہ ہو۔ البتہ یہ زکوٰۃ ''دین'' کی وصولی کے بعد ادا کرے گا اور اس پوری مدت کی کرے گا جس میں اس کا دین باقی رہا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک بنیادی طور پر دین کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ کہ جن کے وصول ہونے کی توقع ہو، دوسرے وہ جن کے وصول ہونے کی توقع نہ ہو۔ جس دین کے وصول ہونے کی اُمید نہ ہو، اگر اتفاق سے وصول ہوجائے تو اس میں گذرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، بلکہ دین وصول ہونے کے بعد ایک سال گذرنے پر زکوٰۃ واجب ہوگی، کیوں کہ سیدنا حضرت علی ﷺ سے مروی ہے کہ ''مال ضمار'' میں زکوٰۃ نہیں۔ لا زکوٰۃ فی الضمار (۶) —— ضمار سے مراد وہ مال ہے جس کی واپسی کی اُمید نہ ہو۔(۷)

دین کے ناقابل وصول ہونے کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں:

(الف) مدیون دین کا انکار کرتا ہو، اور ثبوت فراہم نہ ہو۔(۸)

---

(۱) المغنی ۲/۲۵۶
(۲) بدائع الصنائع ۲/۹
(۳) شرح مہذب ۵/۳۳۱
(۴) فتح القدیر ۲/۱۲۱
(۵) ہندیہ ۱/۱۷۲
(۶) ہدایہ مع الفتح ۲/۱۶۶
(۷) فتح القدیر ۲/۱۲۳
(۸) بدائع الصنائع ۲/۹

(ب) مدیون کو دین سے انکار ہو، لیکن اس کے خلاف ثبوت فراہم ہو، اس صورت میں قول مشہور کے مطابق اس دین کی زکوٰۃ واجب ہوگی (۱) —— لیکن عدالت کی پیروی میں جو سرگرانی ہے، فقہاء متاخرین نے اس کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس صورت کو بھی زکوٰۃ واجب ہونے سے مستثنیٰ رکھا ہے کیوں کہ گواہوں کو گواہی کے لئے تیار کرنا اور عدالت سے انصاف کی توقع رکھنا تو دشوار ہے ہی، عدالت میں حاضری کی رسوائی ان سب سے سواء ہے (۲)۔

(ج) جو شخص دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول سے کام لیتا ہو، اس سلسلہ میں غالباً حنفیہ کے یہاں کوئی صراحت نہیں۔ لیکن اس عاجز کا خیال ہے اگر نصاب زکوٰۃ پر سال گذرنے تک بھی وصول نہ ہو پائے اور اس کی وجہ باوجود مطالبہ و تقاضہ کے محض مدیون کی پہلوتہی ہو، تو دائن پر اس سال اس مال کی زکوٰۃ واجب نہ ہونی چاہئے۔ اس سلسلہ میں فتاویٰ تاتارخانیہ کے ایک جزئیہ سے بھی روشنی پڑتی ہے

رجل له مال على وال من الولاة وهو يقربه الا انه لايعطيه و لايعتدى عليه ؟ قال يطلبه بباب الخليفة ، فاذا طلب ولم يصل اليه في سنة فلا زكوٰة عليه . (۳)

ایک شخص کا والیان حکومت سے کسی پر دین ہو، اس کو دین کا اقرار بھی ہو، لیکن دین ادا نہ کرتا ہو، نہ تعدی کرتا ہو۔ فقہاء کہتے ہیں کہ بارگاہ خلافت میں اس سے مطالبہ کرے، اگر اب بھی دین وصول نہ ہو، تو جس سال دین وصول نہ ہو پائے، اس سال کی زکوٰۃ اس شخص پر واجب نہ ہوگی۔

فقہاء نے یہاں ایک خاص صورت کا ذکر کیا ہے، لیکن حاصل اس کا یہی ہے کہ اگر مدیون ٹال مٹول سے کام لیتا ہو اور اس سے رقم وصول نہ ہو پاتی ہو، تو اس سال کی زکوٰۃ واجب نہیں ہو۔

(د) ایسا مقروض جو تنگدست ہو یا دیوالیہ ہوگیا ہو اور فی الحال اس سے قرض کی واپسی کی اُمید نہ ہو، تو قول مشہور کے مطابق اس کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی، لیکن حسن بن زیاد کی رائے میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ صاحب دین اس مال سے نفع نہیں اُٹھا رہا ہے، **ليس نصابا لانه لاينتفع به** (۴) —— اسی طرح اگر عدالت نے اسے مفلس قرار دے دیا ہے تو اس صورت میں بھی امام محمدؒ کے نزدیک اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی (۵) —— راقم الحروف کے خیال میں موجودہ حالات میں یہی رائے زیادہ قرین صواب ہے۔

دین قوی و وسط

جس دین کے وصول ہونے کی توقع ہو، اس کی بھی تین قسمیں ہیں : دین قوی، دین وسط، دین ضعیف —— دین قوی سے وہ دین مراد ہے جو بہ طور قرض دیا گیا ہو، یا سامان تجارت کی قیمت ہو (۶) نیز مدیون معاشی اعتبار سے دین ادا کرنے کے

(۱) هدايه مع الفتح ۱۶۷/۲ (۲) ملاحظہ ہو : عناية على هامش الفتح وفتح القدير ۱۳۳/۲
(۳) تاتارخانيه ۳۰۴/۲ (۴) فتح القدير ۱۳۳/۲ (۵) حوالهٔ سابق ۱۶۸/۲
(۶) فتح القدير ۱۳۳/۲

لائق ہو، اور اپنے ذمہ واجب الاداء دین کا اقرار بھی کرتا ہو۔(۱)

دین وسط سے مراد غیر تجارتی اموال کی قیمت ہے، جیسے رہائشی مکان کی قیمت وصول طلب ہو (۲) ملازم کی اجرت اور مکان کے کرایہ وغیرہ کو بھی فقہاء نے اسی زمرہ میں رکھا ہے (۳)

ان دونوں صورتوں میں دین وصول ہونے کے بعد صاحب مال پر اس پوری مدت کی زکوٰۃ واجب ہوگی، جس میں وہ رقم مدیون کے پاس تھی۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ دین قوی میں نصاب زکوٰۃ کا پانچواں حصہ وصول ہونے کے بعد ہی اتنی مقدار کی زکوٰۃ ادا کردینی ہوگی اور دین وسط میں پورا ایک نصاب یعنی ساڑھے باون تولہ چاندی کے مساوی پیسے حاصل ہونے کے بعد ہی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ امام محمد، قاضی خاں اور اکثر اہل علم نے اسی کو ترجیح دیا ہے۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت کے مطابق دین وسط پر گذرے ہوئے دنوں کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی اور امام کرخیؒ نے اسی کو ترجیح دیا ہے (۴) —— علامہ کاسانی نے بھی اسی روایت کو ترجیح دی ہے۔(۵)

دین ضعیف

دین ضعیف سے مراد وہ دین ہے جو کسی مال کے بدلہ میں نہ ہو، خواہ اس میں اس کے عمل کو دخل ہو، جیسے: مہر اور بدل خلع یا اس کے عمل کو کوئی دخل نہ ہو، جیسے: میراث یا وصیت کے ذریعے حاصل ہونے والا دین (۶) — اگر کوئی شخص دین کا اقرار کرتا ہو، مگر مفلس و دیوالیہ ہو چکا ہو، اور قرض کی ادائیگی کے موقف میں نہ ہو، تو وہ بھی ''دین ضعیف'' ہی ہے (۷) اور اسی حکم میں اس شخص کے ذمہ باقی دین بھی ہے جو ''دین'' لینے یا اس کے باقی رہنے سے انکار کرتا ہو، اور صاحب حق کے پاس ضروری ثبوت موجود نہ ہو۔(۸)

یہ دین اگر اتفاق سے وصول ہوجائے تو قبضہ پر سال گذر جانے کے بعد زکوٰۃ کی ادائیگی واجب ہوگی، اور گذرے ہوئے ایام جن میں دین پر اصل مالک کا قبضہ نہیں تھا، کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی گذرے ہوئے ایام کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔(۹)

(دیون کی زکوٰۃ سے متعلق بعض تفصیلات کے لئے راقم الحروف کی تالیف ''عبادات اور چند اہم جدید مسائل'' کا مطالعہ مناسب ہوگا)

۲) حاجت اصلیہ سے زائد ہو

زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے یہ بھی شرط ہے کہ مال زکوٰۃ ''حاجت اصلیہ'' سے زائد ہو۔ ''حاجت اصلیہ'' سے مراد ضروری اور استعمالی چیزیں ہیں جیسے: رہائشی مکانات، استعمالی کپڑے، سواری کے جانور یا گاڑی، حفاظت کے ہتھیار، زیبائش وآرائش کے سامان، ہیرے و جواہرات، یاقوت وقیمتی برتن وغیرہ کہ ان سب چیزوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔(۱۰) صنعتی آلات اور مشینیں جو سامان تیار کرتی ہیں اور خود باقی

(۱) تاتارخانیہ ۲/۲۹۹ (۲) بدائع الصنائع ۲/۱۰ (۳) تاتارخانیہ ۲/۳۰۱
(۴) دیکھئے: فتاوی تاتارخانیہ ۲/۳۰۰-۲۹۹ (۵) بدائع الصنائع ۲/۱۰ (۶) بدائع الصنائع ۲/۱۰
(۷) یہ رائے صاحبینؒ کی ہے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں عدالت کسی کو دیوالیہ قرار دے دے تو بھی اس کا اعتبار نہیں (تاتارخانیہ ۲/۳۰۴)
(۸) تاتارخانیہ ۲/۳۰۴، فتح القدیر ۲/۱۲۴ (۹) بدائع الصنائع ۲/۱۰ (۱۰) ہندیہ ۱/۱۷۲

رہتی ہیں، کرایہ کی گاڑیاں، ان چیزوں میں بھی زکوٰۃ نہیں۔ البتہ رنگریز جو کپڑے رنگنے کا پیشہ رکھتا ہو، اس کے پاس محفوظ رنگ میں زکوٰۃ واجب ہوگی (۱) جو کتابیں مطالعہ کے لئے ہوں ان میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں (۲) — البتہ ان چیزوں میں سے کسی بھی چیز کی تجارت کی جائے تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔

۳) مال نامی

شریعت نے زکوٰۃ انھیں اموال میں واجب قرار دی ہے جو اپنی موجودہ حالت میں اس لائق ہوں کہ ان کے ذریعہ معاشی بڑھوتری ہوسکتی ہو۔ ایسے مال کو فقہ کی اصطلاح میں "مال نامی" کہا جاتا ہے۔ علامہ کاسانی فرماتے ہیں :

> **منها كون المال ناميا ...... وانما نعنى به كون المال معدا للاستنماء بالتجارة اوبالاسامة، لان الاسامة سبب لحصول الدر والنسل والسمن والتجارة سبب لحصول الربح . (۳)**

ان شرطوں میں سے ایک مال نامی ہونا ہے یعنی مال اس لائق ہو کہ اس میں تجارت یا پرورش کے ذریعہ اضافہ ہوسکے۔ اس لئے کہ (مویشیوں کی) پرورش، نسل اور دودھ نیز گھی کے حصول کا ذریعہ ہے اور تجارت نفع کے حصول کا۔

۴) سال کا گزرنا

فقہاء کا اتفاق ہے کہ مختلف مالوں میں زکوٰۃ کا جو نصاب شریعت نے مقرر کیا ہے۔ اس کے مالک ہونے کے بعد سال گزر جائے تب ہی زکوٰۃ واجب ہوگی (۴) ام المومنین حضرت عائشہ ﷺ سے مروی ہے کہ کسی مال میں اس وقت تک زکوٰۃ نہیں جب تک کہ اس پر سال نہ گذر جائے (۵) حضرت علی ﷺ سے بھی اسی مضمون کے روایت منقول ہے۔ اس میں تمام اموال زکوٰۃ کی بجائے صرف چاندی اور سونے کا ذکر ہے (۶) البتہ اس سے زرعی پیداوار اور پھل مستثنٰی ہیں۔ کھیت کی پیداوار جونہی کٹے اور پھل توڑے جائیں اسی وقت عشر نکال دینا ضروری ہے۔ (۷)

اگر سال کے درمیان مقدار نصاب میں کمی ہوجائے تو سونا، چاندی، نقد رقم اور تجارتی سامانوں میں اُصول یہ ہے کہ اگر اس مال کا کچھ حصہ بھی باقی رہے تو درمیان سال میں کمی بیشی سے کوئی فرق نہیں ہوگا۔ اختتام سال پر مقدار نصاب یا اس سے زیادہ جتنا مال موجود ہو، اس کی زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی (۸) —— مثال کے طور پر یکم رمضان المبارک ۱۴۱۰ھ کو پہلی بار نصاب زکوٰۃ کا مالک ہوا۔ سال کے درمیان رقم گھٹتی اور بڑھتی رہی، لیکن اگلے سال کی یکم رمضان المبارک کو پھر اس کے پاس نصاب زکوٰۃ موجود ہے یا درمیان سال میں مال کے اضافہ کی وجہ سے وہ دو تین نصاب کا مالک ہو چکا ہے تو اب اسے یہ کرنا ہوگا کہ اس دوسرے سال یکم رمضان المبارک کو اپنی ملکیت میں موجود سونا، چاندی، نقد رقم، بینک میں محفوظ رقم، دوکان میں موجود تجارتی سامان، سب کی مجموعی قیمت جوڑ لے، کچھ قرض

---

(۱) فتح القدیر ۱۲۱/۲　(۲) حوالۂ سابق ۱۲۰/۲　(۳) بدائع الصنائع ۱۱/۲
(۴) تفصیل کے لئے دیکھئے : المغنی ۲۵۷/۲　(۵) ابن ماجہ حدیث نمبر ۱۷۹۲، باب من استفاد مالًا
(۶) ابوداؤد ۲۲۸/۱　(۷) المغنی ۲۹۷/۲　(۸) بدائع الصنائع ۱۳/۲

اس کے ذمہ باقی ہو تو اس کو منہا کرلے اور بقیہ رقم میں ڈھائی فیصد یعنی ایک ہزار پر پچیس کے لحاظ سے زکوٰۃ ادا کردے۔

اگر سال کے درمیان مال میں اضافہ ہوجائے تو اگر اضافہ شدہ مال اصل نصاب کی جنس سے ہو لیکن کسی مستقل ذریعہ سے حاصل ہوا ہو مثلاً گائیں بحد نصاب تھیں اور درمیان سال کسی نے مزید گائیں ہبہ کردیں یا ابتداء سال میں پچاس ہزار روپے تھے۔ درمیان سال مزید پچاس ہزار روپے حاصل ہوئے تو احناف کے نزدیک ان اضافہ شدہ گایوں یا روپیوں پر بھی سال گزرنا ضروری نہیں۔ وہ اصل نصاب کے تابع ہیں، لہٰذا زکوٰۃ پورے ایک لاکھ پر واجب ہوگی، شوافع کے نزدیک اس پر بھی سال کا گزرنا ضروری ہے(۱) یہی رائے اکثر فقہاء کی ہے۔(۲)

دین کی منہائی

اسی سلسلے میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ انسان کے ذمہ جو "دیون و واجبات" ہوں وہ زکوٰۃ واجب ہونے اور نہ ہونے میں مؤثر ہیں یا نہیں؟ فقہ حنفی میں اس مسئلہ کی تفصیل یوں ہے :

۱) زمین کی پیداوار پر دین کا کوئی اثر نہیں ہوتا اور اس سے دین منہا نہیں کیا جاسکتا۔ یہی حکم صدقۃ الفطر، قربانی اور کفارات کا ہے۔(۳)

۲) اگر نصاب زکوٰۃ کا مالک ہوا اور اس پر سال بھی گذر چکا۔ اس کے بعد اس پر دین واجب ہوا، تو اب سال گذشتہ کی زکوٰۃ بہرحال اس پر واجب رہے گی۔(۴)

۳) نصاب زکوٰۃ کا مالک ہونے کے بعد سال گزرنے سے پہلے ہی اس پر دین ہوگیا تو یہ دین زکوٰۃ واجب ہونے میں مانع ہوگا۔(۵)

۴) وہ "دین" جو حقوق اللہ کے تحت واجب ہوں۔ بندوں کی طرف سے اس میں کوئی مطالبہ نہ ہو، جیسے : نذر، کفارات، صدقۃ الفطر اور حج، زکوٰۃ واجب ہونے میں مانع نہ ہوں گے۔(۶)

۵) "دین" چاہے نقد کا ہو، سونے چاندی کا ہو، کپڑا یا حیوان کا ہو یا کسی اور صورت میں، سبھی زکوٰۃ میں مانع ہونے میں یکساں ہیں(۷) —— یعنی ان کو منہا کرنے کے بعد زکوٰۃ واجب ہوگی۔

۶) فی زمانہ بیوی کا مہر جو شوہر کے ذمہ واجب ہو، اس کو بھی زکوٰۃ سے منہا نہیں کیا جائے گا۔(۸)

۷) صنعتی اور ترقیاتی قرضے جو سرکاری یا غیر سرکاری اداروں سے حاصل کئے جاتے ہیں اور انھیں طویل مدت یعنی دس بارہ سال میں ادا کرنا ہوتا ہے۔ اس میں اُصول یہ ہے کہ ہر سال قرض کی جتنی قسط ادا کرنی ہے اس سال اتنی رقم منہا کرکے زکوٰۃ کا حساب کیا جائے گا نہ کہ پورے قرض کا(۹)

---

(۱) بدائع الصنائع ۱۳/۲ ، نیز دیکھئے : شرح مہذب ۳۶۴/۵

(۲) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷۴۷/۲

(۳) ردالمحتار ۶/۲ (۴) ھندیہ ۱۷۳/۱

(۵) یہ امام محمدؒ کا قول ہے، امام ابو یوسفؒ کا قول اس کے خلاف ہے ، حوالۂ سابق

(۶) بدائع الصنائع ۸/۲

(۷) فتاویٰ تاتارخانیہ ۲۸۷/۲ (۸) حوالۂ سابق ۲۹۱/۲

(۹) تفصیل کے لئے دیکھئے : تاتارخانیہ ۲۹۲/۲ ، ردالمحتار ۵/۲

دوسرے فقہاء کی رائیں

امام احمدؒ سے اموال باطنہ یعنی سونا، چاندی، نقد اور سامان تجارت کے بارے میں تو ایک ہی قول منقول ہے کہ دین کو منہا کیا جائے گا البتہ اموال ظاہرہ یعنی جانور اور اجناس کے بارے میں دونوں طرح کی رائیں منقول ہیں (۱) — مالکیہ کے نزدیک بھی "دین" زکوۃ میں مانع ہے اور اس کو منہا کیا جائے گا بشرطیکہ اس کے پاس اتنا سامان نہ ہو کہ اس سے دین ادا ہو سکے (۲) البتہ مویشی، زراعتی پیداوار اور معدنیات کی زکوۃ ان کے ہاں بہرطور واجب ہوگی اور دین اس سے منہا نہ کیا جائے گا (۳) امام شافعیؒ کی قدیم رائے بھی انھیں فقہاء سے قریب تھی مگر ان کے قول جدید کے مطابق دین کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور اس کے پاس موجود کل مال میں زکوۃ واجب ہوگی (۴) —— جن حضرات نے دین کو منہا کیا ہے اور اس کو زکوۃ واجب ہونے میں مانع تسلیم کیا ہے۔ ان کی دلیل حسب ذیل ہے :

۱) حضرت عثمان غنی ﷺ رمضان المبارک میں فرمایا کرتے تھے کہ یہ تمہاری زکوۃ کی ادائیگی کا مہینہ ہے۔ اس لئے تم اپنے دین ادا کرلو کہ جو مال بچ رہیں ان کی زکوۃ ادا کرو، حتــــی **تحصل اموالكم فتؤدوا منها الزكوة** . (۵)

۲) حضرت عبداللہ ابن عمر ﷺ راوی ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا جس شخص کے پاس ہزار درہم ہو اور اس پر ہزار درہم دین ہے۔ اس پر زکوۃ نہیں۔ (۶)

۳) آپ ﷺ نے اغنیاء پر زکوۃ واجب قرار دی ہے اور جب ایک شخص پر دین ہے تو وہ بظاہر مال دار ہونے کے باوجود "غنی" نہیں ہے۔

اموال زکوۃ اور نصاب زکوۃ

شریعت نے ہر مال میں زکوۃ واجب قرار نہیں دی ہے بلکہ خاص خاص مال ہی ہیں، جن میں زکوۃ واجب ہوتی ہے اور وہ یہ ہیں :

معدنی اشیاء میں : سونا، چاندی —— کاغذی نوٹ اور رائج الوقت سکے بھی فی زمانہ سونے چاندی ہی کے حکم میں ہیں۔

سامان تجارت : کوئی بھی سامان جس کی خرید وفروخت کی جائے۔

مویشیوں میں : اُونٹ، بھینس، گائے، بیل، بکریاں اور گھوڑے۔

زمینی پیداوار : تمام اجناس، پھل اور ترکاریاں۔

سونے چاندی کی زکوۃ کے مسئلہ میں کئی اور پہلو قابل ذکر ہیں :

۱) سونے اور چاندی کا نصاب۔
۲) سونے اور چاندی کا نامکمل نصاب ایک دوسرے کے ساتھ ضم کیا جائے گا اور زکوۃ واجب ہوگی یا نہیں؟
۳) مقدار نصاب پر ایسا اضافہ جو پانچویں حصہ (۱/۵) سے کم ہو، بھی قابل زکوۃ ہے یا نہیں؟
۴) سونے اور چاندی میں کھوٹ کے حصہ کا کیا حکم ہوگا؟
۵) سونے اور چاندی کے زیورات میں زکوۃ کا مسئلہ۔
۶) سونے اور چاندی میں زکوۃ کی مقدار۔

---

(۱) المغنی ۳۴۲/۲　(۲) بدایہ المجتہد ۲۴۶/۱　(۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷۴۹/۱
(۴) شرح مہذب ۳۴۳/۵　(۵) مؤطا امام محمد ۱۲۸　(۶) المغنی ۳۴۲/۲

سونے اور چاندی کا نصاب

خود رسول اللہ ﷺ نے سونے اور چاندی کا نصاب مقرر فرمایا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے کہ بیس دینار سونا اور دو سو درہم چاندی ہو جائے تو زکوٰۃ واجب ہوگی (۱) اس بنیادی بات پر تمام فقہاء کا اجماع و اتفاق ہے (۲) —— مگر سکے چوں کہ حکومتوں اور وقت و رواج کے مطابق ڈھلا کرتے تھے اور اس کی زمام انسانی ہاتھوں میں تھی، اس لئے درہم و دینار میں بھی تفاوت ہوتا رہا۔ پھر بتدریج سونے اور چاندی کے سکوں کا رواج ختم ہوتا گیا یا باقی رہا تو عہد نبوت کے درہم و دینار کی مقدار سے اس کا کوئی تناسب باقی نہیں رہا، اوزان اور پیمانے بھی بدل گئے اس لئے ضرورت درپیش ہوئی کہ مروجہ اوزان میں چاندی اور سونے کی اس مقدار کو متعین کیا جائے۔ مختلف اہل علم نے اپنے اپنے عہد میں اس سلسلے میں کاوشیں کی ہیں اور برصغیر ہند و پاک کے علماء نے بھی اس سلسلے میں اپنا حصہ ادا کیا ہے۔

علماء کی ایک بڑی تعداد کا خیال ہے کہ چاندی کا نصاب ساڑھے باون تولہ اور سونے کا ساڑھے سات تولہ ہے۔ یہ رائے مفتی عزیز الرحمٰن عثمانیؒ (۳) مولانا احمد رضا خاں بریلویؒ (۴) اور مفتی محمد شفیع صاحبؒ کی ہے (۵) اور ہندوستان کے بعض قدیم فتاویٰ میں بھی یہی رائے منقول ہے (۶) —— مفتی کفایت اللہ صاحب دہلویؒ کی رائے میں نصاب کی مقدار اس سے بھی زیادہ یعنی ۵۴ تولہ دو ماشہ چاندی اور سات تولہ ساڑھے آٹھ ماشہ سونا ہے (۷) بعض دوسرے اہل علم کی تحقیق کی ایک قابل لحاظ تعداد ہے جس کا خیال ہے کہ چاندی کا نصاب ۳۶ر تولہ ماشہ اور سونے کا نصاب ۵ر تولہ 　　 ماشہ ہے۔ اس رائے کے حاملین، ملا مبینؒ اور ان کے فرزند مولانا معین الدینؒ (۸) نیز خاتم الفقہاء مولانا عبدالحئی فرنگی محلیؒ ہیں (۹) اسی کو ماضیٔ قریب کے اہل تحقیق علماء میں مولانا عبدالصمد صاحب رحمانیؒ نے اختیار فرمایا ہے (۱۰) —— جنوبی ہند کے علماء محققین اور اصحاب فتاویٰ نے بھی ہمیشہ اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ (۱۱)

اس طرح سونے، چاندی کے نصاب زکوٰۃ سے متعلق یہ معروف اقوال ہیں۔ چوں کہ اِدھر کوئی ساٹھ سال سے ہندوستان میں فرانسیسی اوزان یعنی گرام اور کلوگرام رائج ہو گئے ہیں اس لئے ذیل میں وہ مساوی اوزان بھی درج کئے جا رہے ہیں۔

تولہ = ۶۱۲٫۳۵ گرام
تولہ = ۸۷٫۴۷۹ گرام
تولہ = ۴۲۵٫۲۴۲ گرام
تولہ = ۶۰٫۷۴۸۶ گرام

نصاب زکوٰۃ کے سلسلے میں زیادہ صحیح اور محقق رائے یہی ہے کہ ساڑھے باون تولہ چاندی (۶۱۲٫۳۵ گرام) اور ساڑھے

(۱) ابوداؤد عن علیؓ ۲۲۱/۱، باب فی زکوٰۃ السائمۃ
(۲) رحمۃ الامۃ ۱۰۳
(۳) فتاویٰ دارالعلوم ۱۳۵/۶
(۴) فتاویٰ رضویہ ۳۰۷/۴ ط: کراچی
(۵) جواہر الفقہ ۳۰۷/۱
(۶) فتاویٰ حمادیہ ۴۳/۱
(۷) کفایت المفتی ۲۵۳/۴
(۸) کنز الحسنات فی ایتاء الزکوٰۃ ۵
(۹) عمدۃ الرعایہ، باب زکوٰۃ الاموال ۱۸۵/۱
(۱۰) کتاب العشر والزکوٰۃ ۱۷-۱۲۸
(۱۱) ملاحظہ ہو: تحفۃ الصوفیہ، مؤلفہ حضرت سید شاہ احمد علی صاحب صوفی قادریؒ

سات تولہ سونا (۸۷ء۴۷۹ گرام) زکوٰۃ کا نصاب ہے۔ یہی رائے ہندوستان کے قدیم مصنفین نیز موجودہ دور کے اکثر علماء کی ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے —— تاہم جو لوگ ساڑھے چھتیس تولہ (۴۲۵ء۴۲۴ گرام) چاندی اور ساڑھے پانچ تولہ (۶۰ء۴۸۷ گرام) سونا کو نصاب مان کر عمل کرتے ہوں وہ مزید احتیاط کی روش پر قائم ہیں اور انشاء اللہ وہ ضرور اس کا اجر پائیں گے۔ هذا ماعندی والله اعلم بالصواب.

سونا چاندی کا باہم ملایا جانا

اگر کچھ سونا اور کچھ چاندی ہو یا اس کے ساتھ کچھ مال تجارت ہو یا نقد رقم ہو تو ان سب کی قیمت لگا کر دیکھا جائے گا، اگر وہ ساڑھے ۵۲ تولہ (۶۱۲ء۳۵ گرام) چاندی کی قیمت کو پہنچ جائے تو زکوٰۃ واجب ہوگی۔ یہ رائے امام ابوحنیفہؒ کی ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر ان کے اجزاء سونے یا چاندی کے نصاب کو پہنچ جائیں تب ہی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ قیمت کے اعتبار سے ملایا جانا معتبر نہیں (۱) —— مالکیہ بھی سونا اور چاندی کو ملا کر زکوٰۃ واجب قرار دینے کے قائل ہیں (۲) شوافع کا نقطۂ نظر اس سے مختلف ہے اور امام احمدؒ سے دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں۔ (۳)

امام ابوحنیفہؒ کا قول راجح ہے — اور بعض حضرات نے نقل کیا ہے کہ بعد کو خود امام ابو یوسفؒ نے بھی اس مسئلہ میں اپنی رائے سے رجوع کر لیا تھا (۴) اس لئے کہ اول: تو امام صاحب کا قول غریبوں کے حق میں زیادہ نافع ہے اور زکوٰۃ کے احکام میں اس پہلو کو ترجیح دی جاتی ہے جس میں فقراء کا زیادہ فائدہ ہو۔ دوسرے یہ کہ سونے اور چاندی میں غالباً زکوٰۃ کے مسئلہ میں اصل معیار چاندی ہے۔ اس لئے بعض فقہاء نے سونے کا کوئی نصاب ہی مقرر نہیں کیا ہے اور سونے کی قیمت لگا کر چاندی کے نصاب کے ساتھ اس کی مطابقت یا عدم مطابقت کو ملحوظ رکھ کر زکوٰۃ کو واجب قرار دیا ہے۔ (۵)

نصاب پر اضافہ

چاندی یا سونے کے نصاب میں اتنا اضافہ جو اس کی مجموعی مقدار کے پانچویں حصہ سے کم ہو، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس اضافہ شدہ حصہ پر زکوٰۃ نہیں۔ جمہور فقہاء کے نزدیک مجموعی مقدار پر ڈھائی فیصد کے حساب سے زکوٰۃ ادا کی جائے گی (۶) اس لئے کہ حضرت علی ﷺ نے ارشاد نبوی نقل کیا ہے کہ چاندی کے نصاب زکوٰۃ دو سو درہم سے زیادہ جتنی بھی چاندی ہو، اس پر اسی حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگی۔ وما زاد علی المائتین فبحسابه (۷) —— امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی وہی رائے ہے جو امام شافعیؒ کی ہے۔ (۸)

سونے چاندی میں ملاوٹ

سونے اور چاندی کو ڈھالنے میں کچھ نہ کچھ ملاوٹ ناگزیر ہے اس لئے فقہاء کا خیال ہے کہ اگر سونا چاندی کی مقدار غالب اور کھوٹ کی مقدار کم ہو تو وہ مکمل سونا چاندی ہی سمجھا جائے گا۔

---

(۱) ہدایہ مع الفتح ۱۹۹/۳ (۲) بدایہ المجتهد ۲۵۷/۱ (۳) المغنی ۳۱۸/۲
(۴) تاتار خانیه ۲۳۲/۲ (۵) المغنی ۳۱۹/۲ ، بدایة المجتهد ۲۵۵/۱ (۶)
(۷) حوالۂ سابق (۸) حلیة العلماء ۹۱/۲ ، بدایة المجتهد ۲۵۶/۱

اگر کھوٹ غالب ہوتو وہ بحکم سامان ہے اور اگر خالص اور کھوٹ کا حصہ برابر ہو تو اس سلسلہ میں دونوں طرح کی رائیں منقول ہیں، لیکن احتیاط اسی میں ہے کہ زکوٰۃ ادا کی جائے (۱) —— امام مالکؒ اور احمدؒ کا خیال ہے کہ سونا چاندی کو غالب اور کھوٹ اس کے مقابلہ مغلوب ہو، پھر بھی وہ مکمل سونے کے حکم میں نہیں۔ بلکہ سونے چاندی کی جتنی مقدار اس میں موجود ہے اسی کا اعتبار کیا جائے گا۔

اگر سونا چاندی مخلوط ہو تو اگر چاندی غالب ہو تو یہ تفصیل ہے کہ سونا مقدار نصاب کو پہنچ جائے تو سونے کے ذریعہ اور چاندی مقدار نصاب کو پہنچ جائے تو چاندی کے ذریعہ زکوٰۃ ادا کی جائے۔ لیکن اگر سونا غالب ہو اور چاندی مغلوب، تو اسی مخلوط سامان کو مکمل سونا تصور کر کے زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔ (۲)

زیورات

احناف کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ سونا اور چاندی چوں کہ اپنی تخلیق ہی کے اعتبار سے مال و دولت کے تبادلہ کا ذریعہ ہے اور افزائش ثروت کا ایک اہم عامل ہے اس لئے وہ جس صورت میں بھی ہو۔ ''اموال زکوٰۃ'' میں داخل ہے اور اس میں زکوٰۃ واجب ہے، چاہے وہ زیورات کی شکل ہی میں کیوں نہ ہو۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص ؓ سے روایت ہے کہ ایک خاتون اپنی بچی کو لے کر بارگاہ نبوی ﷺ میں حاضر ہوئیں لڑکی کے ہاتھ میں سونے کے دو موٹے کنگن تھے۔ آپ ﷺ نے ان کی زکوٰۃ کی بابت استفسار فرمایا: انھوں نے عرض کیا کہ زکوٰۃ ادا نہیں کی گئی ہے، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ قیامت کے دن یہ آگ کے کنگن ہوں گے (۳) —— اس طرح کی اور بھی احادیث ہیں جن سے اس نقطۂ نظر کی تائید ہوتی ہے۔ بہ شرطیکہ سونا اس طرح ہو کہ اس کو علاحدہ کیا جا سکتا ہو (۴) دوسرے فقہاء کے نزدیک عورتوں کے استعمال کے زیورات میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ البتہ اگر زیورات اس طرح توڑ دیئے جائیں کہ قابل استعمال نہ رہیں، تو ان میں بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ (۵)

زکوٰۃ کی مقدار

سونے اور چاندی میں زکوٰۃ بحساب ڈھائی فیصد واجب ہوگی مثلاً سونا یا چاندی دس ہزار روپے کا ہے، تو ہر ہزار روپیہ پر بطور زکوٰۃ ۲۵ / روپے ادا کئے جائیں گے، اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ حضرت علی ؓ حضور ﷺ سے راوی ہیں کہ دو سو درہم چاندی پر پانچ درہم اور ۲۰ دینار سونے میں آدھا دینار زکوٰۃ ادا کی جائے گی۔ (۶)

نوٹوں پر زکوٰۃ

چوں کہ فی زمانہ کاغذی نوٹوں اور مروجہ کرنسیوں نے زمانہ قدیم کے سکوں یعنی درہم و دینار کی جگہ لے لی ہے اور یہی تبادلۂ اشیاء کے لئے ذریعہ بنتے ہیں۔ اس لئے باتفاق فقہاء ان میں بھی زکوٰۃ واجب ہوگی (۷) چنانچہ ماضی میں بھی فقہاء نے ''فلوس'' میں مطلقاً زکوٰۃ واجب قرار دی ہے، گو اس میں تجارت

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے : فتح القدیر ۱۶۱/۲ ، نیز دیکھئے : تاتارخانیہ ۱۳۵/۲　(۲) فتح القدیر ۱۶۱/۲
(۳) مزید تفصیل کے لئے دیکھئے : ابوداؤد ۲۱۸/۱ باب الکنز ماھو وزکوۃ الحلی　(۴) حلیۃ العلماء
(۵) ملاحظہ ہو : المغنی ۳۲۲-۳۲/۳　(۶) ابوداؤد ۲۲/۱ باب زکوۃ السائمۃ عن علیؓ
(۷) دیکھئے : الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ۴۸۶/۱

کی نیت نہیں کی گئی ہو۔(۱)

☆ فی زمانہ کرنسی کا ربط قانونی طور پر سونے سے ہے نہ کہ چاندی سے۔ اس لئے یہ بات راجح معلوم ہوتی ہے کہ سونے کے نصاب کا جو نرخ ہو، وہی کرنسی کے لئے نصاب ہو۔ لیکن چاندی کا نصاب بہ مقابلہ سونے کے بہت کم قیمت کا ہوتا ہے۔ اس لئے چاندی کی قیمت سے کرنسیوں کے نصاب کو مربوط کرنے میں فقراء کا فائدہ ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زکوٰۃ میں وہی پہلو قابل ترجیح ہے جس میں فقراء کو نفع ہو۔ اس لئے موجودہ حالات میں اتنی کرنسی کہ چاندی کے نصاب (۶۱۲،۳۵) کی قیمت بن سکے، زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے کافی ہوگی (۲) —— البتہ علماء کے لئے یہ امر قابل غور ہے کہ شریعت نے سونا چاندی کو زکوٰۃ میں معیار اس لئے بنایا تھا کہ یہ ثمن تھے اور فطری بات ہے کہ جس معدنی شئ کا ربط کرنسی سے ہوگا، اس کی قیمت بڑھے گی۔ اب جب کہ چاندی کا کرنسی سے کوئی ربط نہیں اور چاندی اور سونے کی قیمت میں کوئی توازن نہیں۔ کیا اب بھی سونا اور چاندی کا نصاب ضم کر کے نصاب کی تکمیل ہوگی؟

ہاں، جو شرطیں سونے اور چاندی میں زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے ہیں وہی اس میں بھی ہوں گی اور جس طرح سونا چاندی کے ذریعہ زکوٰۃ ادا کی جاسکتی ہے، اسی طرح نوٹوں کے ذریعے بھی زکوٰۃ ادا کی جاسکتی ہے۔

سامان تجارت میں زکوٰۃ اور اس کا نصاب

شریعت نے جن اموال میں زکوٰۃ واجب قرار دی ہے ان میں ایک ''سامان تجارت'' ہے۔ حضرت سمرہ بن جندب ﷺ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ ہمیں ان اشیاء کی زکوٰۃ نکالنے کا حکم فرماتے تھے جو فروخت کرنے کے لئے ہوں (۳) اہل علم کا اس پر اتفاق ہے۔ چنانچہ ابن منذرؒ نے اس پر اجماع قرار دیا ہے (۴)

مال تجارت میں بھی زکوٰۃ واجب ہونے کی وہی شرطیں ہیں، جو دوسرے اموال زکوٰۃ میں ہیں۔ البتہ حدیث میں اس کے نصاب کی صراحت نہیں ملتی۔ اس لئے فقہاء نے اس میں قیاس و اجتہاد سے کام لیا ہے اور سونے چاندی کے نصاب اور اس میں زکوٰۃ کی مقدار کو ''مال تجارت'' کے لئے بھی معیار بنایا ہے۔ اس لئے کہ سونا چاندی ہی سرمایہ کی اصل ہیں اور یہی اصل میں مال کے لئے تبادلہ کا ذریعہ ہیں (۵) —— فی زمانہ سونے اور چاندی کی قیمت میں خاصا تفاوت پایا جاتا ہے اور چاندی کی قوت خرید بہ مقابلہ سونا کے بہت کم ہے۔ اس لئے فقراء کی رعایت کرتے ہوئے اگر مال تجارت چاندی کے نصاب کی قوت خرید کو پہنچ جائے تو ڈھائی فیصد کے لحاظ سے زکوٰۃ ادا کی جائے گی —— اگر مال تجارت نصاب سے کم ہو اور کچھ سونا یا چاندی ہو تو یہ مال تجارت بھی سونے چاندی کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے گا۔ اگر ان کی مجموعی قیمت سے چاندی کا نصاب پورا ہو جائے تو زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔(۶)

---

(۱) فتاویٰ تاتارخانیہ ۲/۲۳۳　　(۲) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: عبادات اور جدید مسائل، ط: کتب خانہ نعیمیہ دیوبند

(۳) کان یامرنا ان نخرج الصدقة من الذی یعد للبیع، ابوداؤد ۱/۲۲۵　　(۴) المغنی ۲/۳۳۵

(۵) تاتارخانیہ ۲/۲۳۷　　(۶) دیکھئے: ھدایہ مع الفتح ۲/۱۶۹

سامان، کب سامان تجارت ہوگا؟

کوئی سامان اس وقت تجارتی سامان سمجھا جائے گا جب اس میں دو باتوں میں سے ایک پائی جائے، یا تو تجارت ہی کی نیت سے خرید کیا ہو یا پہلے سے ملکیت میں موجود تھا تو اب اس کو بیچ دے۔ وہ سامان جو پہلے سے موجود اور اس کی ملکیت میں موجود ہو، محض تجارت کے ارادہ سے تجارتی سامان شمار نہیں کیا جائے گا(۱) —— جو سامان، مال تجارت سے تبادلہ کے ذریعہ حاصل کیا جائے، وہ بہرحال مال تجارت شمار ہوگا۔ خواہ تجارت کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو اس لئے کہ اس سامان کی حیثیت ''مال تجارت'' کے بدل کی ہے اور جو حکم ''اصل'' کا ہوتا ہے وہی ''بدل'' کا ہوتا ہے۔(۲)

☆ کوئی سامان تجارت کے ارادہ سے لیا اور بعد کو ارادہ بدل گیا، اب خود اپنے استعمال میں رکھنا چاہتا ہے، تو اب وہ مال تجارت باقی نہ رہا۔ گویا سامان تجارت کے ''سامان استعمال'' قرار پانے کے لئے صرف نیت وارادہ ہی کافی ہے(۳) —— لہٰذا اگر وہ اموال زکوٰۃ میں سے نہ ہو تو زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ یہی رائے شوافع اور حنابلہ کی بھی ہے۔(۴)

☆ اگر کوئی مویشیوں کی تجارت کرے تو تجارتی اموال کی طرح ڈھائی فیصد کے حساب سے زکوٰۃ ادا کی جائے گی نہ کہ وہ مقدار جو خود مویشیوں کے لئے مقرر ہے۔ یہ رائے احناف اور حنابلہ کی ہے(۵) اور مالکیہ اور شوافع کے نزدیک مویشی کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگی۔(۶)

زکوٰۃ بصورت سامان یا قیمت!

سامان تجارت کی زکوٰۃ خود اس سامان کی صورت میں بھی نکالی جاسکتی ہے جیسے کتاب یا کپڑوں کی زکوٰۃ خود کتاب اور کپڑے کے ذریعہ، اور اس کی قیمت کی صورت میں بھی، جس میں فقراء کے لئے بہتری ہو۔ البتہ اگر قیمت کے ذریعہ ادا کرنا چاہتا ہے تو اتنی قیمت زکوٰۃ میں ادا کی جائے گی جس میں سامان تجارت کی وہی ڈھائی فیصد مقدار اسی قیمت سے خرید کی جاسکے مثلاً فرض کیجئے ایک کوئنٹل گیہوں زکوٰۃ میں نکالنا ہے، جس روز زکوٰۃ واجب ہوئی۔ اس کی قیمت پانچ سو روپے تھی، مگر ادا کرنے میں تاخیر ہوئی اور زکوٰۃ ادا کرتے وقت اس کی قیمت بڑھ کر ایک ہزار روپے ہوگئی تو اب اسے ایک ہزار روپے زکوٰۃ میں ادا کرنے ہوں گے۔(۷)

یہی رائے فقہاء حنابلہ کی بھی ہے(۸) —— امام شافعیؒ سے مختلف رائیں نقل کی گئی ہیں۔ لیکن قول جدید جو آپ کی مشہور کتاب ''الام'' میں منقول ہے وہ یہ ہے کہ قیمت کے ذریعہ زکوٰۃ نکالی جائے گی۔(۹)

سال گذرنا

دوسرے اموال زکوٰۃ کی طرح سامان تجارت میں بھی احناف کے ہاں سال کی ابتداء اور اختتام پر ''نصاب زکوٰۃ'' کا مکمل موجود ہونا کافی ہے۔ خواہ سال کے درمیان کسی وقت کم

---

(۱) تاتارخانیہ ۲/۳۹-۲۲۸ (۲) فتح القدیر ۲/۱۶۶ (۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۲۶
(۴) المغنی ۲/۳۳۸ (۵) المغنی ۲/۳۳۸ (۶) حوالۂ سابق
(۷) بدائع الصنائع ۲/۹۱ (۸) المغنی ۲/۳۳۷ (۹) حلیۃ العلماء ۳/۱۰۵

بھی ہوجائے تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا(۱) اگر مال سال کے درمیان بالکل ہی ختم ہوجائے اور سونا چاندی یا روپیہ کا نصاب بھی اس کے پاس موجود نہ ہو تو زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی اور دوبارہ مالک نصاب ہونے کے بعد از سرنو سال گذرنے کا حساب کیا جائے گا، لیکن اگر کچھ سامان تجارت کا دوسرے تجارتی سامان سے تبادلہ کیا جو تجارت میں عام طور پر ہوتا ہے تو اس کو مال تجارت کا ختم ہونا نہیں سمجھا جائے گا اور نہ ہی از سرنو سال گزرنے کا انتظار کیا جائے گا۔(۲)

سامان تجارت میں درمیان سال جو اضافہ ہو، احناف کے یہاں تو اصل کے ساتھ اس پر بھی زکوٰۃ واجب ہوگی ہی اور سال کا گذرنا بھی ضروری نہیں ہوگا۔ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک بھی اس اضافہ پر سال کا گذرنا ضروری نہیں۔ البتہ شوافع کے یہاں اس اضافہ پر بھی سال گذرنا چاہئے۔(۳)

شیرز، باؤنڈز اور مالِ مضاربت میں زکوٰۃ

باؤنڈز کی حیثیت قرض کے سند کی ہے، گویا کمپنی اس کی مقروض ہوتی ہے۔ اس لئے اس کی حیثیت ''دین قوی'' کی ہے اور اس پر بہر حال زکوٰۃ واجب ہوگی۔ اگر سود کی رقم کو اصل کی رقم سے ممتاز کیا جانا ممکن نہ ہو تو پورے مال یعنی اصل اور سود کے مجموعے پر زکوٰۃ واجب ہوگی —— شیئرز ہولڈر کی حیثیت حصہ داروں کی ہوتی ہے۔ اسی لئے اگر کمپنی فیل ہوجائے تو نقصان بھی اُٹھانا پڑتا ہے۔ شیئرز چوں کہ تجارتی بھی ہوسکتے ہیں اور صنعتی بھی! شریعت کا اُصول یہ ہے کہ زکوٰۃ سامانِ تجارت پر واجب ہوتی ہے نہ کہ آلاتِ صنعت پر۔ اس لئے کمپنی اگر تجارتی نوعیت کے کاروبار کرتی ہے تب تو اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر صنعت میں اس رقم کو صرف کیا جائے جیسے اس کے ذریعہ مشینیں وغیرہ لی گئی ہوں تو ایسی صورتوں میں اس سے حاصل ہونے والی آمدنی پر دوسرے اموال زکوٰۃ کے ساتھ مل کر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ مشینیں اور صنعتی آلات کی صورت میں جو سرمایہ موجود ہے اس پر کوئی زکوٰۃ نہیں۔

اگر ایک شخص کا سرمایہ ہو اور دوسرا شخص اس سے تجارت کرے اور دونوں نفع میں شریک ہوں، تو سرمایہ کار تو اپنے اصل سرمایہ اور اپنے حصہ کے منافع دونوں کی زکوٰۃ ادا کرے گا جب کہ تاجر صرف اپنے حصۂ نفع کی زکوٰۃ ادا کرے گا۔(۴)

جانوروں میں زکوٰۃ

حدیث میں ''اموال زکوٰۃ'' میں سب سے زیادہ جس کے ذکر نے حصہ پایا ہے وہ غالباً یہی مویشی ہیں۔ پیغمبر اسلام ﷺ نے خود اس کا نصاب مقرر فرمایا۔ زکوٰۃ کی مقدار متعین فرمائی اور زبانی اظہار خیال پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ اس کو لکھوا کر اپنے گورنر کے سپرد فرمایا، اس میں نصاب اور مقدار تو مختلف جانوروں سے متعلق الگ الگ ہے لیکن کچھ احکام ایسے ہیں جن میں تمام مویشی مشترک ہیں۔ پہلے ان کا ذکر کیا جاتا ہے:

☆ مویشی میں مویشی کی حیثیت سے اور مویشی والی زکوٰۃ کی شرح سے جو زکوٰۃ واجب ہوتی ہے وہ اس وقت ہے کہ اس کی پرورش کا مقصود دودھ کا حصول اور افزائش نسل ہو(۵) —— ایسے

---

(۱) تاتارخانیہ ۲/۲۴۰ (۲) تاتارخانیہ ۲/۲۵۱ (۳) المغنی ۲/۳۳۹
(۴) المغنی ۲/۳۱-۳۳۰ (۵) بدائع الصنائع ۲/۳۰

جانور جو بار برداری اور نقل و حمل کے لئے ہوں یا جن کو ذبح کر کے غذا بنائی جاتی ہو، پر زکوٰۃ واجب نہیں۔

☆ پورے سال یا کم سے کم سال کے بیشتر حصہ میں اس کے چارہ کا نظم مالک کو کرنا نہ پڑتا ہو۔ وہ عوامی چراگاہوں اور کھلے میدانوں سے چر کر اپنی ضرورت پوری کر لیتے ہوں۔(۱)

☆ جانوروں کے نصاب میں ضروری ہے کہ ایک ہی نوع کے جانور کا مکمل نصاب ہو مثلاً کچھ اُونٹ ہوں اور کچھ بکریاں، تو دونوں کو ملا کر نصاب پورا نہیں کیا جائے گا۔

☆ جن صورتوں میں شریعت نے "مادہ" کو بطور زکوٰۃ واجب کیا ہے جیسے "بنت مخاض" یعنی ایک سالہ اُونٹنی اور "بنت لبون" یعنی دو سالہ اُونٹنی وغیرہ، تو ان صورتوں میں اسی سن و سال کا نر جانور کافی نہ ہوگا، سوائے اس کے کہ ایسے جانور کے موجود نہ ہونے کی صورت اس کی قیمت کا نر جانور دیا جائے۔ البتہ گائے اور بکری میں نر و مادہ دونوں برابر ہیں۔(۲)

☆ زکوٰۃ میں دینے کے لئے جس جانور کا انتخاب کیا جائے وہ اوصاف اور عمدگی کے اعتبار سے درمیانہ اور اوسط درجہ کا ہو۔ بیت المال کے محصل زکوٰۃ کو چاہئے کہ نہ بہت اعلیٰ جانور کا انتخاب کرے نہ بالکل معمولی اور کمتر جانور کا۔(۳)

☆ ایسا جانور جو دو مختلف جنس کے جانوروں کے اختلاط سے پیدا ہوا ہو، اس میں ماں کا اعتبار ہوگا۔(۴)

اُونٹ کا نصاب اور مقدار

جانوروں میں زکوٰۃ کا نصاب کیا ہوگا؟ —— اس سلسلہ میں خود پیغمبر اسلام ﷺ نے "کتاب الصدقہ" املا کرائی اور یمن کے علاقۂ نجران کے گورنر حضرت عمرو بن حزم کے حوالہ فرمائی(۵)

تین قسم کے جانور ہیں جن میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے: اُونٹ، گائے اور بکری۔ البتہ گھوڑے کے سلسلے میں اختلاف ہے اور دوسرے جانوروں میں اسی صورت میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے کہ اس کی تجارت کی جائے۔ اس لحاظ سے اُونٹ کے زکوٰۃ کی تفصیل یوں ہے:

۵ تا ۹ اونٹ	۱/ بکری
۱۰ تا ۱۴ اونٹ	۲/ بکری
۱۵ تا ۱۹ اونٹ	۳/ بکری
۲۰ تا ۲۴ اونٹ	۴/ بکری
۲۵ تا ۳۵ اونٹ	ایک سالہ اونٹنی (بنت مخاض)
۳۶ تا ۴۵ اونٹ	دو سالہ اونٹنی (بنت لبون)
۴۶ تا ۶۰ اونٹ	ایک تین سالہ اونٹنی (حقہ)
۶۱ تا ۷۵ اونٹ	ایک چار سالہ اونٹنی (جذعہ)
۷۶ تا ۹۰ اونٹ	دو دو سالہ اونٹنیاں
۹۱ تا ۱۲۰ اونٹ	دو تین سالہ اونٹنیاں(۶)

اس تعداد تک تو سب کو اتفاق ہے، لیکن اس سے آگے فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ۱۲۰ کے بعد ترتیب یوں ہوگی کہ مجموعی تعداد میں حساب کر کے ہر چالیس پر دو سالہ اور پچاس پر تین سالہ اُونٹنیوں کے لحاظ سے زکوٰۃ ادا کی جائے گی(۷) —— احناف کے یہاں ۱۲۰ کے بعد پھر ابتدائی

(۱) مجمع الانہر ۱۹۷/۱ (۲) بدائع الصنائع ۳۰/۲ (۳) حوالۂ سابق ۳۳/۲
(۴) حوالۂ سابق ۳۰/۲ (۵) اس نوشتۂ نبوی کی تفصیل کے لئے دیکھئے: الوثائق السیاسیۃ ۵-۱۰۴
(۶) ترمذی ۳۶/۱-۱۳۵ باب ماجاء فی زکوٰۃ الابل والغنم (۷) بدایۃ المجتہد ۲۵۹/۱

حساب کی طرف عود کرتے ہوئے پانچ پر ایک بکری، دس پر دو بکری وغیرہ واجب ہوگی۔ جس کی تفصیلات کتب فقہ میں موجود ہیں۔(۱)

گائے

گائے بیل کا کم سے کم نصاب ۳۰ مویشی ہیں۔ یہی عام فقہاء کی رائے ہے(۲) زکوٰۃ کی مقدار کیا ہو؟ اس کو خود آپ ﷺ نے واضح فرمادیا کہ ۳۰ پر ایک دو سالہ اور چالیس پر ایک تین سالہ بچھڑا یا بچھڑی (۳) اس کے بعد فقہاء کا عام نقطۂ نظر یہ ہے کہ ۵۹ جانوروں تک یہی ایک تین سالہ بچھڑا یا بچھڑی واجب ہوگی۔ پھر ۶۰ پر دو سال کے دو بچھڑے۔ اس کے بعد ہر دس کے اضافہ پر اسی ترتیب سے زکوٰۃ واجب ہوگی کہ ۳۰ جانوروں پر دو سالہ بچھڑا اور ۴۰ جانوروں پر تین سالہ بچھڑا ادا کیا جائے گا(۴) دوسرے مسائل کی طرح زکوٰۃ کے احکام میں بھی بھینس کا وہی حکم ہے جو گائے کا ہے۔(۵)

بکری

تیسرا جانور جس پر زکوٰۃ واجب قرار دی گئی ہے، بکریاں ہیں، ۴۰ سے ۱۲۰ بکریوں تک ایک اور ۱۲۱ سے ۲۰۰ تک دو بکریاں واجب ہوں گی۔ آگے ہر سو پر ایک بکری واجب ہوتی ہے۔ بکریوں کے سلسلہ میں اس نصاب اور مقدار کی صراحت خود پیغمبر اسلام ﷺ نے فرمائی ہے(۶) اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے (۷) بھیڑ اور دنبے بھی زکوٰۃ میں بکریوں کے حکم میں ہیں۔(۸)

گھوڑے

افزائش نسل کے لئے پالے گئے گھوڑے پر جن میں نر و مادہ دونوں موجود ہوں۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہے اور دوسرے فقہاء نیز خود امام ابوحنیفہؒ کے تلامذہ قاضی ابو یوسفؒ و محمدؒ کا نقطۂ نظر ہے کہ زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی (۹) کہ خود آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: مسلمان پر اس کے گھوڑے میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ لیس علی المسلم فی فرسہ ...... صدقۃ (۱۰) —— امام ابوحنیفہؒ کے پیش نظر حضرت عمرؓ کا عمل ہے، جن کے بارے میں روایت کیا جاتا ہے کہ آپؓ نے فی گھوڑا ایک دینار زکوٰۃ عائد کی تھی۔(۱۱)

جانوروں میں شراکت کا اثر

اشتراک کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ ہر جانور میں ملکیت کے اعتبار سے دو یا اس سے زیادہ مالکان کی شرکت ہو۔ دوسرے یہ کہ جانور ہوں تو مختلف لوگوں کی الگ الگ ملکیت، ان دونوں ہی صورتوں میں اگر چراگاہ (مسرح) باڑھ (بیت) دودھ دوہنے کا برتن (محلب) پانی پینے کی جگہ (مشرب) اور اس سے جفتی کرنے والا نر (فحل) ایک ہو تو دوسرے فقہاء کے

---

(۱) ھدایہ ۱/۱۸۹ فصل فی الابل　(۲) بدایۃ المجتھد ۱/۲۶۱
(۳) ترمذی عن ابن مسعودؓ ۱/۱۳۶ باب ماجاء فی زکوٰۃ البقر　(۴) بدایۃ المجتھد ۱/۲۶۱، تاتارخانیہ ۲/۲۳۲
(۵) تاتارخانیہ ۲/۲۳۲　(۶) ترمذی، باب ماجاء فی زکوٰۃ الابل والغنم، ابوداؤد، باب فی زکوٰۃ السائمۃ
(۷) بدایۃ المجتھد ۱/۲۶۲　(۸) بدائع الصنائع ۲/۳۰　(۹) حوالۂ سابق
(۱۰) بخاری، باب لیس علی المسلم فی فرسہ صدقۃ، مسلم، باب لازکاۃ علی المسلم فی عبدہ ولا فرسہ
(۱۱) دیکھئے: طحاوی، باب الخیل السائمۃ ھل فیھا صدقۃ ام لا ؟

نزدیک سب کو ملا کر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ مثلاً دو الگ الگ اشخاص کی چالیس چالیس بکریاں مشترکہ ہیں، ان میں سے ہر ایک پر ایک ایک بکری بطور زکوٰۃ واجب ہونی چاہئے تھی لیکن ۸۰ بکریوں کے اس مجموعے پر ایک ہی بکری واجب ہوگی۔(۱)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چراگاہ یا ملکیت میں شرکت کا زکوٰۃ کے حکم پر کوئی اثر نہیں پڑتا، بلکہ ہر شخص کو اپنی ملکیت میں موجود جانوروں کے اعتبار سے زکوٰۃ ادا کرنی ہوگی۔(۲)

کمپنی کی زکوٰۃ

یہاں ایک اہم سوال یہ ہے کہ جانوروں کے علاوہ دوسرے اموال زکوٰۃ میں شرکت کا کیا اثر ہے؟ اس سلسلے میں امام احمدؒ سے ایک روایت ہے کہ ان میں بھی شرکت کا یہی حکم ہے مگر حنابلہؒ کے یہاں ترجیح اسی بات کو ہے کہ شرکت کا اثر صرف حیوانات ہی میں ہوتا ہے(۳) —— امام شافعیؒ سے بھی مختلف اور متضاد رائیں نقل کی گئی ہے۔ لیکن قول جدید کے مطابق شرکت کا اعتبار ہے اور اسی پر حضرات شوافع کے ہاں فتویٰ ہے(۴) بشرطیکہ یہ اشتراک کم سے کم ایک سال سے ہو اور تمام شرکاء زکوٰۃ واجب ہونے کے اہل ہوں اور سب مسلمان ہوں، ان میں سے کوئی غیر مسلم نہ ہو۔(۵)

اس اُصول پر شوافع رحمہم اللہ کے نزدیک '' کاروباری کمپنی'' پر تمام مالکان کی مشترکہ املاک پر اس اُصول کے مطابق زکوٰۃ واجب ہوگی، جس کا اُوپر ذکر ہوا۔ احناف کے ہاں ہر شخص پر اپنی املاک کے مطابق ہی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

آج کل مچھلی اور جھینگے وغیرہ کی باضابطہ افزائش کی جاتی ہے اور پھر انھیں فروخت کیا جاتا ہے تو اگر اس کا مقصد تجارت ہو نہ کہ کچھ اور، تو مال تجارت کے اُصول کے مطابق ڈھائی فیصد زکوٰۃ واجب ہوگی اور تمام احکام وہی ہوں گے جو اموال تجارت کے ہیں۔

معدنیات کی زکوٰۃ

زکوٰۃ کے احکام کے ذیل میں فقہاء نے اس بات پر بھی بحث کی ہے کہ '' معدنیات'' جو افراد و اشخاص کو دستیاب ہوں، ان میں جماعتی اور قومی حقوق کیا ہیں؟ —— اس سلسلے میں فقہاء کے اندر خاصا اختلاف ہے۔ احناف کی آراء کا خلاصہ علامہ ابن ہمامؒ نے بڑے عمدہ تجزیہ کے ساتھ نقل کیا ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ پیداوار تین طرح کی ہیں : ایک وہ جو جامد ہوں اور پگھلائی اور ڈھالی جاسکتی ہوں جیسے : سونا، چاندی، لوہا، پیتل وغیرہ، دوسرے جو جامد ہوں اور مختلف سانچوں میں ڈھالی نہ جاسکتی ہوں جیسے : سرمہ، چونا وغیرہ اور مختلف پتھر، یاقوت یا نمک، تیسرے وہ جو جامد نہ ہوں، سیال ہوں مثلاً پانی یا تیل وغیرہ، ان میں دوسری اور تیسری قسم کی زمین سے نکلنے والی چیزوں پر پوری ملکیت اور پورا استحقاق اس شخص کا ہے جس کی مملوکہ زمین میں یہ نکلی ہوں۔ غیر مملوکہ یعنی سرکاری اراضی میں بھی جو شخص ان کا کھوج لگا کر نکالے وہی اس کا مالک ہوگا، اس سے بیت المال یعنی '' اسلامی حکومت کے سرکاری خزانے'' کا کوئی حق متعلق نہیں ہوگا۔ البتہ پہلی قسم کی کان مذکورہ دونوں قسم

(۱) المغنی ۲۴۸/۲ ، بعضوں نے چرواہا ایک ہونے کی بھی شرط لگائی ہے ، حوالۂ مذکور (۲) بدائع الصنائع ۲۹/۲
(۳) المغنی ۲۵۳/۲ (۴) شرح مہذب ۴۵۰/۵ (۵) حوالۂ مذکور ۳۳-۴۳۲

کی اراضی یعنی وہ اراضی جو کسی کی نجی ملک ہو، یا غیر مملوکہ (سرکاری) ہو، میں معدن کا پانچواں حصہ حکومت کو دینا ہوگا کیوں کہ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں اس کی حیثیت زکوٰۃ کی نہیں، بلکہ مفتوحہ ممالک سے حاصل ہونے والی ثروت (غنیمت) کی ہے، اس لئے اس کے مصارف میں بھی وہی عموم ہے جو خود مال غنیمت میں ہے اور اس پر سال کا گذرنا بھی ضروری نہیں۔(۱)

ہر چند کہ اس کی تفصیلات میں متعدد مسائل ہیں۔ جن میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ مگر ان کا ذکر یہاں طوالت سے خالی نہ ہوگا۔ البتہ یہ ظاہر ہے کہ فی زمانہ بعض ایسی دھاتوں سے انسانیت آگاہ ہوئی ہے جو نہایت قیمتی اور قومی وملکی معیشت کے لئے اساس کا درجہ رکھتی ہیں جیسے: پٹرول، گیس، کوئلہ اور خود فولاد کی پیداوار کی جدید تکنیک۔ اگر ان کو افراد واشخاص کی ملکیت میں دے دیا جائے یا اس طرح کی دوسری معدنیات ذاتی املاک بن جائیں، تو ناقابل تصور معاشی عدم توازن پیدا ہو جائے گا اور جدید سائنسی اور صنعتی دنیا میں حکومت کے لئے قومی مفادات کا تحفظ دشوار ہو کر رہ جائے گا۔ ان حالات میں ائمہ اربعہ میں سب سے موزوں اور متوازن رائے وہ ہے جو حضرات مالکیہ نے اختیار کی ہے۔

خود مالکیہ کی رائے میں بھی اضطراب ہے۔ لیکن ان کی ایک رائے یہ بھی ہے کہ سرکاری اراضی ہو یا افراد واشخاص کی مملوکہ اراضی، بہرصورت نکلنے والی تمام معدنیات سرکاری حق متصور ہوں گی اور حکومت عوامی مصالح وضروریات میں ان کو صرف کریں گی۔(۲)

سمندری معدنیات

رہ گئیں سمندر سے حاصل شدہ معدنیات مثلاً موتی عنبر وغیرہ تو ائمہ اربعہ متفق ہیں کہ وہ نکالنے والوں کی شخصی ملکیت متصور ہوگی، اس لئے کہ ان کی حیثیت آبی شکار کی ہے۔ مگر حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے عنبر میں پانچواں حصہ وصول فرمایا ہے، گروہ محدثین کے سرخیل امام زہریؒ نے موتی میں بھی یہی مقدار واجب قرار دی ہے۔ یہی رائے مشہور صوفی بزرگ حسن بصریؒ کی ہے اور ابن ہمامؒ نے اسی طرح کی ایک روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے نقل کی ہے(۳) — اس لئے خیال ہوتا ہے کہ کسی زمانہ میں سمندر سے مفاد عامہ کی قیمتی معدنیات نکالی جانے لگیں تو بین قومی قانون اور معاہدات کے مطابق جس طرح سمندر کے مختلف حصے مختلف ملکوں کی ملکیت سمجھے جاتے ہیں، ان حصوں کی معدنی پیداوار بھی انھیں ممالک کی سرکاری املاک کی حیثیت سے "محفوظ" کی جاسکتی ہیں اور افراد اس سے استفادہ کریں تو اس میں ۱/۵ حصہ سرکار اپنے حق کے طور پر وصول کرسکتی ہے۔ واللہ اعلم

دفینے

"دفینے" جو زمین میں دستیاب ہوں، اگر ان پر ایسی علامات ہوں جن سے اندازہ ہو کہ وہ مسلمانوں کے ہیں، تو ان کا

---

(۱) فتح القدیر ۲/۱۷۹-۱۷۸ نیز دیکھئے: بدائع الصنائع ۲/۶۸-۶۷ اور رحمۃ الامۃ ۱۰۷

(۲) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲/۷۷۸، فقہ الزکوٰۃ للقرضاوی ۱/۴۳۱ رحمۃ الامۃ ۱۰۷

(۳) المغنی ۲/۳۳۳، فتح القدیر ۲/۱۸۵

حکم وہی ہے جو کسی گم شدہ شیٔ (لقطہ) کی دستیابی کا ہے کہ اگر وہ شخص جسے دفینہ ملا ہو خود ضرورت مند اور مستحق صدقہ ہے تو اپنے آپ پر خرچ کرلے ورنہ دوسرے فقراء کو دے دے یا روکے رکھے تا آنکہ اس کا مالک وحقدار دریافت ہو جائے —— ورنہ تو پانچواں حصہ حکومت کو ادا کرے اور باقی خود اس کی ملکیت ہوگی (۱) احناف اور اکثر فقہاء کی رائے ہے کہ دفینہ کی مقدار کتنی ہی کیوں نہ ہو؟ اور وہ کسی بھی چیز کا ہو جیسے سونا، چاندی، لوہا، سیسہ، تانبہ، پیتل اور برتن وغیرہ، سب کا حکم یہی ہے، البتہ امام شافعیؒ کے ہاں صرف سونے چاندی کے دفینے میں یہ پانچواں حصہ حکومت کو دینا واجب ہے اور وہ بھی اس وقت کہ سونا چاندی کے مقررہ نصاب کے مطابق ہو ورنہ نہیں۔(۲)

عشر

شریعت نے جن اموال میں زکوۃ واجب قرار دی ہے، ان میں ایک زمین کی پیداوار بھی ہے۔ ارشاد خداوندی ہے کہ اے اہل ایمان! اپنی پاک کمائیوں اور زمین کی پیداوار سے خرچ کرو (بقرہ : ۲۶۷) حضور ﷺ سے منقول ہے کہ بارش اور چشمہ کے پانی سے (قدرتی ذرائع سے) سیراب ہونے والی کھیتی میں عشر (۱/۱۰) اور سیراب کی جانے والی کھیتی میں یعنی جس زمین کی سینچائی اور آبیاری مالک اراضی اپنی محنت سے کرے، بیسواں حصہ (۱/۲۰) واجب ہے (۳) —— چنانچہ گیہوں، جو، کھجور اور کشمش میں عشر واجب ہونے پر اتفاق ہے۔(۴)

زکوۃ کو خالص عبادت مانا گیا ہے اور عشر میں ایک پہلو زمینی ٹیکس کا بھی ہے، اس لئے عشر نابالغوں اور فاتر العقل لوگوں کی زمین کی پیداوار میں بھی واجب ہے اور مالک زمین فوت ہو جائے پھر بھی عشر واجب رہتا ہے۔(۵)

عشر کا واجب ہونا زمین کے عملاً پیداوار دینے پر موقوف ہے، اگر پیداوار نہ ہو یا کھیتی نہ کی جائے تو عشر واجب نہ ہوگا (۶)

عشر واجب ہونے کے لئے زمین کا مالک ہونا ضروری نہیں، دوسرے کی مملوکہ زمین بھی کسی طرح حاصل کی اور کھیتی کی تو پیداوار میں عشر واجب ہوگا۔(۷)

(فقہاء احناف اور دوسرے فقہاء کے درمیان عشر کے مسئلہ میں تین اہم نکات پر اختلاف ہے۔ ایک یہ کہ کس قسم کی پیداوار میں عشر واجب ہوگا؟ دوسرے کتنی مقدار میں واجب ہوگا؟ اور تیسرے کس زمین کی پیداوار میں واجب ہوگا؟ اس اختلاف اور عشر کے دوسرے احکام کی تفصیل کے لئے خود لفظ ''عشر'' ملاحظہ ہو۔)

مصارف زکوۃ

زکوۃ کی حیثیت چوں کہ محض عام انفاق اور انسانی مدد کی نہیں ہے بلکہ یہ ایک اہم اسلامی عبادت اور شرعی فریضہ ہے اس لئے شریعت نے اس کے مصارف اور مدات خرچ خود بنفس نفیس متعین کردیئے ہیں۔ ارشاد باری ہے :

انما الصدقات للفقراء والمساکین

---

(۱) ھدایہ مع الفتح ۲/۸۲-۱۸۱　(۲) دیکھئے : المغنی ۲/۲۹-۳۲۸
(۳) بخاری عن ابن عمرؓ حدیث نمبر ۱۴۸۳ ، باب العشر فیما یسقی من ماء السماء الخ　(۴) المغنی ۲/۲۹۳
(۵) بدائع الصنائع ۲/۵۶　(۶) بدائع الصنائع ۲/۵۴　(۷) البحر الرائق ۲/۲۳۷

والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم .

زکوٰۃ ، فقراء ، مساکین ، عاملین (زکوٰۃ کی جمع و تقسیم کے کارکنان) مؤلفۃ القلوب ، غلام ، مقروض ، اللہ کے راستہ میں (جہاد کرنے والے) اور مسافروں کے لئے ، یہ اللہ کی طرف سے (مقرر کیا ہوا) فریضہ ہے اور اللہ بڑا علم والا اور بڑی حکمت والا ہے ۔

امام ابوحنیفہؒ ، امام مالکؒ ، امام احمدؒ اور بہت سے اہل علم کے نزدیک ان آٹھوں مصارف میں سے کسی ایک مصرف میں بھی ایک شخص کا پوری زکوٰۃ ادا کر دینا کافی ہے (۱) — چنانچہ حضرت معاذ ﷜ سے مروی ہے کہ جب آپ ﷺ نے ان کو یمن بھیجا تو ہدایت فرمائی کہ وہاں کے مال داروں سے زکوٰۃ لی جائے اور فقراء میں تقسیم کر دی جائے ، **تؤخذ من اغنيائهم وترد في فقرائهم** (۲) — اسی طرح سلمہ بن صخر بیاضی ﷜ کو اس بات کی اجازت دی کہ وہ اپنے قوم کی زکوٰۃ وصول کر کے خود رکھ لیں (۳) عملاً بھی ہر شخص کے لئے اس بات کو واجب قرار دینا کہ وہ اپنی زکوٰۃ کو تمام مصارف میں خرچ کرے ، زکوٰۃ ادا کرنے والوں کے لئے غیر معمولی زحمت کا باعث ہوگا ۔

امام شافعیؒ کا خیال ہے کہ ہر زکوٰۃ کو اس کے تمام مصارف میں خرچ کیا جانا چاہئے ، البتہ جو مصارف ختم ہو چکے ہیں ، ظاہر ہے ان میں ادائیگی ممکن نہیں ۔ (۴)

فقراء و مساکین

ان مصارف زکوٰۃ میں سب سے پہلے قرآن نے فقراء و مساکین کا ذکر کیا ہے ۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ زکوٰۃ کے مصارف ہشتگانہ میں یہ دو مصرف اولین توجہ کے حق دار ہیں اور کیوں نہ ہوں ، کہ زکوٰۃ کا اصل مقصود ہی فقر و احتیاج کو دور کرنا اور ضرورت مندوں کی ضروریات کی تکمیل کرنا ہے اور یہ دونوں طبقے سب سے بڑھ کر زکوٰۃ کے اسی مقصد کو پورا کرتے ہیں ۔

عام طور پر اہل علم نے " فقیر و مسکین " میں فرق کیا ہے ۔ قرطبیؒ نے اس سلسلہ میں نو اقوال ذکر کئے ہیں ۔ بعض علماء کہتے ہیں کہ فقیر وہ ہے جس کے پاس سامانِ کفایت کا کچھ حصہ ہو اور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو ۔ بعضوں نے اس کے برعکس فقیر کو زیادہ محتاج اور مسکین کو کم محتاج مانا ہے (۵) — اور یہی بات زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے ۔ اول اس لئے کہ فقراء کا پہلے اور مساکین کا بعد میں قرآن مجید میں مذکور ہونا بظاہر اس بات کا قرینہ ہے کہ فقراء مساکین کے مقابلہ زیادہ حاجت مند ہیں ، دوسرے خود قرآن نے ایک واقعہ کے ذکر میں کہا ہے :

اما السفينة فكانت لمسكين يعملون في البحر . (الکھف : ۷۹)

کشتی کچھ مسکینوں کی تھی جو سمندر میں کام کرتے تھے ۔

---

(۱) الجامع لاحکام القرآن ۱۶۷/۸ ، المغنی ۲۸۱/۲

(۲) ترمذی عن ابن عباس ۱۳۶/۱ باب ماجاء فی کراهية اخذ خيار المال فی الصدقة　(۳) المغنی ۲۸۱/۲

(۴) کتاب الام ۸۰/۲ باب العلة فی القسم　(۵) بدائع الصنائع ۴۳/۲ ، قرطبی ۱۶۹/۸

قرآن کے اس بیان سے معلوم ہوا کہ جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے ''مسکین'' کہا ہے وہ کشتی کے مالک تھے اور وہ اسی سے روزگار حاصل کرتے تھے۔ اس سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ مسکین کسی قدر مال کا مالک ہوتا ہے، مگر اتنے مال کا نہیں کہ اس کی ضروریات کے لئے کافی ہو جائے —— بہرحال اہل لغت اور مفسرین کے اس اختلاف کا زکوٰۃ کے احکام پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

فقر واحتیاج کا معیار

فقر ایک اضافی چیز ہے اس لئے یہ سوال اب بھی وضاحت طلب ہے کہ کس درجہ کا فقر و مسکنت ہے جو زکوٰۃ کا استحقاق پیدا کرتا ہے؟ —— اس سلسلے میں بھی ائمہ اربعہ کی آراء میں خاصا اختلاف ہے۔ حنابلہ کا خیال ہے کہ جو شخص پچاس درہم یعنی　　تولہ چاندی یا اس کے ہم قیمت سونے کا مالک ہو (۱) —— اس کے لئے زکوٰۃ جائز نہیں۔ اس سے کم کا مالک ہو تو زکوٰۃ لے سکتا ہے، امام احمدؒ کا ایک اور قول اس سے بالکل مختلف ہے کہ گو وہ سونے اور چاندی ہی کے نصاب کا مالک کیوں نہ ہو لیکن اگر وہ اس کے لئے کفایت نہیں کرتا ہو تو زکوٰۃ لے سکتا ہے (۲) شوافع نے زکوٰۃ کے جائز ہونے کے لئے صرف اس ثروت کو معیار نہیں بنایا ہے جو موجود ہے، بلکہ اس کی صلاحیت کو سامنے رکھا ہے کہ جو شخص اپنی جسمانی قوت و صلاحیت کے اعتبار سے کمانے اور کوئی صنعت اختیار کرنے کی قدرت رکھتا ہو، اس کے لئے زکوٰۃ لینی جائز نہ ہوگی ورنہ جائز ہوگی۔ (۳)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بنیادی ضروریات کے سوا کوئی شخص اتنی اشیاء یا جائداد کا مالک ہو، جس کی قیمت نصاب زکوٰۃ (ساڑھے باون تولہ چاندی) کو پہنچ جائے تو اس کے لئے زکوٰۃ لینی جائز نہیں اور نہ ہی اس پر زکوٰۃ واجب ہے — چوں کہ قرآن نے اس کے لئے فقر و احتیاج کو اساس بنایا ہے نہ کسی خاص مقدار یا صحت جسمانی کو، غور کیجئے کہ حضور ﷺ نے فرمایا زکوٰۃ ''اغنیاء'' سے لی جائے اور فقراء میں تقسیم کی جائے، گویا آپ ﷺ نے زکوٰۃ دینے اور لینے والے دو ہی طبقے مقرر فرمائے اور ایک کو ''غنی'' اور دوسرے کو فقیر قرار دیا۔ پس جو نصاب زکوٰۃ کا مالک ہو وہ غنی ہے اور جو اس کا مالک نہ ہو وہ فقیر ہے اور زکوٰۃ کا حق دار۔ (۴)

کچھ اہم ضروری مسائل

اس سلسلے میں جو تفصیلات فقہاء نے ذکر کی ہیں ان میں سے منتخب مسائل کا ذکر مناسب ہوگا۔

☆ کسی شخص کے پاس کرایہ کی دوکانات و مکانات ہوں لیکن ان کا کرایہ اس کے اور اس کے اہل و عیال کی ضروریات کے لئے ناکافی ہو تو اس شخص کے لئے زکوٰۃ لینی جائز ہوگی۔ یہ امام محمدؒ سے منقول ہے۔ (۵)

☆ اسی طرح باغات یا کھیتیاں ہوں اور ان کی پیداوار گو دو سو درہم کی قیمت کی ہو مگر وہ پورے سال کی ضرورت ہی کے لائق ہوں، تو زکوٰۃ لینی جائز ہے۔ (۶)

☆ دوسرے کے ذمہ دین ہو، لیکن ادائیگی کے لئے مہلت

---

(۱) یہی حکم اتنے روپیوں کا ہوگا جس سے مذکورہ مقدار میں چاندی خریدی جا سکے۔　(۲) المغنی ۲/۶۶۷
(۳) تفسیر قرطبی ۸/۱۷۲　(۴) احکام القرآن للجصاص ۳/۱۲۹　(۵) بدائع الصنائع ۲/۴۸
(۶) حوالۂ سابق

مقرر ہو، جو ابھی دور ہو اور اسے اپنی ضروریات خورد و نوش وغیرہ کے لئے رقم مطلوب ہو تو وہ شخص زکوٰۃ لے سکتا ہے، اسی طرح دین تو ابھی ادا ہونا چاہئے لیکن مقروض دین لینے سے انکار کرتا ہو یا اس موقف میں نہیں ہے کہ دین ادا کرے تو ایسی صورت میں بھی اس کے لئے زکوٰۃ لینی جائز ہوگی۔(۱)

☆ شوہر کے ذمہ عورت کا مہر مؤجل ہو اور وہ اپنی گذر اوقات کے لئے ابھی محتاج و ضرورت مند ہو تو ایسی عورت زکوٰۃ لے سکتی ہے۔(۲)

☆ کسی کو حق دار زکوٰۃ سمجھ کر زکوٰۃ دے دی بعد کو معلوم ہوا کہ وہ فقیر ہی نہیں ہے تو بھی زکوٰۃ ادا ہوگئی۔

☆ مستحق زکوٰۃ کے لئے ضروری ہے کہ جس وقت اس کو زکوٰۃ دی جائے، اس وقت وہ محتاج و ضرورت مند ہو، مثلاً کسی شخص نے پیشگی کسی محتاج کو زکوٰۃ کی رقم دے دی اور جب سال پورا ہوا اور اصل میں زکوٰۃ کی ادائیگی کا وقت آیا۔ اس وقت وہ محتاج شخص غنی ہو چکا ہے تو زکوٰۃ ادا ہوگئی۔(۳)

☆ زکوٰۃ کا مال کسی فقیر سے مال دار آدمی خرید کرلے تو صحیح یہی ہے کہ ایسا کرنا جائز ہے اور وہ اس کے لئے جائز ہوگا۔(۴)

☆ فقر و دولت میں نابالغ بچے باپ کے تحت ہیں، اگر باپ کے لئے زکوٰۃ جائز نہ ہو تو ان بچوں کے لئے بھی جائز نہیں، اگر باپ فقیر محتاج ہو اور زکوٰۃ کا حق دار ہو تو نابالغ بچوں کے لئے بھی زکوٰۃ جائز ہوگی، گو ماں غنی ہو۔(۵)

☆ بالغ لڑکوں کے فقیر و مال دار ہونے میں خود ان کا اعتبار ہے، باپ گو مال دار ہو ـــــ لیکن لڑکے خود محتاج ہوں تو زکوٰۃ لے سکتے ہیں۔(۶)

☆ علوم دینیہ کے طلباء گو کمانے پر قادر ہوں، لیکن اگر علمی استفادہ و افادہ کے لئے خود کو فارغ کرلیں تو زکوٰۃ لے سکتے ہیں۔(۷)

☆ فقیر عالم کو زکوٰۃ دینے میں فقیر جاہل کو زکوٰۃ دینے سے زیادہ اجر و ثواب ہے۔(۸)

عاملین

قرآن مجید نے زکوٰۃ کا تیسرا مصرف "عاملین" کو قرار دیا ہے، عاملین سے مراد وہ لوگ ہیں جن کو امام المسلمین نے زکوٰۃ و عشر کی وصولی کے لئے مقرر کیا ہو **الذین نصبهم الامام بجباية الصدقات** (۹) ـــــ یہ عاملین چوں کہ اپنے اوقات غرباء اور اہل حاجت کے لئے زکوٰۃ و صدقات کی وصولی میں مشغول رکھتے ہیں اس لئے اس مال سے جو در اصل فقراء کا حق ہے ان کی بھی کفالت کی جاتی ہے، اگر اس کی اجازت نہ دی جاتی تو زکوٰۃ کی وصولی کا اجتماعی نظام اور حق داروں کے درمیان صحیح طریقہ پر اس کی تقسیم ممکن نہ ہوتی۔

ہاشمی عاملین

بنو ہاشم کو وصولی زکوٰۃ پر مامور کیا جاسکتا ہے، کیوں کہ رسول کریم ﷺ نے اپنے غلام حضرت ابو رافعؓ کو عاملین کی مد

(۱) البحر الرائق ۲/۲۴۰　(۲) حوالۂ سابق　(۳) تاتارخانیہ ۲/۲۶۰
(۴) البحر الرائق ۲/۲۴۵　(۵) حوالۂ سابق　(۶) حوالۂ سابق
(۷) درمختار علی علی الرد ۲/۵۹　(۸) هندیه ۱/۱۸۷　(۹) بدائع الصنائع ۲/۴۴

سے اجرت لے کر زکوٰۃ وصول کرنے کی ممانعت فرمائی تھی (۱) شوافع اور مالکیہ کا خیال ہے کہ وہ زکوٰۃ کی مد سے اپنی اجرت لے سکتے ہیں کہ یہ ان کے حق میں زکوٰۃ نہیں ہے، بلکہ ایک عمل مباح کی اجرت ہے (۲) علامہ ابن نجیم مصریؒ نے لکھا ہے کہ سادات کا بحیثیت "عامل زکوٰۃ" اجرت لینا حرام نہیں ہے، مکروہ ہے (۳) — اور شامیؒ نے اس پر اضافہ کیا ہے کہ یہاں مکروہ سے مکروہ تحریمی مراد ہے۔ (۴)

خیال ہوتا ہے کہ فی زمانہ سادات محصلین زکوٰۃ کو دیگر عطیات کی رقم سے اجرت ادا کی جانی چاہئے اور یہ رقم میسر نہ ہو تو مالکیہ اور شافعیہ کی رائے پر عمل کرتے ہوئے زکوٰۃ کی رقم میں سے بھی اجرت ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ واللہ اعلم

زکوٰۃ کے حساب وتقسیم کا دوسرا عملہ

جیسے عاملین زکوٰۃ وعشر فقراء کے حقوق کے تحفظ کے لئے اپنے آپ کو مشغول رکھتے ہیں اسی طرح زکوٰۃ وعشر کے حساب و کتاب اور اس کی تقسیم وغیرہ کے لئے اور بھی عملہ مطلوب ہوسکتا ہے، عام طور پر فقہاء نے اس مسئلہ سے بحث نہیں کی ہے، لیکن علامہ قرطبیؒ نے اس مسئلہ کو چھیڑا ہے اور لکھا ہے کہ جن عہدوں کا قیام فرض کفایہ ہے جیسے : ساعی، کاتب، تقسیم کنندہ، عشر وصول کرنے والا، وغیرہ، تو ان فرائض کے انجام دینے والوں کے لئے اس کی اجرت لینا جائز ہے (۵) — فی زمانہ ایسے رفاہی اداروں اور دینی درس گاہوں کو بھی اسی زمرہ میں رکھا جاسکتا ہے، جو یہ خدمت انجام دیں، غور کیا جائے تو عاملین میں اپنے وسیع معنی کے اعتبار سے صرف محصلین ہی داخل نہیں ہیں بلکہ زکوٰۃ کی جمع وتقسیم کے تمام ارکان اس میں داخل ہیں۔

متفرق احکام

☆ عامل کو خود صاحب نصاب ہو اور اس طرح زکوٰۃ پانے کا مستحق نہ ہو پھر بھی اس کو زکوٰۃ کی رقم میں سے اس کے وصولی زکوٰۃ کی خدمت کا معاوضہ دیا جاسکتا ہے۔ (۶)

☆ عاملین کی حیثیت چوں کہ فقراء کی طرف سے نائب اور وکیل کی ہوتی ہے، اس لئے اگر زکوٰۃ وصول کرنے کے بعد اس سے ضائع ہوجائے تو زکوٰۃ ادا کرنے والوں کی زکوٰۃ ادا ہوگئی۔ (۷)

☆ جمہور فقہاء کے نزدیک عاملین کے لئے اجرت کی مقدار متعین نہیں ہے اتنی مقدار میں دی جائے کہ اس کے کام کے درمیان اس کے، اس کے بال بچے اور اس کی زیر پرورش دوسرے لوگوں کی ضروریات کے لئے متوسط مقدار کے مطابق کفایت کر جائے (۸) — تاہم پچاس فیصد سے زیادہ اس پر خرچ نہ کیا جائے (۹) امام شافعیؒ کے نزدیک آٹھ مصارف ہونے کی وجہ سے آٹھواں حصہ یعنی بارہ فیصد سے کچھ زیادہ اس پر صرف کیا جاسکتا ہے، اب چوں کہ غلاموں کو آزاد کرانے (فی الرقاب)

---

(۱) ترمذی ۱/۱۴۲ باب ماجاء فی کراهیة الصدقة
(۳) البحرالرائق ۲/۲۴۱　(۴) ردالمحتار ۲/۵۹
(۶) یحل للعامل اخذالعمالة وان کان غنیا ، تاتارخانیه ۲/۲۶۸
(۸) عالمگیری ۱/۱۸۸ ، نیز دیکھئے : الجامع لاحکام القرآن ۸/۱۷۷
(۲) الجامع لاحکام القرآن ۸/۱۷۸
(۵) تفسیر قرطبی ۸/۱۷۸
(۷) البحرالرائق ۲/۲۴۱
(۹) فتح القدیر ۲/۲۰۴ ، تاتارخانیه ۲/۲۶۸

والا مصرف باقی نہیں رہا، اس لئے ساتواں حصہ یعنی ۱۴ فیصد تک بڑھایا جاسکتا ہے۔(۱)

☆ ہندوستان میں جہاں مسلمانوں کے اتفاق و تراضی سے امیر شرعی مقرر ہوا امارت شرعیہ کا نظام قائم ہو اور امیر شرعی نے اپنی طرف سے عمال مقرر کئے ہوں، وہاں تو مسلمانوں پر واجب ہے کہ انھیں عاملوں کو زکوٰۃ حوالہ کردیں(۲) ——— اور جہاں ایسا نظام شرعی موجود نہ ہو، وہاں دینی ادارے اور درس گاہیں زکوٰۃ کے اجتماعی طور پر اکٹھا کرنے اور مستحقین تک پہنچانے کا نظم کرسکتے ہیں، اس لئے کہ دینی مدارس کے طلباء بھی زکوٰۃ کا بہترین مصرف ہیں، وہاں ان اداروں کی طرف سے وصولی زکوٰۃ کا کام کرنے والے جزوی طور پر عاملین ہی کے حکم میں ہیں کہ گو وہ امیر المسلمین کی طرف سے اس کام پر مامور نہیں ہیں لیکن وصولی زکوٰۃ کا حق امیر کو تفویض کرنے سے شریعت کا جو اصل مقصود ہے یعنی اجتماعی طور پر زکوٰۃ کی وصولی و تقسیم کا نظم کرنا، وہ اس طرح پورا ہوتا ہے۔ البتہ ان کو زکوٰۃ حوالہ کرنا واجب نہیں، ان کے متعلق حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحبؒ لکھتے ہیں ''زکوٰۃ کی رقم وصول کرنے والوں کو اسی رقم میں سے اجرت عمل دینے کی گنجائش ہے خواہ وہ غنی ہوں، مگر کسی حال میں ان کی وصول کی ہوئی رقم کے نصف سے زیادہ نہیں دی جائے گی''۔(۳)

مؤلفۃ القلوب

قرآن مجید نے زکوٰۃ کا چوتھا مصرف ''مؤلفۃ القلوب'' کو قرار دیا ہے، مؤلفۃ القلوب سے وہ لوگ مراد ہیں جن کو اسلام سے مانوس کرنا مقصود ہو ——— علماء نے عام طور پر لکھا ہے کہ اس مد کی رقم رسول اللہ ﷺ کے زمانے میں تین طرح کے لوگوں کو دی جاتی تھی، ایک وہ کفار جن کے بارے میں اُمید ہوتی تھی کہ وہ اس طرح کی امداد و اعانت سے اسلام قبول کرلیں گے، دوسرے وہ رؤساء کفر جن کو کچھ دے کر ان کے شر سے بچنا مقصود ہوتا تھا، تیسرے وہ نو مسلم جن کا ایمان ابھی کمزور ہوتا اور اس امداد و اعانت کی وجہ سے ان کو ثابت قدم رکھا جاتا(۴) ——— بعض اہل علم نے تلاش و تتبع سے مؤلفۃ القلوب کی کچھ اور صورتیں بھی ذکر کی ہیں۔(۵)

احناف کا خیال ہے کہ مؤلفۃ القلوب کی یہ تمام صورتیں اب زکوٰۃ کے مصرف کے طور پر باقی نہیں رہیں اور یہ حکم اجماع کے ذریعہ منسوخ ہو چکا۔ حضرت عمر ؓ نے اس مد سے امداد پانے والے بعض حضرات کی مد حضرت ابوبکر ؓ کے زمانہ خلافت میں ہی روک دی تھی اور اس سے صحابہ نے کوئی اختلاف نہیں کیا تھا، پس معلوم ہوا کہ اب یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے(۶) فقہاء شوافع کی رائے میں سخت تعارض ہے، لیکن خود امام شافعیؒ نے ''کتاب الام'' میں جو صراحت کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مؤلفۃ القلوب کے اس مصرف میں صرف نو مسلموں کو

---

(۱) فتح القدیر ۲/۲۰۴، بدائع الصنائع ۲/۴۴
(۲) کتاب العشر والزکوٰۃ دیکھی جائے
(۳) کفایت المفتی ۴/۲۶۹ جواب : ۳۳۱
(۴) فتح القدیر ۲/۲۰۰، تاتارخانیہ ۲/۲۶۹
(۵) تفصیل کے لئے دیکھئے : شرح مہذب ۶/۹۹-۱۹۸
(۶) دیکھئے : بدائع الصنائع ۲/۴۵

رکھتے ہیں، غیر مسلموں کو نہیں (۱) — امام مالکؒ کا قول مشہور تو یہی ہے کہ اسلام کے غلبۂ وظہور کے بعد مؤلفۃ القلوب کا مد باقی نہیں رہا، لیکن فقہاء مالکیہ میں سے قاضی عبدالوہابؒ اور ابن عربیؒ نے بوقت ضرورت اس مد سے ایسے لوگوں کو عطیات دینے کی اجازت دی ہے (۲) — فقہاء حنابلہ کے نزدیک مؤلفۃ القلوب کی مد باقی ہے اور بوقت ضرورت اس سے فائدہ اُٹھایا جاسکتا ہے۔ (۳)

بعض محققین نے احناف کے نقطۂ نظر کو یہ کہتے ہوئے تسلیم نہیں کیا ہے کہ اجماع کو حکم قرآنی کے لئے ناسخ قرار دینا اکثر علماء اُصول کے نزدیک صحیح نہیں (۴) نیز یہ بات کہ صحابہ نے اس کے منسوخ ہونے پر اجماع کرلیا تھا، ایسا دعویٰ ہے جس کو ثابت کرنا آسان نہیں — حضرت شاہ ولی اللہ صاحبؒ کا رجحان بھی غالباً اس مد کے باقی رہنے کی طرف ہے، مصارف زکوٰۃ کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں :

> تیسرا مصرف یہ ہے کہ مال زکوٰۃ غیر مسلموں کی طرف سے مسلمانوں پر متوقع فتنوں یا خود مسلمانوں میں پیدا شدہ فتنوں کو دُور کرنے کے لئے صرف کیا جائے اور یہ اس طرح ہوتا ہے کہ کسی ضعیف الاسلام کی مدد کی جائے، جس کے کافروں سے تعلقات ہوتے ہیں یا کوئی کافر فریب دینا چاہتا ہے تو اس کو مال دے کر روک دیا جاتا ہے، ان سب کو ''مؤلفۃ القلوب'' کا لفظ شامل ہے۔ (۵)

دراصل جن حضرات نے مؤلفۃ القلوب کے مد کو باقی مانا ہے، ان کے پیش نظر یہ بات ہے کہ زکوٰۃ دوہرے مقاصد کے لئے فرض کی گئی ہے، غرباء کی مدد کے لئے اور دعوت واشاعت اسلام نیز حفاظت دین کے لئے، ''فی سبیل اللہ'' کا مصرف جس سے مراد جمہور فقہاء کے یہاں ''مجاہدین اسلام'' ہیں، کا مقصود سوائے غلبۂ اسلام کے اور کیا ہے؟ — اور یہ دونوں ضرورتیں اب بھی باقی ہیں اور قیامت تک باقی رہیں گی، اس لئے ان کو باقی رہنا چاہئے، ہاں ممکن ہے کہ بعض خاص حالات میں اس مد کی ضرورت باقی نہ رہے، جیسے فی زمانہ غلاموں کی مد والا مد موجود نہیں، یہ عارضی حالات کسی حکم کے مستقل طور پر منسوخ ہوجانے کی دلیل نہیں بن سکتے۔

غلام کی آزادی

قرآن میں ایک مصرف غلاموں کو آزادی دلانا بھی ہے لیکن اب نہ غلام ہیں اور نہ ان کی آزادی کا مسئلہ، اس لئے اس مد کی تفصیل ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔

غارمین

زکوٰۃ کا چھٹا مصرف قرآن مجید کی زبان میں ''غارمین'' ہیں۔ ''غارم'' کا لفظ ''مقروض'' اور ''قرض دہندہ'' دونوں ہی معنوں میں آتا ہے۔ قرض دہندہ کے معنی ہوں تو مراد یہ ہوگی کہ ایسا شخص جس کے دوسروں کے ذمہ قرضہ جات ہوں لیکن وہ ان کو وصول کرنے پر قادر نہ ہو اور نصاب زکوٰۃ ابھی اس کے قبضہ میں بھی نہ ہو، ایسا شخص زکوٰۃ لے سکتا ہے (۶) — اور اگر مقروض

(۱) کتاب الام ۶۱/۲ (۲) الجامع لاحکام القرآن ۱۸۱/۸ (۳) المغنی ۲۸۰/۲
(۴) عنایہ مع الفتح ۲۰۱/۲ (۵) حجۃ اللہ البالغہ مع ترجمۃ ۱۰۵/۲ (۶) فتح القدیر ۲۰۴/۲

مراد ہوں جیسا کہ عام طور پر اہل علم نے لکھا ہے تو مقصود یہ ہے کہ ایک شخص گو صاحب نصاب ہو لیکن اس پر لوگوں کے قرض اتنے ہوں کہ ان کو ادا کرے تو صاحب نصاب باقی نہ رہے، ایسے شخص کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے (۱) اور عام فقراء کے مقابلہ ایسے شخص کو زکوٰۃ دینی زیادہ بہتر ہے (۲) —— فقہاء شوافع نے بھی مقروضوں کو زکوٰۃ دینے کی اجازت دی ہے لیکن تین شرطوں کے ساتھ، ایک یہ کہ قرض فوراً قابل ادائیگی ہو، دوسرے یہ کہ کسی مباح مقصد یا دینی اغراض کے لئے لیا گیا ہو، تیسرے اس کے بغیر اداء قرض پر قادر نہ ہو (۳) مالکیہ بھی مقروض کو ''غارمین'' کی صف میں رکھتے ہیں اور اس میں خود ادائیگی کی صلاحیت نہ ہو تو زکوٰۃ سے مدد کرنے کی اجازت دیتے ہیں، قرطبیؒ نے اس پر حضرت ابوسعید خدری ﷜ کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے کہ حضور ﷺ کے زمانہ میں ایک شخص کے خرید کئے ہوئے پھل آفت کے شکار ہو گئے اور اس پر دین بہت بڑھ گیا، چنانچہ حضور ﷺ نے ان پر صدقہ کرنے کا حکم فرمایا (۴) — تاہم ان توضیحات سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ غریب اور نصاب زکوٰۃ سے محروم مقروضوں کی اس مد سے مدد نہ کی جائے گی وہ تو بہ درجہ اولیٰ اس کے حق دار ہیں۔

لیکن فقہاء شوافع کے ہاں اس کے اصل مصداق وہ لوگ ہیں جو دو مسلمانوں کے درمیان اصلاح اور رفع نزاع کے لئے خود کوئی مالی ذمہ داری قبول کرلیں۔ ایسے شخص کے بارے میں ان کے نزدیک فتویٰ اس پر ہے کہ گو وہ غنی ہو پھر بھی اس ذمہ داری سے سبکدوش ہونے کے لئے زکوٰۃ کی مد سے اس کو دیا جاسکتا ہے (۵) یہی رائے مالکیہ اور حنابلہ کی بھی ہے کہ مالدار و غنی شخص کو بھی اس مد سے دیا جاسکتا ہے۔ عہد نبوی ﷺ میں حضرت قبیصہ بن مخارق نے ایک ایسی ہی ذمہ داری قبول کی تھی، آپ ﷺ نے ان سے فرمایا کہ ہمارے پاس صدقہ آجائے، تو اس میں سے تمہارے لئے حکم دیں گے۔ پھر ارشاد فرمایا کہ سوال تین ہی آدمیوں کے لئے جائز ہے۔ ان میں سے ایک ایسے شخص کا ذکر فرمایا جو اس طرح کی ذمہ داری قبول کرلے رجل تحمل حمالته۔ (۶)

احناف کے ہاں وہ مالی ذمہ داریاں، جو حقوق اللہ میں ہیں، جیسے کفارات وغیرہ، نیز مردہ کے ذمہ واجب الاداء دیون کی ادائیگی کے لئے زکوٰۃ کی رقم استعمال نہیں کی جائے گی۔ مالکیہ کے ہاں ہر طرح کے دیون و واجبات اس مد سے ادا کئے جائیں گے۔ (۷)

فی سبیل اللہ

قرآن مجید نے زکوٰۃ کے ساتویں مصرف کی حیثیت سے ''فی سبیل اللہ'' کا ذکر کیا ہے، اس مصرف کی مراد کی بابت فقہاء کے نقاط نظر میں ایک گونہ اختلاف ہے، اکثر فقہاء کا خیال ہے کہ اس سے جہاد میں حصہ لینے والے مجاہدین مراد ہیں، البتہ اس کی تفصیل میں قدرے اختلاف ہے۔

(۱) احکام القرآن ۳/۱۲۷ (۲) تاتارخانیہ ۲/۲۷۰ (۳) شرح مہذب ۶/۲۰۷
(۴) الجامع لاحکام القرآن ۸/۱۸۴ (۵) شرح مہذب ۶/۲۰۷ (۶) الجامع لاحکام القرآن ۸/۱۸۴
(۷) حوالۂ سابق

احناف کے یہاں صرف وہ مجاہدین زکوٰۃ کے حق دار ہوں گے جو "فقراء" ہوں، اگر وہ صاحب ثروت ہوں تو ان کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی، کیوں کہ آپ ﷺ نے فرمایا : **لا تحل الزکوٰۃ لغنی و لا لذی مرۃ سوی** (۱) ـــــ امام محمدؒ نے اس کا مصداق اس شخص کو قرار دیا ہے جس پر پہلے حج فرض ہو چکا ہے اور اب وہ حج ادا کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا (۲) فتاویٰ ظہیریہ میں علوم دینیہ کے طلبا کو "فی سبیل اللہ" کا مصداق قرار دیا گیا ہے (۳) اور شامی نے "شرنبلالیہ" سے اس توجیہ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ یہ وسیع تفسیر ہے۔ **فالتفسیر بطالب العلم وجیہ خصوصا .** (۴)

مالکیہ کے یہاں مجاہدین پر صرف کرنے کے علاوہ دوسرے وسائل جہاد یعنی آلات وغیرہ کی تیاری میں بھی اس مد سے خرچ کیا جاسکتا ہے (۵) شوافع کے یہاں جن مجاہدین کا حکومت کی طرف سے وظیفہ مقرر نہ ہو، صرف انھیں کو اس مد سے دیا جاسکتا ہے۔ ان حضرات کا خیال ہے کہ اس مصرف کا مقصد فقراء کی حاجت پوری کرنا نہیں بلکہ اعلاء کلمۃ اللہ ہے، اس لئے مال دار و اغنیاء مجاہدین کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔

عام رفاہی کاموں جیسے : مساجد، پلوں، مسافر خانوں اور سڑکوں وغیرہ کی تعمیر، تجہیز و تکفین، مہمان نوازی وغیرہ میں زکوٰۃ کا مال خرچ نہیں کیا جاسکتا، اس پر ائمہ اربعہ متفق ہیں (۶) ـــــ بعض متاخرین اور معاصرین نے اس مد میں اتنی توسیع پیدا کردی ہے کہ تمام ہی کار خیر کو اس مد میں داخل کردیا ہے۔ لیکن روایات اور سلف صالحین کی عام روش جس کو قرآن مجید "سبیل المومنین" قرار دیتا ہے، اس سے مطابقت نہیں رکھتی۔

مسافرین

زکوٰۃ کا ایک مصرف "مسافرین" بھی ہیں۔ گو وہ فی نفسہ صاحب ثروت ہوں، لیکن اگر حالت سفر میں محتاج ہو جائے تو زکوٰۃ لے سکتا ہے (۷) اس حالت میں بھی بہتر تو یہی ہے کہ خود محنت کر کے کمائے، یا قرض مل سکے تو قرض حاصل کرلے، لیکن زکوٰۃ لے لے تو حرج نہیں (۸) ـــــ البتہ ضرورت کے بہ قدر ہی لینا چاہئے (۹) تاہم اگر سفر پورا ہونے کے بعد زکوٰۃ کی کچھ رقم بچ رہی تو باقی ماندہ رقم کو صدقہ کرنا ضروری نہیں۔ (۱۰)

فقہاء نے ان لوگوں کو بھی مسافر ہی کے حکم میں رکھا ہے جو اپنے ہی وطن میں موجود ہوں لیکن ان کے مال تک ان کی رسائی نہ ہو۔ (۱۱)

بنو ہاشم و سادات اور زکوٰۃ

مختلف روایتیں موجود ہیں جن میں آپ ﷺ نے اہل بیت کے لئے صدقہ کو حرام قرار دیا ہے، حضرت ابو ہریرہ ؓ سے مروی ہے کہ حضرت حسن ؓ نے زکوٰۃ کی کھجور منہ میں رکھ لی تو آپ ﷺ نے اگلوا دیا اور ارشاد فرمایا کہ ہم لوگوں کے

---

(۱) ترمذی ۸۲/۱　(۲) البحر الرائق ۲۴۲/۲　(۳) تاتارخانیہ ۲۷۰/۲ ، البحر الرائق ۲۴۲/۲
(۴) ردالمحتار ۶۱/۲　(۵) الجامع لاحکام القرآن ۱۸۶/۸
(۶) المغنی ۲۸۰/۲ ، درمختار علی ھامش الرد ۶۴/۲　(۷) اتحاف علی الاحیاء ۲۵۰/۴
(۸) تاتارخانیہ ۲۷۱/۲　(۹) البحر الرائق ۲۴۳/۲　(۱۰) ردالمحتار ۶۳/۲
(۱۱) دیکھئے : البحر الرائق ۲۴۳/۲ ، ردالمحتار ۶۳/۲

لئے صدقہ کی چیزیں روا نہیں (۱) ـــــــ حضرت عبداللہ ابن عباس ﷺ نے عامل زکوٰۃ کی حیثیت سے اموال زکوٰۃ سے خدمت کا عوض لینا چاہا تو آپ ﷺ نے دینے سے انکار فرمادیا، ماکنت لاستعملک علی ذنوب المسلمین (۲) یہاں تک کہ آپ ﷺ نے بنو ہاشم کے موالی کے لئے بھی زکوٰۃ کو روا نہیں رکھا۔ (۳)

بنو ہاشم و سادات میں جن لوگوں پر زکوٰۃ حرام ہے وہ پانچوں خاندان آل علی ؓ، آل عباس ؓ، آل جعفر ؓ، آل عقیل ؓ اور آل حارث بن عبدالمطلب ؓ ہیں۔

صدقات نافلہ اور صدقات واجبہ

صدقات نافلہ کے بارے میں فقہاء کا عام رجحان یہی ہے کہ دوسرے لوگوں کی طرح بنو ہاشم بھی فائدہ اُٹھا سکتے ہیں (۴) لیکن صدقات واجبہ اور زکوٰۃ فی زمانہ بنو ہاشم کو دینا جائز ہے یا نہیں؟ ـــ امام مالک کا مشہور قول (۵) شوافع کا معروف و مفتی بہ قول اور حنابلہ کی صحیح رائے یہ ہے کہ بنو ہاشم کے لئے زکوٰۃ لینا جائز نہیں۔ لیکن فقہاء مالکیہ میں ابہریؒ (۶) ابن حجرؒ کے بیان کے مطابق بعض شوافع (۷) اور حنابلہ میں امام ابن تیمیہؒ (۸) ـــــ جیسے فقیہ سے صراحت ملتی ہے کہ جب کہ خمس مخصوص مد باقی نہیں رہ گئی ہو تو سادات کے لئے زکوٰۃ لینی جائز ہوگی۔

امام طحاویؒ نے امام ابوحنیفہؒ کا مسلک نقل کیا ہے کہ بنی ہاشم پر ہر طرح کے صدقات دینے میں کوئی مضائقہ نہیں، چوں کہ خمس میں ذوی القربی کا حصہ رکھا گیا تھا، جب یہ اس حصہ سے محروم ہوگئے اور آپ ﷺ کی وفات کے بعد یہ حصہ بھی دوسروں کی طرف منتقل ہوگیا تو اس کی وجہ سے زکوٰۃ و صدقات جو ان پر حرام تھے، حرام باقی نہ رہے (۹) ـــ چوں کہ فی زمانہ دوسروں کے سامنے دست سوال دراز کرنے کی ذلت (جو سادات کے لئے حرمت زکوٰۃ کا بنیادی مقصد ہے) سے بچانے کے لئے سادات کے لئے زکوٰۃ کی اجازت اب ایک ضرورت بن گئی ہے اور ضرورت کی بناء پر قول ضعیف پر بھی فتویٰ دیا جاسکتا ہے، جیسا کہ فقہاء کی صراحتیں اس سلسلے میں موجود ہیں، لہٰذا اب سادات کو اس سے محروم رکھنا قرین انصاف نہ ہوگا ـــــ ھذا ماعندی واللہ اعلم بالصواب۔ (۱۰)

نسبی یا ازدواجی قرابت

یہ بات بھی ضروری ہے کہ زکوٰۃ دینے والے اور زکوٰۃ لینے والے کے درمیان ایسا رشتہ نہ ہو کہ مملوکہ اشیاء کے منافع میں وہ شریک رہتے ہوں، چنانچہ والدین اور پورا آبائی سلسلہ اولاد اور اس کے ذریعہ پورا ذیلی سلسلہ نیز زوجین کو زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی (۱۱) البتہ اس میں اختلاف ہے کہ بیوی شوہر کو زکوٰۃ دے سکتی ہے یا نہیں؟ احناف کے نزدیک نہیں دے سکتی ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک دے سکتی ہے، یہی رائے مالکیہ، شوافع وغیرہ کے

---

(۱) مسلم ۳۴۳/۱ (۲) کنز العمال ۳۰۹/۴ (۳) ترمذی ۸۷/۱ بسند صحیح
(۴) الجامع لاحکام القرآن ۱۹۱/۸ (۵) حوالۂ سابق (۶) فتح الباری ۳۵۴/۳
(۷) حوالۂ سابق (۸) فتاویٰ شیخ الاسلام ۴۵۶/۴ (۹) طحاوی ۳۰۱/۱
(۱۰) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: عبادات اور چند اہم جدید مسائل، مقالہ: "بنوهاشم و سادات اور زکوۃ و صدقات"
(۱۱) بدائع الصنائع ۴۹/۲، نیز دیکھئے: شرح مہذب ۲۲۹/۶، المغنی ۲۶۹/۲

علاوہ خود امام ابوحنیفہؒ کے دونوں تلامذہ قاضی ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کی بھی ہے۔(۱)

جن مستحقین کو زکوٰۃ دینی بہتر ہے!

کچھ لوگ ہیں جن کو شریعت نے اس باب میں زیادہ حق دار سمجھا ہے، اس سلسلہ میں بنیادی اُصول تو یہ ہے کہ جو زیادہ ضرورت مند ہو، وہ زکوٰۃ کا زیادہ استحقاق رکھتا ہے، اس کے علاوہ دوسرے قرابت داروں کو جن کے لئے زکوٰۃ لینی جائز ہے ان کو زکوٰۃ دینا زیادہ بہتر ہے اور اس میں ثواب بھی زیادہ ہے جیسے بھائی، بہن، چچا، پھوپھی، خالہ، ماموں وغیرہ، بلکہ فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ رشتہ دار اگر کہیں دوسری جگہ رہتے ہوں تو اپنے اہل شہر کے مقابلہ دوسرے شہر میں رہنے والے رشتہ دار کو زکوٰۃ دی جائے کہ ان کو زکوٰۃ دینے میں دوہرا ثواب ہے، زکوٰۃ بھی ادا ہوگی اور صلہ رحمی کا حق بھی ادا ہوگا(۲) ــــــ یہ بات بھی بہتر ہے کہ زکوٰۃ دینے میں اہل شہر کو مقدم رکھا جائے، ہاں اگر دوسری جگہ زیادہ محتاج لوگ ہوں یا کوئی زیادہ اہم مصرف ہو یا اقرباء ہوں تو دوسرے شہر میں زکوٰۃ بھیجنے میں قباحت نہیں بلکہ زیادہ بہتر ہے(۳) ہمارے زمانہ میں دینی مدارس اور دینی اداروں، مدرسوں، تنظیموں اور تحریکات کو جو زکوٰۃ بھیجی جاتی ہے وہ اسی قبیل سے ہے۔

اس پر بھی فقہاء کا قریب قریب اتفاق ہے کہ محتاج علماء، علوم دینیہ کے طلباء، صوفیہ وزہاد اور دینی کام کرنے والوں کی زکوٰۃ سے مدد کرنا زیادہ ثواب کا باعث ہے۔(۴)

زکوٰۃ کی کتنی مقدار دی جائے؟

مستحب طریقہ یہ ہے کہ دو دو چار چار روپے تقسیم کرنے کے بجائے ایک شخص کو اتنی مقدار میں زکوٰۃ دی جائے کہ اسے دست سوال دراز نہ کرنا پڑے(۵) اگر مقروض ہو تو قرض ادا ہو جائے، مسافر ہو تو منزل تک پہنچ جائے، مجاہد ہو تو جہاد کے لئے کافی ہو جائے(۶) ــــــ فقراء و مساکین کے تعلق سے امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اور بعض دیگر فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ انھیں ایک نصاب زکوٰۃ (یعنی ۶۱۲،۳۵ گرام چاندی کے بقدر) سے کم مقدار میں زکوٰۃ دی جا سکتی ہے، اس سے زیادہ نہیں(۷) ـــ امام ابوحنیفہؒ کے ہاں بھی اتنی مقدار میں زکوٰۃ دینی کہ شرعاً وہ ''غنی'' شمار ہو، مکروہ ہے، لیکن ایک ساتھ ادا کی جائے تو زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے(۸) نیز اگر وہ شخص صاحب عیال ہو اور اپنے زیر پرورش لوگوں پر اس زکوٰۃ کو تقسیم کردے تو فی کس ایک نصاب سے کم پڑے، تو اس میں کراہت بھی نہیں۔(۹)

یہاں یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ بعض دفعہ ایسی ضرورتیں پیش آجاتی ہیں کہ ایک نصاب سے کم مقدار اس کو پورا نہیں کر سکتی۔ مثلاً کسی سنگین مرض کا آپریشن یا لڑکی کی شادی وغیرہ، ایسے مواقع پر ایک سے زیادہ نصاب دینے میں بھی حرج

---

(۱) تاتارخانیہ ۲/۲۷۷ الجامع لاحکام القرآن ۸/۱۹۰ (۲) درمختار ۲/۹۸

(۳) تاتارخانیہ ۲/۲۸۴ ، شوافع کے ہاں تو اہل شہر ہی میں زکوٰۃ کی تقسیم واجب ہے دیکھئے : شرح مہذب ۶/۲۲-۲۱

(۴) ردالمحتار ۲/۶۹ (۵) البحرالرائق ۲/۲۳۹ (۶) المغنی ۲/۲۸۴

(۷) حوالۂ سابق (۸) البحرالرائق ۲/۲۳۹ (۹) ردالمحتار ۳/۳۰۳

نہیں، اس لئے کہ شریعت کا اصل منشاء ضروریات انسانی کی تکمیل ہے اور یہاں ضرورت کی تکمیل بغیر اس کے ممکن نہیں۔ (۱)

تملیک ضروری ہے

مصارف زکوٰۃ کا ذکر کرتے ہوئے چوں کہ قرآن مجید نے حرف "لام" استعمال کیا ہے کہ انما الصدقات للفقراء الـخ اور عام طور پر فقہاء ومفسرین نے یہاں "لام" کو تملیک کے معنی میں رکھا ہے، اس لئے علماء کی رائے ہے کہ فقراء اور مساکین وغیرہ پر زکوٰۃ کی جو بھی رقوم خرچ کی جائیں وہ اس طرح کہ ان کو مالک بنادیا جائے، ایسی تمام صورتیں جن میں مالک بنانے کی کیفیت نہ ہو یا جس مصرف میں رقم خرچ کی جارہی ہے، اس میں مالک بننے کی صلاحیت ہی نہ ہو تو زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی، چنانچہ مسجد اور پلوں کی تعمیر، سڑکوں کی مرمت، نہر و آب رسانی کے نظم اور اس طرح کی دوسری چیزوں میں بھی زکوٰۃ صرف نہیں کی جاسکتی۔ (۲)

زکوٰۃ کی رقم سے غلہ خرید کر فقراء کے حوالہ کردیا جائے یا کھانا بنا کر ان کے درمیان تقسیم کردیا جائے تو یہ بھی کافی ہے، لیکن اگر جمع کر کے ان کو کھانا کھلا دیا گیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی اس لئے کہ فقہی اعتبار سے یہ اباحت ہے نہ کہ تملیک، اور زکوٰۃ ادا ہونے کے لئے تملیک ضروری ہے یشترط ان یکون الصرف تملیکا لااباحة. (۳)

حیلۂ تملیک اور فی زمانہ اس کی اہمیت

زکوٰۃ کے مصارف پر ایک نظر ڈالنے سے صاف اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے بنیادی مقاصد "حاجت مندوں کی ضروریات کی تکمیل اور اسلام کی سربلندی" ہیں، آج اسلام کی سربلندی کے لئے جو وسائل مطلوب ہیں، وہ ماضی سے بالکل مختلف نوعیت کے ہیں، لہٰذا اگر کہیں ایسے ضروری مدات موجود ہوں جو دینی اور قومی ضروریات کے اعتبار سے خاص اہمیت کے حامل ہوں، تو ایک شرعی دینی ضرورت کی تکمیل کے لئے اس میں کوئی قباحت نہیں کہ بالواسطہ طور پر زکوٰۃ کی رقم اس مد میں صرف کی جائے اسی کو "حیلۂ تملیک" کہا جاتا ہے، بعض اوقات لوگ حیلہ کے نام سے گھبراتے ہیں حالاں کہ "حیلہ" محض حسن تدبیر کا نام ہے جو اپنے مواقع استعمال کے اعتبار سے کبھی قابل تعریف اور مزاج شریعت کے عین مطابق ہوتا ہے اور کبھی نفسانی اور غیر اسلامی جذبات کے تحت ناپسندیدہ، مزاج شریعت کے مغائر اور اللہ کو دھوکہ دینے کی کوشش کے مترادف ہوتا ہے۔

البتہ یہ ضرور ہے کہ حیلۂ تملیک کا سہارا بدرجہ مجبوری لینا چاہئے۔ دینی مدارس میں جو رقوم صرف ہوتی ہیں ان میں حیلۂ تملیک سے بہ سہولت بچا جاسکتا ہے۔ مہتمم، سفراء اور منتظمین کی تنخواہیں تو اس لئے دی جاسکتی ہیں کہ فقہاء نے "عاملین" میں زکوٰۃ کی وصولی وتقسیم کرنے والوں اور نظم ونسق انجام دینے والوں کو بھی شامل رکھا ہے۔ طلباء کو جو کھانے دیئے جاتے ہیں اگر وہ تقسیم کر کے طلباء کو مالک بنا دیا جائے تو اس سے بھی زکوٰۃ ادا ہوگی۔ ضروریات کے لئے جو وظائف دیئے جاتے ہیں، اس

---

(۱) مفسر قرطبی نے خود متاخرین حنفیہ سے اس طرح کی بات نقل کی ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے : تفسیر قرطبی ۱۹۱/۸

(۲) مجمع الانہر ۲۲۲/۱ ، ھدایہ مع الفتح ۲۰۷/۲

(۳) درمختار علی ھامش الرد ۸۵/۲

میں بھی تملیک پائی جاتی ہے اور زکوٰۃ ادا ہوجاتی ہے۔ رہ گئی اساتذہ کی تنخواہیں اور دوسری مدات تو اگر طلباء کو تعلیمی وظائف کی رقم دی جائے اور ان سے فیس وصول کرلی جائے تو اب حیلۂ تملیک کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

زکوٰۃ کا اجتماعی نظام

'اجتماعیت' اسلام کی تمام عبادات اور معاملات کی روح ہے، نماز گھر کے گوشۂ تنہائی میں بھی ادا ہوسکتی تھی، مگر فرائض پنجگانہ کے لئے مسجد میں جماعت کو واجب قرار دیا گیا اور جمعہ و عیدین میں ایک وسیع تر اجتماع کی صورت پیدا کی گئی۔ روزے مختلف علاقوں کے لوگ الگ الگ مہینوں میں رکھ سکتے تھے۔ لیکن سال کا ایک خاص مہینہ مقرر کیا گیا کہ مسلمانان عالم خاص انہی دنوں میں روزے رکھیں —— اسلام کی یہی شان اجتماعیت زکوٰۃ میں بھی کارفرما ہے، کہ اس نے زکوٰۃ کی جمع و تقسیم کا اجتماعی نظام قائم کیا اور اسلامی حکومت کو اس بات کا حق دار قرار دیا کہ وہ مال داروں سے زکوٰۃ وصول کرے اور حق داروں میں تقسیم کرے، کتاب و سنت کی نصوص، خلافت راشدہ کا معمول اور فقہاء اُمت کی تصریحات قدم قدم پر اس کی شہادت دیتی ہیں، قرآن مجید نے آپ ﷺ کو وصولی زکوٰۃ کا حق دیا اور فرمایا :

خذمن اموالھم صدقة تطھرھم وتزکیھم بھا وصلّ علیھم ان صلوٰتک سکن لھم .

(توبۃ : ۱۰۳)

ان کے مالوں سے زکوٰۃ وصول کیجئے کہ یہ ان کو پاک کرے گی اور ان کا تزکیہ ہوگا۔ نیز ان کے لئے دُعاء فرمایئے کہ آپ کی دُعاء ان کے لئے سامان سکون ہے۔

چنانچہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں یہی معمول رہا۔ آپ ﷺ ملک کے مختلف حصوں میں اپنے عمال کو روانہ فرماتے جو زکوٰۃ وصول کیا کرتے، حضرت معاذ ؓ کو یمن بھیجا تو ان کو بھی تلقین کی کہ چوں کہ وہ آپ ﷺ کی طرف سے ''یمن'' کے والی ہیں اس لئے زکوٰۃ وصول کریں اور حق داروں میں تقسیم کریں (۱) آپ ﷺ کے بعد عہد صحابہ میں بھی اس پر عمل رہا، بلکہ حضرت ابوبکر ؓ کے عہد میں جب بعض لوگوں نے خلیفہ کو زکوٰۃ حوالہ کرنے سے انکار کیا تو آپ ؓ نے ان سے جہاد فرمایا، اس سے استدلال کرتے ہوئے علامہ ماوردیؒ نے ان لوگوں سے جہاد کرنے کی اجازت دی ہے جو اسلامی حکومت کو زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کریں (۲) کاسانیؒ نے لکھا ہے کہ حضرت ابوبکر وعمر اور عثمان وعلی ؓ سے آج تک زکوٰۃ کا یہی اجتماعی نظام قائم ہے۔ (۳)

اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ

البتہ فقہاء نے حکومت اسلامی کی طرف سے زکوٰۃ کی وصولی کے سلسلے میں اموال زکوٰۃ کی دو قسمیں کی ہیں : اموال ظاہرہ اور اموال باطنہ، ''اموال ظاہرہ'' وہ اموال ہیں جن کا اخفاء ممکن نہ ہو، جیسے : کھیتیاں، پھل، مویشی۔ ''اموال باطنہ'' وہ ہیں جن کو چھپایا جانا ممکن ہو جیسے : سونا، چاندی اور اموال

---

(۱) ابن ماجہ عن ابن عباس ۱/۱۲۷ باب فرض الزکوٰۃ
(۲) الاحکام السلطانیہ ۱۱۳ الباب الحادی عشر
(۳) بدائع الصنائع ۲/۳۵

تجارت (۱) ـــــ تاہم ان اموال باطنہ کا بھی کسی صورت اظہار ہوجائے جیسے تجار مال تجارت کی حیثیت سے ان کو لے کر گذریں اور زکوٰۃ وخراج وصول کرنے والے "عاشر" پر سے گذر ہوجائے تو اب یہ بھی "اموال ظاہرہ" کے درجہ میں ہوں گے۔

رسول اللہ ﷺ، حضرت ابوبکر ؓ، حضرت عمر ؓ اور حضرت عثمان ؓ اپنی خلافت کے ابتدائی زمانہ میں ان دونوں طرح کے اموال کی زکوٰۃ وصول کرنے کا حکم دیتے تھے (۲) چنانچہ حضرت عمر ؓ نے اپنے عامل حضرت ابوموسیٰ اشعری ؓ کو لکھ کر ہدایت فرمائی کہ مال تجارت کی زکوٰۃ بھی وصول کریں اور اس کی شرح دوسو درہم پر پانچ درہم ہو (۳) ـــــ عہد عثانی میں جب بیت المال میں مال کی کثرت ہوگئی، اموال باطنہ کی تفتیش وتحقیق میں دقت ہونے لگی اور لوگوں کو پریشانی ہونے لگی تو حضرت عثمان ؓ نے اموال باطنہ کی زکوٰۃ کی ادائیگی خود اصحاب مال کو تفویض کردی۔ (۴)

لیکن سوال یہ ہے کہ حضرت عثمان غنی ؓ کے اس عمل سے اب اموال باطنہ کی وصولی کا حق امیر کو رہا یا نہیں رہا اور خود ان اصحاب مال کو بطور خود اپنی زکوٰۃ ادا کرنی چاہئے یا امیر کے حوالے کرنی چاہئے؟ ـــ اس سلسلہ میں دل جس رائے پر مطمئن ہوتا ہے وہ یہی ہے کہ "اموال باطنہ" کی زکوٰۃ بھی اُصولی طور پر "امیر" ہی کا حق ہے، کیوں کہ قرآن مجید نے بلا کسی تفریق کے مطلق آپ ﷺ کو زکوٰۃ وصول کرنے کا حق دیا ہے اور بقول امام طحاوی، امام ابوحنیفہؒ، ابویوسفؒ اور محمدؒ کی یہی رائے ہے (۵) ہاں حضرت عثمان غنی ؓ کے عمل سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر خود "امیر" اصحاب مال کو یہ حق تفویض کردے کہ وہ خود زکوٰۃ ادا کرلیں، تو ایسی صورت میں ان کو خود ہی زکوٰۃ ادا کرلینی چاہئے

البتہ اموال باطنہ کی زکوٰۃ کے لئے امیر حکم دینے پر اکتفا کرے گا، جو لوگ اپنی زکوٰۃ لاکر دیں قبول کرلے گا، تحقیق و تفحص اور لوگوں کے نجی معاملات میں مداخلت نہیں کرے گا۔

جہاں اموال باطنہ کی زکوٰۃ وصول کرنے میں اس تجسس اور تفحص کی ضرورت نہ پڑے، مثلاً راہداریوں پر وصول زکوٰۃ کے لئے چوکیاں قائم کی جائیں اور وہاں سے لوگ "اموال باطنہ" لے کر گذریں تو ان کی زکوٰۃ بھی وصول کی جائے گی (۶)

اگر کسی علاقے کے بارے میں یہ تحقیق یہ بات معلوم ہوجائے کہ وہ اموال باطنہ کی زکوٰۃ نہیں ادا کرتے ہیں تو اب امیر ان سے زکوٰۃ ادا کرنے کا مطالبہ کرے گا (۷) ـــــ تاکہ ایک فریضۂ اسلامی کا احیاء ہو اور اسلام کا ایک اہم رکن پامال ہوکر نہ رہ جائے۔

امیر کب زکوٰۃ وصول کرے؟

"امیر" کب زکوٰۃ وصول کرنے کا حق دار ہے؟ اس سلسلے میں فقہاء نے جو شرطیں ذکر کی ہیں وہ عمومی نوعیت کی ہیں یعنی اس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہو، مال موجود ہو، مالک موجود ہو، کسی

(۱) الاحکام السلطانیہ ۱۱۳ (۲) بدائع الصنائع ۳۵/۲ (۳) کتاب الخراج لیحیی بن آدم ۱۷۳
(۴) بدائع الصنائع ۳۵/۲ (۵) شرح معانی الآثار، کتاب الزکوٰۃ (۶) ہندیہ ۱۸۳/۱
(۷) فتح القدیر ۴۸۸/۱، بدائع الصنائع ۷/۲

اور عامل نے زکوٰۃ وصول نہ کی ہو وغیرہ۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ایک اور شرط فقہاء نے ''حمایت وحفاظت'' کی نقل کی ہے علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں :

ان شرطوں میں ایک امام کی طرف سے تحفظ کا پایا جانا ہے، یہاں تک کہ اہل بغاوت، اہل عدل فرماں رواؤں کے کسی شہر یا گاؤں پر غلبہ پالیں اور ان کے مویشی کی زکوٰۃ اور اراضی کا عشر وخراج وصول کرلیں، پھر امام عادل کو غلبہ حاصل ہو جائے تو وہ ان سے دوبارہ زکوٰۃ وعشر نہیں وصول کرے گا، اس لئے کہ امام کے لئے وصولی زکوٰۃ کا حق حفاظت وصیانت کی وجہ سے تھا اور وہ نہیں پایا گیا۔ (۱)

لیکن غور کیا جائے تو ''حمایت وحفاظت'' کی حیثیت ایک حکمت ومصلحت کی ہے، کسی لازمی شرط کی نہیں، اصل یہ ہے کہ امیر کو تمام مسلمانوں پر عمومی ولایت حاصل ہے، یہ ولایت شرعیہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ زکوٰۃ کے نظام میں اجتماعیت برقرار رکھنے کے لئے امیر کو زکوٰۃ کی وصولی اور تقسیم کا حق حاصل ہو، فقہاء احناف کے سرخیل امام سرخسی لکھتے ہیں :

هذا حق مالي يستوفيه الامام بولاية شرعية (۲)

یہ حق مالی ہے جس کو امام ولایت شرعی کی بناء پر حاصل کرتا ہے۔

مسلمانانِ ہند کے لئے راہ عمل

ایسے ممالک کے بارے میں جہاں باگ اقتدار مسلمانوں کے ہاتھ میں نہ ہو، فقہاء نے لکھا ہے کہ وہاں بھی مسلمان خود کو اجتماعیت اور تنظیم کے اسلامی مزاج سے مستثنیٰ نہ سمجھیں اور باہمی اتفاق سے کسی کو امیر منتخب کرلیں، علامہ ابن ہمام فرماتے ہیں :

جب سلطان یا ایسا کوئی شخص نہ ہو جس کی طرف سے والی کا تقرر درست ہو، جیسا کہ بعض مسلم ریاستوں مثلاً بلاد مغرب میں قرطبہ بلنسیہ اور بلاد حبشہ کا حال ہے، جہاں کفار غالب آ گئے ہیں ...... ایسے علاقوں میں مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے میں سے ایک کی امارت پر متفق ہو جائیں اور ان کو ''والی'' بنالیں، وہ قاضی مقرر کرے یا خود لوگوں کے درمیان قضاء کا فریضہ انجام دے۔ (۳)

اس طرح کی تصریحات فقہاء کی اکثر کتابوں میں موجود ہیں اور ان کی بنیاد قرآن وحدیث کی ان ہدایات پر ہے جن میں مسلمانوں کو ''جماعت'' بن کر رہنے کی تلقین کی گئی ہے —— انہی احکام کی تعمیل میں ہندوستان کے اکابر علماء نے ''امارت شرعی'' کے قیام کا فتویٰ دیا اور سب سے پہلے صوبۂ بہار کی قسمت میں یہ سعادت وخوش بختی آئی کہ وہاں یہ نظام شرعی قائم ہوا اور حضرت مولانا سید ابوالمحاسن محمد سجادؒ کی سرکردگی میں قاضیوں کا تقرر ہوا اور ''بیت المال'' کا قیام بھی عمل میں آیا۔

پس جہاں کہیں اس طرح امارت شرعی قائم ہو جائے وہاں کے مسلمانوں کو چاہئے کہ اگر اس کے تحت ''بیت المال'' قائم ہو تو اس میں اپنی زکوٰۃ جمع کریں —— جن علاقوں میں امارت شرعی کا نظام قائم نہ ہو، وہاں بھی زکوٰۃ کی وصولی اور زکوٰۃ کی تقسیم کا اجتماعی نظام کسی اور صورت میں قائم کرلیا جائے تو یہ

(۱) بدائع الصنائع ۳۶/۲ (۲) المبسوط ۱۶۲/۲ (۳) فتح القدیر ۳۶۵/۶

بات بہرحال بہتر ہوگی کہ اس صورت میں کسی نہ کسی درجہ اجتماعیت تو باقی رہے گی، البتہ ایسی انجمنیں اور کمیٹیاں شرعاً امیر اور امیر کے تحت کام کرنے والے "بیت المال" کے حکم میں نہ ہوں گے۔

زکوٰۃ کی ادائیگی

زکوٰۃ کے فرض ہونے پر تو اجماع ہے، لیکن کیا نصاب زکوٰۃ پر سال گذرنے کے بعد فی الفور زکوٰۃ ادا کردینی واجب ہے یا اس میں تاخیر بھی کی جاسکتی ہے؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک فوری ادا کی جانی چاہئے، اگر ادائیگی زکوٰۃ پر قدرت کے باوجود تاخیر کی تو گنہ گار ہوگا (۱) مشہور حنفی فقیہ حاکم شہید نے امام ابویوسفؒ اور محمدؒ سے بھی یہی رائے نقل کی ہے (۲) ——— اور خلاصۃ الفتاویٰ میں اسی رائے کو زیادہ صحیح قرار دیا گیا ہے (۳) امام طحاویؒ نے خود امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں تاخیر مکروہ ہے (۴) ——— بعض فقہاء حنفیہ کا خیال ہے کہ زکوٰۃ عمری فریضہ ہے، یعنی عمر بھر میں کبھی بھی زکوٰۃ ادا کی جاسکتی ہے (۵) مگر واقعہ یہ ہے کہ پہلی رائے زیادہ صحیح ہے کہ یہ مالکیہ، شوافع اور حنابلہ سے تو منقول ہے ہی، خود حنفیہ میں ائمہ ثلاثہ سے مروی ہے۔ (۶)

حضرت مولانا عبدالصمد رحمانیؒ نے زکوٰۃ کے فی الفور واجب الاداء ہونے کے لئے ان روایات سے استدلال کیا ہے کہ آپ ﷺ نے نماز عصر ادا کی اور بلا تاخیر گھر میں داخل ہوئے اور واپس آئے اور فرمایا کہ میں نے زکوٰۃ کا ایک ٹکڑا (تبرا عن الصدقۃ) گھر میں چھوڑ آیا تھا، میں نے اس حال میں رات گذارنا بہتر نہ سمجھا کہ گھر میں رہے اس لئے تقسیم کرآیا — خیر میں عجلت و مسابقت کا حکم، عاملین زکوٰۃ کے مطالبہ پر ان کو زکوٰۃ حوالہ کردینے کی تاکید، فقراء اور مصارف زکوٰۃ کی پہلے سے موجودگی اور فقہاء اُمت کا قریب قریب اتفاق اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے کہ زکوٰۃ فرضیت اور قدرت و امکان کے بعد بلا تاخیر واجب الاداء ہے۔

تاہم خیال رہے کہ ادائیگی زکوٰۃ میں تاخیر کی وجہ سے زکوٰۃ معاف نہیں ہوتی اور زکوٰۃ جب بھی ادا کی جائے وہ ادا ہی ہوتی ہے، قضاء نہیں ہوتی۔ (۷)

مال زکوٰۃ ضائع ہوجائے یا کردیا جائے؟

نصاب زکوٰۃ کا مالک ہونے اور اس مال پر سال گذرنے کے بعد بھی زکوٰۃ ادا نہ کرے اور مال ضائع ہوجائے تو امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک زکوٰۃ اس کے ذمہ واجب رہے گی، ہاں اگر زکوٰۃ ادا نہ کرنے میں اس کی کوتاہی کو دخل نہ ہو، کسی مجبوری کی وجہ سے تاخیر ہوئی ہو مثلاً مستحق زکوٰۃ دستیاب نہ ہو، مال قریب میں موجود نہ ہو وغیرہ، اور پھر نصاب زکوٰۃ ضائع ہوگیا تو زکوٰۃ اس سے معاف ہوجائے گی۔ (۸)

مالکیہ کو بھی اس سے اتفاق ہے ——— لیکن ایک نکتہ میں

(۱) شرح مہذب ۳۳۵/۵ ، المغنی ۲۸۵/۲ (۲) تاتارخانیہ ۲۱۷/۲ (۳) خلاصۃ الفتاوی ۲۳۴/۱
(۴) ردالمحتار ۱۳/۲ ، جب مطلق مکروہ بولا جائے تو مکروہ تحریمی مراد ہوتا ہے، اس لئے تاخیر مکروہ تحریمی ہے (حوالۂ سابق)
(۵) درمختار علی ھامش الرد ۱۲/۲ (۶) فتح القدیر ۱۱۳/۲ (۷) فتح القدیر ۱۱۴/۲
(۸) المغنی ۲۸۹/۲-۲۸۸

اختلاف کے ساتھ، اور وہ یہ کہ اگر اس کے مویشیوں کا نصاب ہو اور "بیت المال" کی طرف سے محصل وصولی زکوۃ کے لئے نہ آیا ہو تو گو سال گذر چکا تھا لیکن یہ نصاب ضائع ہو جائے تو زکوۃ واجب نہیں۔(۱)

احناف کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اگر قصداً مال کو ضائع کردے تب تو اس پر ضائع کردہ مال کی زکوۃ واجب ہوگی، لیکن ایسا نہ ہوا ہو، تو چاہے ادائیگی پر قدرت یا بیت المال کے محصل کی طلبی کے باوجود زکوۃ ادا نہ کی ہو، پھر بھی زکوۃ اس سے ساقط ہو جائے گی البتہ امام کرخی کا خیال ہے کہ "محصل بیت المال" کے مطالبہ کے باوجود ادا نہ کرے تو وہ زکوۃ کا ضامن ہوگا (۲) — احناف کا خیال ہے کہ زکوۃ واجب کرنے میں شریعت نے مالکین کی سہولت اور آسانی کو ملحوظ رکھا ہے اور مال کے ضائع ہو جانے کے باوجود زکوۃ واجب قرار دینے میں بجائے سہولت کے مشقت اور دشواری ہے۔

اگر کوئی شخص پورا مال صدقہ کردے تو پورے مال کی اور نصاب کا کچھ حصہ صدقہ کردے تو اتنے حصہ کی زکوۃ اس سے معاف ہو جائے گی گو اس نے زکوۃ کی نیت نہ کی ہو (۳) شوافع اور دوسرے فقہاء کے نزدیک اس صدقۂ نفل سے زکوۃ معاف نہ ہوگی اور وہ اپنی جگہ واجب رہے گی۔(۴)

اگر پورا مال زکوۃ ضائع ہو گیا تب تو سرے سے زکوۃ واجب نہ ہوگی، لیکن اگر نصاب زکوۃ کا کچھ حصہ ضائع ہو جائے تو اسی تناسب سے زکوۃ بھی ساقط ہو جائے گی۔(۵)

مالک نصاب کی وفات

کسی شخص پر زکوۃ واجب ہو چکی، سال گذر چکا، مگر زکوۃ ادا کرنے میں تاخیر کی یہاں تک کہ اس شخص کی موت واقع ہوگئی تو مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کا خیال ہے کہ موت کی وجہ سے زکوۃ معاف نہیں ہوگی اور اس کے متروکہ میں سے دوسرے اہل حق کے حقوق کی ادائیگی کی طرح یہ حق بھی ادا کیا جائے گا، چنانچہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ اللہ کا دین ادائیگی کا زیادہ حق دار ہے۔ **دین الله احق ان يقضى به .** (۶)

احناف کے یہاں مالک نصاب کی موت سے زکوۃ معاف ہو جائے گی، اس سلسلے میں فقہاء نے جو تفصیل لکھی ہے وہ اس طرح ہے :

☆ متوفی نے اموال باطنہ (سونا، چاندی وغیرہ) کی زکوۃ ادا نہیں کی تھی تو ورثہ پر اس کی ادائیگی واجب نہیں۔

☆ اموال ظاہرہ (مویشی وغیرہ) کی زکوۃ ادا نہیں کی تھی، تو بیت المال کی طرف سے آنے والا محصل ورثہ کو اس کی زکوۃ ادا کرنے پر مجبور نہ کرے گا۔

☆ اگر متوفی نے اپنے مال میں سے زکوۃ ادا کرنے کی وصیت کردی تھی تو بالاتفاق اس کے مال میں سے زکوۃ ادا کی جائے گی۔

☆ لیکن یہ وصیت بھی عام قانون وصیت کے مطابق متروکہ کے ایک تہائی (۱/۳) ہی میں نافذ کی جائے گی، اگر زکوۃ کی مقدار اس سے بڑھ جاتی ہے تو یہ ورثہ کی رضامندی پر موقوف

(۱) حوالۂ سابق (۲) تاتارخانیہ ۲/۲۹۳ (۳) هدایة مع الفتح ۲/۱۲۷-۱۲۶
(۴) المغنی ۲/۲۶۵ (۵) بدائع الصنائع ۲/۲۳ (۶) شرح مهذب ۵/۳۳۷، المغنی ۲/۲۸۹

ہوگا کہ ایک تہائی سے زائد زکوٰۃ بھی ادا کریں یا نہ کریں؟

☆ سال کے درمیان مالک نصاب کا انتقال ہوگیا، تو اب ازسرنو اس مال پر سال گذرنے کا حساب ہوگا۔(۱)

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ زکوٰۃ اصل میں عبادت ہے اور عبادت کی روح اخلاص اور نیت وارادہ ہے، اب ظاہر ہے کہ جو شخص دنیا سے گذر چکا ہو اور وصیت بھی نہ کی ہو اس کی طرف سے نیت وارادہ کا پایا جانا ممکن نہیں، اس لئے اس کی طرف سے زکوٰۃ کی ادائیگی ممکن ہی نہیں ہے۔

پیشگی زکوٰۃ کی ادائیگی

زکوٰۃ میں تاخیر کی طرح زکوٰۃ کی ادائیگی میں ''عجلت'' بھی ایک اہم مسئلہ ہے، کوئی شخص ابھی نصاب زکوٰۃ کا مالک ہی نہ ہوا ہو اور آئندہ متوقع غنا اور دولت پر زکوٰۃ ادا کرے تو بالاتفاق زکوٰۃ ادا نہ ہوگی (۲) مالک نصاب ہونے کے بعد ایک سال یا اس سے زیادہ کی پیشگی زکوٰۃ ادا کردے تو جائز ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ نے حضرت عباس ﷛ سے پیشگی زکوٰۃ وصول کی ہے (۳) ——— یہ رائے احناف، شوافع اور حنابلہ کی ہے، مالکیہ کے نزدیک جس طرح نماز کا قبل از وقت ادا کرلینا کافی نہیں ہوتا، اسی طرح سال گذرنے سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنی بھی درست نہ ہوگی۔(۴)

البتہ احناف اور دوسرے فقہاء کے درمیان بھی ایک نکتہ پر اختلاف ہے، احناف کے ہاں آدمی ابھی ایک ہی نصاب کا مالک ہو لیکن وہ کئی نصاب کی زکوٰۃ اس توقع پر ادا کردے کہ شاید آئندہ اس کا مالک ہوجائے، مثلاً ساڑھے سات تولہ سونا اس کی ملکیت میں ہے اور زکوٰۃ ۱۰ / یا ۱۵ / تولہ کی ادا کردی تو ایسا کرنا درست ہے اور آئندہ اگر واقعی وہ اتنی مقدار سونے کا مالک ہوگیا تو اب اسے اس زائد مقدار کی زکوٰۃ ادا نہیں کرنی ہوگی۔ حنابلہ وغیرہ کے ہاں اس زائد مقدار کی زکوٰۃ اسے پھر سے ادا کرنی ہوگی اور اس کے مالک ہونے سے پہلے ادائیگی کافی نہ ہوگی۔(۵)

زکوٰۃ کی قبل از وقت اور پیشگی ادائی سے متعلق امام طحاویؒ نے تین شرطیں ذکر کی ہیں :

۱) جس نصاب زکوٰۃ کی ادائیگی پیشگی کی گئی ہے، اس پر سال پورا ہو۔

۲) اختتام سال پر یہ نصاب مکمل رہے۔

۳) سال کے درمیان کبھی اس کی نوبت نہ آئے کہ نصاب بالکل ہی ختم ہوجائے۔(۶)

ان میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے تو قبل از وقت ادا کردہ زکوٰۃ ''صدقۂ نافلہ'' ہوجاتی ہے(۷) ——— قبل از وقت ادائیگی میں سال دو سال کی کوئی قید نہیں، دس بیس سال کی بھی ادا کردے تو حرج نہیں (۸) احناف کے علاوہ دوسرے فقہاء کے ہاں بھی یہی راجح قول ہے۔(۹)

---

(۱) تاتارخانیہ ۲/۲۹۶ (۲) المغنی ۲/۲۶۰
(۳) ترمذی عن علی ۱/۱۴۶ ، باب ماجاء فی تعجیل الزکوٰۃ
(۴) المغنی ۲/۲۶۰
(۵) فتح القدیر ۲/۱۵۷ ، المغنی ۲/۲۶۱ (۶) تاتارخانیہ ۲/۲۵۴
(۷) حوالۂ مذکور
(۸) ردالمحتار ۲/۲۷ (۹) المغنی ۲/۲۶۰

نیت

دوسری عبادتوں کی طرح زکوٰۃ ادا کرنے کے لئے بھی نیت کرنا ضروری ہے(۱) — یا تو حق داروں کو زکوٰۃ دیتے وقت نیت کرے یا زکوٰۃ کا مال الگ کرتے ہوئے نیت کرے، ایسی صورت میں اب دیتے ہوئے نیت ضروری نہ ہوگی۔(۲)

☆ زکوٰۃ اگر کسی شخص کے حوالہ کی جائے کہ وہ اسے فقراء میں تقسیم کردے، تو اس تقسیم کرنے والے کا نیت کرنا ضروری نہیں۔(۳)

☆ زکوٰۃ کی مد میں سے کچھ رقم کسی مستحق کو دی گئی لیکن دیتے وقت نیت نہیں کی، بعد کو نیت کی، تو اگر نیت کرنے کے وقت وہ پیسے مستحق کے پاس موجود تھے، تو وہ زکوٰۃ شمار ہوگی، لیکن اگر وہ شخص اس رقم کو خرچ کر چکا ہو تو وہ ادائیگی زکوٰۃ میں شمار نہیں ہوگی، بلکہ دوبارہ ادا کرنا ہوگا۔(۴)

☆ کسی شخص کے ذمہ دین باقی ہو، دین کو معاف کردے اور زکوٰۃ کی نیت کرلے تو زکوٰۃ ادا نہ ہوگی اور نہ اس نیت کا اعتبار ہوگا، ہاں اگر زکوٰۃ اسے دے دے اور پھر اس سے اپنا قرض وصول کرلے، تو زکوٰۃ ادا ہوگئی۔(۵)

☆ زکوٰۃ ادا کرنے کے لئے نیت اور جس کو زکوٰۃ دے رہا ہو، اس کے مصرف زکوٰۃ ہونے کی تحقیق کافی ہے، یہ ظاہر کرنا ضروری نہیں، کہ زکوٰۃ دی جارہی ہے، اگر عیدی یا تحفہ کے نام سے دے دی جائے تب بھی زکوٰۃ ادا ہوجائے گی۔(۶)

اصل مال یا قیمت کے ذریعہ زکوٰۃ

جس مال میں زکوٰۃ واجب ہو، کیا خاص اسی مال کے ذریعہ زکوٰۃ ادا کرنی ضروری ہے یا اس کی قیمت ادا کردینی کافی ہے؟ اس سلسلے میں ائمہ ثلاثہ کے نزدیک خاص اسی شئی سے زکوٰۃ ادا کرنی ضروری ہے(۷) احناف کے نزدیک زکوٰۃ، صدقۃ الفطر، عشر، نذر اور کفارات میں قیمت ادا کرنی بھی کافی ہے(۸) چوں کہ زکوٰۃ کا مقصود فقراء کی ضروریات کی تکمیل ہے اور یہ بہ مقابلہ اصل مال زکوٰۃ کے، قیمت کے ذریعہ زیادہ صحیح طور پر اور آسانی کے ساتھ حاصل ہوسکتی ہے، واقعہ ہے کہ یہ ایک نہایت قوی اور منصفانہ بات ہے!

امام بخاریؒ نے اس پر اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں حضرت ابوبکرؓ نے فریضہ زکوٰۃ کے سلسلہ میں خط لکھا ہے۔ حضرت ابوبکرؓ نے حضور ﷺ کے حوالہ سے تحریر فرمایا ہے کہ اگر کسی پر بہ طور زکوٰۃ چار سال کی اُونٹنی (جذعہ) واجب ہو اور اس کے پاس اس عمر کی اُونٹنی نہ ہو تو سہ سالہ اُونٹنی (حقہ) کے ساتھ دو بکریاں وصول کرلی جائیں(۹) — اس سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ زکوٰۃ میں جو چیز واجب ہو بعینہ اس شئی کا ادا کرنا واجب نہیں۔ ورنہ تو چار سالہ اُونٹنی کی جگہ اس سے کم عمر کی اُونٹنی اور بکریاں کافی نہ ہوتیں۔

کس وقت کی قیمت معتبر ہوگی؟

چوپایوں اور مویشیوں کی زکوٰۃ میں زکوٰۃ ادا کرتے وقت

(۱) بدائع الصنائع ۲/۴۰　(۲) المغنی ۲/۲۶۰　(۳) ہدایہ مع الفتح ۲/۱۳۵
(۴) المغنی ۲/۲۶۵　(۵) طحطاوی علی مراقی الفلاح ۴۲۰　(۶) ردالمحتار ۲/۸۶
(۷) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲/۸۵۵　(۸) ہدایہ مع الفتح ۲/۱۴۴
(۹) بخاری، باب من بلغت عنده صدقة بنت مخاض الخ، حديث نمبر ۱۴۵۳

کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ سونا چاندی میں کس وقت کی قیمت کا اعتبار ہوگا؟ اس وقت کا جب زکوٰۃ واجب ہوئی ہے یا اس وقت کا جب زکوٰۃ ادا کر رہا ہے؟ اس میں خود فقہاء حنفیہ میں اختلاف ہے، امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک ادا کرتے وقت کی قیمت معتبر ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہوتے وقت کی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ علامہ شامیؒ نقل کرتے ہیں :

وتعتبر القیمة یوم الوجوب وقالا : یوم الاداء وفی السوائم یوم الاداء اجماعاً وهو الاصح (۱) نیز زکوٰۃ ادا کرتے ہوئے سامان زکوٰۃ کی اس نرخ کا اعتبار ہوگا جو اس جگہ ہو جہاں مال زکوٰۃ ہو، اس جگہ کی قیمت کا اعتبار نہیں جہاں کہ اس مال کا مالک خود رہتا ہو (۲) — ان دونوں مسئلوں میں جو حکم سونا چاندی کا ہے، وہی مال تجارت کا بھی ہے۔

زکوٰۃ میں حیلہ

حیلہ اگر ایسا ہو کہ اس کا مقصود حرام سے اجتناب کرنا ہو تو جائز ہے، ایسا حیلہ جو دوسروں کی حق تلفی کے لئے ہو، جائز نہیں، چنانچہ کوئی شخص زکوٰۃ سے بچنے کے لئے حیلہ کرے اور سال گذرنے سے پہلے ہی کسی اور کو ہبہ کر دے تا کہ زکوٰۃ اس پر عائد نہ ہو، تو یہ جائز نہیں، یہی رائے احناف کی بھی ہے (۳) — اور دوسرے فقہاء کی بھی۔ (۴)

بعض لوگوں نے امام ابو یوسفؒ کی طرف نسبت کر دی ہے کہ وہ اس کو جائز کہتے تھے یہ صحیح نہیں ہے، خزانۃ المفتین میں ہے

الحیلة فی منع الزکوٰة تکره بالاجماع (۵)

زکوٰۃ سے بچنے کا حیلہ بالاجماع مکروہ ہے۔

خود امام ابو یوسفؒ اپنی کتاب ''کتاب الخراج'' میں لکھتے ہیں :

> خدا اور آخرت پر ایمان رکھنے والوں کے لئے جائز نہیں کہ زکوٰۃ سے بچے اور نہ یہ کہ اپنی ملکیت سے نکال کر کچھ لوگوں کی ملکیت میں دے دے، تا کہ ان پر تقسیم ہو جائے تو زکوٰۃ ان پر واجب نہ رہے ...... اور نہ یہ کہ زکوٰۃ سے بچنے کے لئے کسی طرح کا حیلہ اختیار کرے۔ (۶)

آداب زکوٰۃ

زکوٰۃ گناہوں سے پاکی کا ذریعہ ہے، بخل کا علاج ہے، کشائش رزق کا سامان ہے، اللہ تعالیٰ نے خود فرمایا ہے کہ صدقات کے ذریعہ مال بڑھتا ہے، **ویربی الصدقات** (البقرۃ : ۲۷۶) لیکن یہ سب کچھ اس وقت ہے جب اس عبادت کو ان اُصول و آداب کے ساتھ انجام دیا جائے جو اللہ تعالیٰ نے مقرر فرمائے ہیں :

من واذی

قرآن کریم نے ''من'' (احسان جتلانا) اور ''اذی'' (تکلیف دینا) کی سخت مذمت کی ہے۔ (البقرۃ : ۲۶۴) من کے اصل معنی احسان جتلانے کے ہیں، احسان جس صورت میں بھی

---

(۱) ردالمحتار ۲۳/۲ (۲) حوالۂ سابق

(۳) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۴۰۷ الفن الخامس فی الحیل (۴) المغنی ۲۸۵/۴

(۵) فتاویٰ رضویہ ۳۳۳/۴ (۶) کتاب الخراج ۸۰ باب فی الزیادۃ والنقصان والضیاع

ہو، سخت مذموم ہے، کسی کے ساتھ حسن سلوک کا بار بار ذکر کرے، اس کے مقابلہ تکبر اور بڑائی کا اظہار کرے، یہ سب احسان جتلانے میں داخل ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ احسان جتلانے والوں کا صدقہ قبول نہیں کرتے۔ لایقبل اللہ صدقة منان . (۱)

دوسرا لفظ جس کا قرآن میں ذکر ہے، ''اذی'' ہے، اذی کے معنی اذیت پہنچانے اور تکلیف دینے کے ہیں، ایذاء بات سے بھی ہوسکتی ہے اور عمل سے بھی، ڈانٹنا، ڈپٹنا، فقر و افلاس کا طعنہ دینا، بے موقعہ زکوٰۃ دینے اور مدد کرنے کا اظہار (۲) یہ سب ایذاء میں داخل ہے —— اذیت آمیز سلوک جیسے فقراء اور محتاجوں کے ساتھ روا نہیں، اسی طرح محصلین وسفراء کے ساتھ بھی یہ رویہ حد درجہ نامناسب اور خدا ناترسی کی بات ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب صدقہ وصول کرنے والے تمہارے پاس آئیں تو وہ خوش ہو کر جائیں (۳) —— ایک موقعہ پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ زکوٰۃ وصول کرنے والے اللہ کے راستے میں جہاد کرنے والوں کے درجہ میں ہیں (۴) اس لئے ان حضرات کو اپنا محسن سمجھنا چاہئے نہ کہ معاشرہ کا بوجھ۔

ریاء و نمائش نہ ہو

زکوٰۃ وصدقات کا تیسرا ادب جس کی طرف خود قرآن میں اشارہ موجود ہے (البقرۃ : ۲۶۴) یہ ہے کہ اس میں ریاء و نمائش اور اظہار نہ ہو، ممکن حد تک اخفاء اور ستر ہو، اس طرح چھپا کر دیا جائے کہ کانوں کان خبر نہ ہو، آپ ﷺ نے فرمایا کہ سب سے بہتر صدقہ یہ ہے کہ کم آمدنی کے باوجود چھپا کر کسی محتاج کو دیا جائے (۵) —— ایک روایت میں ہے کہ سات آدمی وہ ہیں جن کو قیامت کے دن سایۂ خداوندی حاصل ہوگا، ان میں ایک وہ شخص ہے جو دائیں ہاتھ سے خرچ کرے اور بائیں ہاتھ کو بھی اس کی خبر نہ ہو۔ (۶)

اس طرح صدقہ دینے میں ریاء و نمائش کے جذبہ کی آپ سے آپ نفی ہو جاتی ہے اور ریاء کا کوئی شائبہ نہیں رہتا، جن لوگوں کو زکوٰۃ دی گئی ہے، ان کی آبروریزی نہیں ہوتی، غیرت مند لوگوں کی عزت نفس کو ٹھیس نہیں لگتی اور خود زکوٰۃ لینے والوں کے اخلاق پر بھی اس کا منفی اثر نہیں پڑتا، تاہم جو لوگ بر سر عام سوال کا ہاتھ بڑھانے کے عادی ہو جائیں تو زکوٰۃ دینے میں حرج نہیں کہ حیاء و غیرت کی چادر اس نے خود چاک کر دی ہے (۷) اور یہاں صدقہ سے انکار میں سائل کی ہتک ہے نہ کہ اس کو دینے میں —— ہاں اگر کہیں علانیہ زکوٰۃ دینے میں کوئی فائدہ ہو اور نقصان نہ ہو تو ایسے مواقع پر اظہار و اعلان کے ساتھ ہی زکوٰۃ دینی افضل ہے، خود حضور ﷺ سے بعض واقعات مروی ہیں کہ آپ ﷺ نے علانیہ بعض مفلوک الحال واردین کی اعانت کرائی ہے۔

---

(۱) احیاء العلوم مع الاتحاف ۱۹۷/۴

(۲) حوالۂ سابق

(۳) ترمذی عن جریرؓ، باب ماجاء فی رضاء المصدق

(۴) حوالۂ سابق، باب ماجاء فی العامل علی الصدقة بالحق

(۵) الاتحاف مع الاحیاء، بحوالہ : مسند احمد ۱۷۸/۴

(۶) بخاری، باب صدقة السر

(۷) احیاء العلوم مع الاتحاف ۱۸۸/۴

بہتر مال کا انتخاب

زکوٰۃ وصدقات کے بارے میں اسلامی تصور یہ ہے کہ یہ انسان کے لئے ذخیرۂ آخرت اور توشۂ سفر ہے۔ اللہ کے بندوں کی حاجت پوری کر کے انسان خدا کے خزانہ میں اپنا اجر محفوظ کر دیتا ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ اس کے مال واسباب کا بہترین حصہ خدا کے راستے میں خرچ ہو، یہی جذبہ خدا کو محبوب اور اس کے دربار میں مقبول ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون .

(آل عمران : ۹۲)

جب تک اپنی محبوب چیز خدا کی راہ میں خرچ نہ کرو نیکی حاصل نہیں کر سکتے۔

افسوس کہ آج ہمارے سماج میں پرانے استعمال شدہ کپڑے، بچے ہوئے کھانے، گرے پڑے پھل، گھن لگے ہوئے اناج اور بے کار و ناقابل استعمال اشیاء ہی فقیروں، محتاجوں، یتیموں اور بیواؤں کے حصہ میں جاتے ہیں، یہ اخلاقی گراوٹ اور یہود جیسی خساست کا مظہر ہے، بڑے بڑے شہروں میں رمضان المبارک کے موقعہ پر زکوٰۃ کے کپڑے تقسیم کرنے کا جو رواج ہوتا جارہا ہے، ان کپڑوں کا معیار اتنا گھٹیا اور معمولی ہوتا ہے کہ خود گداگر بھی ان کے استعمال سے شرمائیں اور اس تقسیم میں جو تشہیر ہوتی ہے وہ عمل کا ''نقد اجر'' حاصل کرنے اور اجر آخرت سے محرومی کو گوارا کرنے کے مترادف ہے۔

حلال وطیب مال

زکوٰۃ کا مقصد انسان کا تزکیہ اور گناہوں سے اس کی پاکی اور تطہیر ہے اور یہ پاک اور حلال کمائی ہی کے صرف کرنے سے ہوسکتی ہے۔ لہٰذا جو مال حرام بنیاد پر حاصل کیا گیا ہو، شریعت کی نگاہ میں ناپاک ہو، اس کو ثواب واجر کے لئے خدا کے حضور پیش کرنا گویا حکم خداوندی کا مذاق اُڑانا اور شریعت سے کھلواڑ کرنا ہے، اسی لئے ایسا انفاق خدا کے ہاں نامقبول ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایسے مال میں صدقہ روا نہیں —— لاصدقة فی غلول . (۱)

البتہ اگر مال حرام حلال مال کے ساتھ اس طرح مل گیا اور مخلوط ہوگیا کہ امتیاز و شناخت باقی نہ رہے تو دونوں مال کے مجموعہ پر زکوٰۃ واجب ہوگی، فقہاء لکھتے ہیں :

> امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر سلطان غصب کئے ہوئے مال کو اپنی ملکیت کے ساتھ مخلوط کردے تو سلطان اس کا مالک ہوجائے گا، اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور وراثت جاری ہوگی، اس لئے کہ مخلوط کردینا مال کو ہلاک کردینا ہے، بشرطیکہ اس کی علاحدگی ممکن نہ ہو۔

بہتر مصرف کا انتخاب

یوں تو جن آٹھ مصارف کا ذکر قرآن میں آیا ہے (توبہ : ۶۰) ان میں سے کسی ایک مد میں بھی زکوٰۃ ادا کردینی کافی ہے، لیکن زکوٰۃ لینے والا جتنا زیادہ استحقاق رکھتا ہوگا، اتنا ہی زیادہ زکوٰۃ دینے والے کو اجر ہوگا، امام غزالیؒ نے بڑی خوبی سے ان لوگوں کا ذکر کیا ہے جن کو زکوٰۃ وصدقات میں اولیت دینی چاہئے :

۱) جن کو زکوٰۃ وصدقات دیئے جائیں وہ نیک و پارسا اور متقی

(۱) ترمذی ، كتاب الطهارات ۳/۱

لوگ ہوں، اس لئے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ''تم اہل تقویٰ ہی کا کھاؤ اور اہل تقویٰ ہی کو کھلاؤ''۔

۲) علماء، جو علم دین کے حصول میں مشغول و مصروف ہوں، کہ حصول علم افضل ترین عبادت ہے، ان کی مدد اس عبادت میں اعانت ہوگی۔

۳) جو غیور اور خوددار ہوں، ہر کسی کے سامنے اپنی احتیاج اور ضرورت کو بیان نہ کرتے ہوں اور دست سوال دراز نہ کرتے ہوں، ان کی حاجت مندی ان کی زبان سے ظاہر نہ ہوتی ہو بلکہ ان کے چہرے ان کے فقر و کس مپرسی کے گواہ ہوں۔

۴) دینی مشغولیت یا دنیوی مجبوری نے ان کو معاشی اعتبار سے گراں بار کردیا ہو یا وہ کسب معاش نہ کرپاتے ہوں۔

۵) اقرباء اور رشتہ دار ہوں کہ ان پر خرچ کرنا دوہرے اجر کا باعث ہے، صدقہ کا اجر بھی ہوگا اور رشتۂ و قرابت (صلہ رحمی) کی رعایت بھی ہوگی۔(۱)

ان آداب کا حاصل

ان تمام آداب کا خلاصہ بہتر سے بہتر حق دار تک پہنچانے کی سعی، نمائش سے اجتناب، احسان و ایذاء سے گریز، اخلاص اور سب سے بڑھ کر فروتنی و عاجزی، خدا کی رضا جوئی اور اس کے حصول کے لئے اپنی اور اپنے اعمال کی کہتری کا احساس ہے، امام غزالیؒ نے کسی صاحب دل کا بڑا معرفت آمیز مقولہ نقل کیا ہے:

اطاعت یعنی بندہ کا عمل خود اس کی نگاہ میں معمولی ہوتا ہے تو اللہ کے دربار میں عظمت کا حامل ہوتا ہے اور معصیت جب خود اس کی نظر میں بڑی محسوس ہوتی ہے تو اللہ کی نگاہ میں معمولی قرار پاتی ہے۔(۲)

زلزلہ

''زلزلہ'' اللہ تعالیٰ کی آیات و علامات میں سے ہے اور ایک غیر معمولی کائناتی واقعہ ہے۔ حنفیہ، شوافع اور حنابلہ اس موقع سے نفل نماز کے قائل ہیں (۳) ابن قدامہؒ نے امام مالکؒ سے نقل کیا ہے کہ وہ سوائے سورج گہن اور چاند گہن کے کسی اور موقع سے نماز کے قائل نہیں (۴) دوسرے فقہاء نے صحابہ کے آثار پیش کئے ہیں، کاسانیؒ اور ابن قدامہؒ نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے کہ انھوں نے بصرہ میں زلزلہ کی بناء پر نماز پڑھی ہے (۵) —— اور نوویؒ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے زلزلہ کے موقع پر نماز پڑھنا نقل کیا ہے (۶) کاسانیؒ نے یہ اُصول قائم کیا ہے کہ ہر فزع و گھبراہٹ کے موقع پر نماز پڑھنی چاہئے کہ سورج و چاند گہن میں بھی نماز کی اصل یہی ہے۔(۷)

اس نماز میں جماعت ثابت نہیں، اس لئے تنہا تنہا نماز ادا کی جائے گی اور تضرع کے ساتھ دُعاء کی جائے گی (۸) نماز دو رکعت عام نمازوں کی طرح پڑھی جائے البتہ وقت مکروہ میں نہ

(۱) ملخص از: احیاء العلوم مع الاتحاف ۴/۱۶-۲۰۹ الوظیفه الثامنه
(۲) احیاء العلوم مع الاتحاف ۴/۲۰۱
(۳) دیکھئے: بدائع الصنائع ۱/۲۸۲، شرح مهذب ۵/۵۵، المغنی ۲/۱۴۶
(۴) المغنی ۲/۱۴۷
(۵) بدائع ۱/۲۸۲، المغنی ۲/۱۴۷ (۶) شرح مهذب ۵/۵۵
(۷) بدائع الصنائع ۱/۲۸۲
(۸) شرح مهذب ۵/۵۵

پڑھی جائے۔(۱)

زلۃ القاری (قراءت میں غلطی)

نماز کا ایک اہم رکن قرآن مجید کی قرأۃ ہے، قرآن مجید کی قرأۃ میں غلطی اور بھول چوک ہوجائے تو اس کو فقہاء "زلۃ القاری" کا عنوان دیتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ بھول اور سہو و نسیان احکام شرعیہ میں مؤثر ہوتے ہیں۔ لیکن فقہاء حنفیہ نے عام طور پر حکم اخروی میں سہو و نسیان کے اثر کو قبول کیا ہے اور حکم دینوی میں اکثر احکام میں نسیان کو مؤثر نہیں مانا ہے۔ چنانچہ دوسرے فقہاء کے نزدیک نماز میں بھی سہواً کلام باعث فساد نہیں اس لئے قرأۃ قرآن کی زلتیں بھی قابل عفو ہیں اور اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی (۲) — لیکن حنفیہ کے نزدیک چوں کہ سہواً کلام بھی مفسد صلوٰۃ ہے، اس لئے یہ بحث پیدا ہوئی کہ کس درجہ کی غلطی نماز کو فاسد کردے گی اور کس درجہ کی غلطی سے نماز فاسد نہیں ہوگی؟

صاحبؒ نورالایضاح، علامہ حلبی اور قاضی خانؒ نے اس مسئلہ پر کسی قدر وضاحت سے گفتگو کی ہے اور اس سلسلہ میں بنیادی اُصول وقواعد منقح کرنے کی سعی کی ہے۔ جس کا ماحصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ وامام محمدؒ کے نزدیک نماز کے فساد و عدم فساد کی بنیاد معنی میں "تغیر فاحش" پیدا ہونے اور نہ ہونے پر ہے، اگر ایسا تغیر پیدا ہوگیا تو نماز فاسد ہوجائے گی، نہیں ہوا تو نماز فاسد نہیں ہوگی، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس بات پر ہے کہ ایک لفظ کو بدل کر جس دوسرے لفظ کا تکلم کیا گیا ہے خود وہ لفظ قرآن میں دوسری جگہ وارد ہوا ہے یا نہیں؟ اگر نہیں ہوا ہے تو نماز فاسد ہوجائے گی ورنہ نہیں ہوگی۔ تاہم یہ اختلاف حروف و الفاظ کی تبدیلی کی صورت میں ہے۔ اعراب کی غلطی سے بچنا چوں کہ عوام کے لئے دشوار ہے اس لئے اس غلطی کو تمام ہی فقہاء نے قابل عفو سمجھا ہے۔

اعراب میں غلطی

پس زلۃ القاری کے سلسلے میں یہ اُصول منقح ہوئے :

۱) اگر اعراب میں غلطی ہوجائے اور معنی میں تغیر نہ ہو تو بالاتفاق نماز فاسد نہ ہوگی اور معنی میں تغیر ہوجائے تو امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کے نزدیک نماز فاسد ہوجائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوگی، گو اس تغیر کے باعث کفریہ معنی پیدا ہوجائیں — فقہائے متاخرین نے اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کی رائے پر فتویٰ دیا ہے کہ اعراب کی غلطی بہر صورت مفسد صلوٰۃ نہیں، اعراب کی غلطی میں زبر، زیر، پیش، تشدید و تخفیف قصر و مد اور اظہار و ادغام وغیرہ داخل ہیں۔

وقف میں غلطی

۲) اگر وقف میں غلطی ہوجائے تو وہاں بھی یہی اختلاف ہے اور فتویٰ اسی پر ہے کہ وقف کی غلطی مفسد صلوٰۃ نہیں۔

الفاظ وحروف کی تبدیلی

۳) اگر الفاظ وحروف کی تبدیلی ہوجائے تو اگر معنی میں تغیر نہ ہو تو نماز فاسد نہیں ہوگی اور اگر معنی میں تغیر ہوجائے لیکن ایک حرف کی جگہ ایسے دوسرے حرف کا تلفظ کیا ہو کہ ان دونوں

(۱) بدائع الصنائع ۱/۳۸۲　　(۲) المغنی ۲/۴۴۸

کے درمیان بدقت ہی فرق کیا جاسکتا ہو جیسے ''نصر اللہ'' کی جگہ ''نسر اللہ'' تو اس صورت میں بھی فتویٰ اسی پر ہے کہ نماز فاسد نہیں ہوگی لیکن اگر ایسے دو حرف میں تبدیلی واقع ہوئی ہے کہ جن کے درمیان امتیاز مشکل نہیں جیسے ''صاد'' اور ''طاء'' تو امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک نماز فاسد ہوجائے گی اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک تغیر شدہ لفظ قرآن مجید میں کہیں مذکور ہو تو نماز اب بھی فاسد نہ ہوگی۔ بعض علماء نے لکھا ہے کہ امام ابویوسفؒ کا قول وسعت کا حامل (اوسع) ہے اور امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا قول قرین احتیاط (احوط) ہے، لیکن حلبیؒ وغیرہ کا رجحان امام صاحب کے قول کی طرف ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔(۱)

زمزم

زمزم کے معنی ''بہت پانی'' کے ہیں۔ غالباً پانی کی کثرت کی وجہ سے ہی یہ کنواں زمزم کہلاتا ہے۔ ویسے عربی زبان میں اس مادہ (ز،م،م) میں باندھنے کے معنی بھی آتے ہیں(۲) —— جب قدرت خداوندی سے یہ چشمہ پھوٹا اور پانی پھیلنے لگا تو حضرت ہاجرہؓ نے چاروں طرف سے مٹی سے گھیر کر پانی کے بہاؤ کو باندھ دیا(۳) بعض حضرات کا خیال ہے کہ اسی نسبت سے یہ کنواں زمزم کہلایا۔

''زمزم'' کا پینا مسنون و مستحب ہے۔ خود آپ ﷺ نے حجۃ الوداع کے موقع سے خصوصی اہتمام سے نوش فرمایا ہے(۴) ایک روایت میں ہے کہ آب زمزم جس مقصد سے پیا جائے وہ مقصد حاصل ہوگا، یعنی اس بیماری سے شفاء حاصل ہوگی(۵) آپ ﷺ نے جب زمزم نوش فرمایا، اس وقت سر مبارک کھلا ہوا تھا اور آپ ﷺ خود کھڑے تھے، اس لئے بعض حضرات نے زمزم پیتے وقت اس کیفیت کو مسنون قرار دیا ہے(۶) — محققین کا خیال ہے کہ سر کا کھلا ہونا احرام کی وجہ سے تھا اور کھڑا ہونا کیچڑ کی وجہ سے، اس لئے یہ ایک طبعی فعل تھا، اس کا اہتمام کرنا سنت نہیں —— واقعہ ہے کہ حجۃ الوداع کے واقعہ کی تفصیل سے ایسا ہی معلوم ہوتا ہے، تاہم چوں کہ امور طبعیہ میں بھی آپ ﷺ کی اتباع اجر و ثواب سے خالی اور مستحب سے کم تر نہیں، اس لئے خیال ہوتا ہے کہ زمزم پیتے وقت اس کی رعایت کر لینا ہی بہتر ہے۔ **واللہ اعلم**

ابن ماجہ نے محمد بن عبدالرحمٰن بن ابی بکر ؓ سے زمزم پینے کے آداب کی بابت نقل کیا ہے کہ

> **کنت عند ابن عباس جالسا فجاء ہ رجل فقال من این جئت ؟ قال من زمزم ، قال : فشربت منها کما ینبغی ، قال فکیف ؟ قال اذا شربت منها فاستقبل الکعبه و اذکر اسم اللّٰه وتنفس ثلاثاً من زمزم وتضلع منها ، فاذا فرغت فاحمد اللّٰه .**(۷)

(۱) دیکھئے : نور الایضاح کبیری ص/۴۴۸ فتاویٰ قاضی خان علی هامش الهندیه ۱/۱۴۱-۱۴۰

(۲) نسائی ۲/۳۹ ، الشرب من ماء زمزم (۳) ابن ماجه ۲/۱۸۹ ، باب الشرب من زمزم (۴) نسائی ۲/۳۹ ، الشرب من ماء زمزم

(۵) ابن ماجه ۲/۱۸۹ ، باب الشرب من زمزم (۶) طحطاوی علی مراقی الفلاح ۴۳

(۷) ابن ماجه ۲/۱۸۹ ، باب الشرب من زمزم

میں حضرت عبداللہ ابن عباس ؓ کے پاس بیٹھا ہوا تھا، ایک شخص آیا، آپ ؓ نے پوچھا، کہاں سے آئے ہو؟ عرض کیا: زمزم سے، دریافت فرمایا: جس طرح زمزم پینا چاہئے اس طرح پیا؟ نووارد نے پوچھا: کس طرح؟ فرمایا: جب زمزم پیو تو قبلہ رُخ ہو جاؤ، اللہ کا نام لو، تین سانس میں پیو اور خوب سیر ہو کر پیو، جب فارغ ہو تو اللہ کی حمد کرو۔

ابن قدامہؒ نے زمزم پینے کے بعد یہ دُعا نقل کی ہے:

بسم اللہ، اللھم اجعلہ لنا علما نافعا ورزقا واسعا وریا وشبعا وشفاء من کل داء واغسل بہ قلبی واملأہ من حکمتک (۱)

اللہ کے نام سے! الٰہی: اس کو ہمارے لئے علم نافع، کشادہ رزق، سیرابی و آسودگی اور ہر بیماری سے شفاء کا ذریعہ بنا، اس سے میرے قلب کو دھو دے اور حکمت سے معمور فرما دے!!

بعض اہل علم نے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ خود بھی زمزم ساتھ لے جاتے تھے اور آپ ﷺ مریضوں پر بھی پانی چھڑکتے تھے، حضرت حسن وحسین ؓ کی تحنیک بھی آپ ﷺ نے آب زمزم سے فرمائی (۲) —— چنانچہ امام ترمذی نے حضرت عائشہؓ سے خاص طور پر آب زمزم سفر حج میں مدینہ لے جانے کا ذکر کیا ہے۔ (۳)

آبِ زمزم سے غسل و وضوء

آب زمزم سے غسل و وضوء بھی کیا جا سکتا ہے (۴) ابن قدامہؒ نے لکھا ہے کہ پانی کا مجد و شرف اس کے استعمال کی کراہت کی دلیل نہیں، جیسے حضور ﷺ نے جس پانی میں دست مبارک رکھا یا اس سے غسل کیا، وہ شرف کا حامل ہے مگر اس کے استعمال میں کراہت نہیں سمجھی جاتی تھی (۵) —— البتہ ماء زمزم سے استنجاء یا کپڑے یا جسم میں لگی ہوئی حقیقی نجاست کا اس کے ذریعہ ازالہ مکروہ ہے۔ (۶)

زمزم کی تاریخ پر ایک نظر!

یہ مبارک کنواں اللہ کی قدرت سے اس وقت وجود پذیر ہوا، جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے منشاء ربانی کے مطابق حضرت ہاجرہ اور ان کے بطن سے ہونے والے فرزند حضرت اسمٰعیل علیہ السلام جو ابھی شیر خوار تھے، کو مکہ کی بے آب و گیاہ وادی میں جا چھوڑا۔ تھوڑی سی غذا اور کچھ پانی حضرت ہاجرہ کے ساتھ تھا، جب یہ غذا اور پانی ختم ہو گیا تو دودھ آنا بند ہو گیا، حضرت ہاجرہ قریب کی دو پہاڑیوں صفا اور مروہ پر چڑھتیں اور ایک پہاڑی سے دوسری پہاڑی تک بے تابانہ دوڑتیں کہ کہیں پانی نظر آ جائے یا کوئی قافلہ گذرتا ہوا دکھنے میں آئے، جس سے شاید پانی مل سکے، حضرت ہاجرہ کی یہ بے قراری اللہ تعالی کی بارگاہ رحمت میں مقبول ہوئی اور خشک پہاڑوں کے درمیان اس سنگلاخ وادی میں زمزم کا چشمہ پھوٹ پڑا، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ چشمہ آپ کی ایڑیوں کے نیچے سے پھوٹا

(۱) المغنی ۲۹۹/۳　(۲) ردالمحتار ۲۵۶/۲　(۳) ترمذی ۱۹۰/۱
(۴) القاموس المحیط ۱۴۴۴　(۵) المغنی ۲۸/۱، مسئلہ نمبر: ۱۲　(۶) معجم البلدان ۱۴۹/۳

تھا(۱) ـــــ بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت جبرئیل نے یہاں اپنے پاؤں مارے تھے(۲) اس طرح کی بعض اور روایتیں بھی ہیں۔

عرب کے ریگزار میں کسی جگہ پر پانی کا وجود بہت بڑی نعمت تھی۔ چنانچہ اسی پانی کی کشش نے بنوجرہم کے قافلہ کو جو مکہ کے قریب سے گذر رہا تھا اور جس نے مکہ پر منڈلاتے ہوئے پرندوں کو دیکھ کر وہاں پانی کے وجود کا اندازہ کیا تھا اس بات پر راغب کیا کہ وہ مکہ میں اقامت پذیر ہوجائیں، حضرت ہاجرہ کی اجازت سے یہ قبیلہ مکہ میں مقیم ہوگیا اور اسی قبیلہ میں حضرت اسمٰعیل کا نکاح ہوا(۳) — ایک عرصہ بعد حضرت اسمٰعیل کی اولاد جو بنوبکر کہلائے اور بنوجرہم کے درمیان اختلاف پیدا ہوگیا یہاں تک کہ بنوبکر نے بنوجرہم کو مکہ سے نکال باہر کیا۔

بنوجرہم نے جاتے جاتے ازراہِ شرارت اس کنویں کو پاٹ دیا اور بتدریج لوگوں کو اس کنویں کا خیال بھی جاتا رہا۔ ہزاروں سال کے بعد پیغمبر اسلام جناب محمد رسول اللہ ﷺ کے دادا حضرت عبدالمطلب نے کئی دنوں تک ایک خواب دیکھا، جس میں دوبارہ اس کنویں کو کھودنے کی بشارت تھی، چنانچہ عبدالمطلب اور ان کے صاحب زادے حارث نے مل کر اس جگہ کو کھودنا شروع کیا، یہاں **تک کہ** یہ کنواں جو عرصہ سے پٹا ہوا تھا، دوبارہ لوگوں کو فیض یاب کرنے لگا(۴) یہ گویا اس بات کی علامت تھی کہ مکہ سے عنقریب ہدایت ربانی کا چشمہ حیواں جاری ہونے والا ہے، شہاب الدین یاقوت حموی نے لکھا ہے **کہ** اس کنویں میں تین طرف سے چشمہ جاری ہے، ایک حجر اسود کی طرف سے، دوسرا جبل ابوقبیس اور صفا کی طرف سے اور تیسرا مروہ کی طرف سے اور یہ چشمہ اُوپر سے نیچے کی جانب ساٹھ ہاتھ تک پھیلا ہوا ہے(۵) — **زاد الله في شرفها و مجدها.**

زنا

دنیا کے ہر مذہب اور سلیم الفکر انسانوں نے انسانی عصمت و عفت اور پاکبازی کو خصوصی اہمیت دی ہے اور اسی نسبت سے بے عفتی و بدکاری اور عصمت و حیا سے محرومی کی مذمت بھی کی ہے اسلام نے اس کا خاص پاس ولحاظ کیا ہے اور ان دروازوں کو بھی بند کرنے کی سعی کی ہے جو انسان کو گناہ تک لے جاتے ہیں، غض بصر کا حکم، پردۂ و حجاب کی تفصیلات، غیر محرموں سے خلوت اور اختلاط کی ممانعت، بالغ ہونے کے بعد جلد سے جلد نکاح کی حوصلہ افزائی اور نکاح کے لئے سادہ اور اخراجات کی گرانباری سے فارغ طریقہ کی مشروعیت، محرم کے بغیر عورتوں کے لئے سفر کی ممانعت اور اجتماعی و عوامی کاموں سے ان کو دُور رکھنا، نیز خواتین کو اپنی کفالت اور کسب معاش کے بوجھ سے آزاد رکھنا، ان سب کا اصل منشاء و مقصود یہی ہے کہ کوئی شریف انسان زنا کے قریب بھی نہ جاسکے، اس لئے قرآن مجید نے ''زنا'' ہی نہیں، زنا کی ''قربت'' سے بھی منع کیا ہے :

ولا تقربوا الزنى انه كان فاحشة وساء سبيلا. (الاسراء : ۳۲)

---

(۱) معجم البلدان ۱۴۹/۳ (۲) دیکھئے : **السيرة النبوية لابن هشام** ۱۱۱/۱ (۳) البداية والنهاية ۱۵۴/۱

(۴) السيرة النبوية لابن هشام ۱۴۲/۱ (۵) معجم البلدان ۱۴۸/۳

زنا کے قریب بھی نہ جاؤ، بلاشبہ وہ بڑی ہی بے حیائی کی بات اور بری راہ ہے۔

شریعت اسلامی کی نگاہ میں یہ گناہ اتنا بڑا اور شدید ہے کہ اس کو شرک اور قتل کے زمرہ میں شمار کیا گیا اور ارشاد ہوا :

والذین لایدعون مع اللہ الھا اٰخر ولایقتلون النفس التی حرم اللہ الابالحق ولا یزنون ومن یفعل ذالک یلق اثا ما یضاعف لہ العذاب یوم القیامۃ ویخلد فیہ مھانا . (الفرقان : ۶۹-۶۸)

جو اللہ کے ساتھ دوسرے معبود کو (حاجت روائی کے لئے) نہیں پکارتے اور جس شخص کے قتل کو اللہ نے حرام فرمایا ہے، اس کو قتل نہیں کرتے مگر حق پر، اور جو بدکاری نہیں کرتے اور جو ایسے کام کرے گا، تو سخت سزا پائے گا کہ قیامت کے دن اس کو دونا عذاب ہوگا اور اس عذاب میں وہ ہمیشہ ذلیل وخوار رہے گا

اس مضمون کو ایک حدیث شریف نے یوں بیان کیا ہے کہ آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا : سب سے بڑا گناہ کونسا ہے؟ فرمایا : یہ کہ تم اللہ کے ساتھ شریک ٹھہراؤ حالاں کہ اس نے تم کو پیدا کیا ہے، پوچھا گیا : پھر، اس کے بعد؟ فرمایا : بچہ کو اس خوف سے قتل کردو کہ وہ تمہارے کھانے میں شریک ہوجائے گا، حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے عرض کیا : اس کے بعد؟ ارشاد فرمایا: یہ کہ پڑوسی کی بیوی کے ساتھ بدکاری کی جائے (۱) ایک موقع پر ارشاد فرمایا کہ جس قوم میں زنا کی کثرت ہوجاتی ہے اس پر اللہ کی طرف سے قحط نازل کیا جاتا ہے (۲) — اسی لئے شریعت نے تمام جرائم میں شدید تر سزا زنا کی مقرر کی ہے جو غیر شادی شدہ کے لئے سو کوڑے اور شادی شدہ کے لئے سنگساری (رجم) ہے

یہاں اس سلسلہ میں دو اُمور قابل ذکر ہیں : اول ''زنا'' کی حقیقت، دوسرے ''زنا'' کو ثابت کرنے کا طریقہ —— اس مسئلہ سے متعلق دوسرے مباحث مختلف دوسرے الفاظ کے ذیل میں آچکے ہیں جن کی تفصیل آگے مذکور ہوگی۔

فقہی تعریف

ملک العلماء علامہ کاسانیؒ نے بڑی جامعیت کے ساتھ ان الفاظ میں ''زنا'' کی تعریف کی ہے :

اما الزنا فھو اسم للوطء الحرام فی قبل المرأۃ الحیۃ فی حالۃ الاختیار فی دار العدل ممن التزم احکام الاسلام العاری عن حقیقۃ الملک وعن شبھتہ وعن حق الملک وعن حقیقۃ النکاح وشبھتہ وعن شبھۃ الاشتباہ فی موضع الاشتباہ فی الملک والنکاح جمیعا (۳)

زنا زندہ عورت کی شرمگاہ میں، باختیار، دار العدل (دار الاسلام) میں ایسے شخص کے وطی کرنے کا نام ہے جس نے اپنے آپ پر احکام اسلامی کا التزام کیا ہو یعنی مسلمان ہوا ہو، وہ عورت نہ اس کی ملکیت ہو، نہ ملکیت کا شبہ ہو، نہ اس پر کسی درجہ میں حق ملکیت ہو نکاح اور شبہ نکاح سے بھی عاری ہو، نیز نکاح اور

---

(۱) بخاری ۸۸۷/۲　　(۲) مسند احمد عن عمروؓ بن العاص　　(۳) بدائع الصنائع ۳۴-۳۳/۷

ملکیت کا شبہ اشتباہ بھی نہ پایا جاتا ہو۔

''زنا'' کی یہ فقہی حیثیت جس پر زنا کی مقررہ سزا جاری ہوتی ہے، بتاتی ہے کہ ان صورتوں پر اس اصطلاحی زنا کا اطلاق نہ ہوگا، جو موجب حد ہے :

☆ وطی حلال ہو۔

☆ اجنبی عورت سے غیر فطری راستہ سے صحبت کی جائے تو حد واجب نہ ہوگی، مگر اس میں اختلاف ہے اور صحیح یہ ہے کہ اس صورت میں بھی حد واجب ہوگی (۱) —— البتہ خود اپنی بیوی یا باندی کے ساتھ ایسا فعل کرے تو گناہ گار ہوگا مگر زانی نہیں۔ (۲)

☆ عورت کے بجائے مرد یا جانور کے ساتھ بدفعلی کرے تو گناہ شدید ہے مگر یہ زنا نہیں۔ (۳)

☆ مردہ عورت کے ساتھ بدکاری کی وجہ سے حد زنا جاری نہ ہوگی۔ (۴)

☆ اکراہ کے تحت زنا کی وجہ سے حد واجب نہ ہوگی، اختیاری فعل ہی اصل میں اصطلاحی زنا ہے۔

☆ حد زنا دارالاسلام ہی میں جاری ہوگی نہ کہ دارالکفر میں۔

☆ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ عورت نہ اس کی مملوکہ ہو، نہ اس کے مملوکہ ہونے کا شبہ ہو اور نہ اس پر فاعل کو حقوق ملکیت میں سے کوئی حق حاصل ہو، جس سے شبہ ملکیت پیدا ہو سکتا ہو۔

☆ یہ بھی ضروری ہے کہ نہ وہ منکوحہ ہو، نہ نکاح کا شبہ ہو۔

☆ زنا اسی وقت متحقق ہوگا جب فعل وطی پایا جائے، دواعی وطی کے ارتکاب پر زنا کی سزا جاری نہ ہوگی۔ (۵)

تاہم اُوپر جن صورتوں میں حد زنا جاری نہ ہونے کا ذکر ہے، ان کی بابت یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ ان غیر شرعی افعال کے مرتکبین کو یوں ہی چھوڑ دیا جائے گا، بلکہ ایسی صورتوں میں تعزیر کا حکم ہے۔ جس کی تعیین کا اختیار قاضی کو ہے۔ وہ مجرم، جرم کی نوعیت، اس جرم کے عموم و شیوع وغیرہ کے لحاظ سے اپنی صوابدید سے سزا متعین کرے گا۔

بعض صورتوں کی بابت فقہاء کا اختلاف

☆ مالکیہ کے نزدیک مردہ عورت سے وطی، یا مرد کے ساتھ غیر فطری فعل بھی زنا ہے اور اس پر حد جاری ہوگی۔ (۶)

☆ جس نکاح کے باطل ہونے پر اُمت کا اجماع ہو، جیسے پانچواں نکاح یا منکوحہ سے نکاح، یا محرم سے نکاح۔ ان صورتوں میں بھی شوافع، حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک حد زنا واجب ہوتی ہے۔ محارم کے مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی بھی یہی رائے ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نکاح باطل کی تمام صورتوں میں اور امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک محارم کے سوا دوسری صورتوں میں شبہ نکاح پیدا ہو جانے کی وجہ سے حد واجب نہیں ہوتی۔ (۷)

---

(۱) خلاصة الفتاوی ۳۴۵/۴　(۲) حوالۂ سابق　(۳) دیکھئے : خلاصة الفتاوی ۳۴۵/۴
(۴) حوالۂ سابق　(۵) المغنی ۵۸/۹　(۶) الشرح الصغیر ۴۴۸/۴
(۷) المغنی ۵۴/۹-۵۵ ، بدائع الصنائع ۷۵/۷

ثبوت زنا کے ذرائع

زنا کے ثبوت کی دو صورتیں ہیں، اقرار اور بینہ۔

زنا کے اقرار کے لئے درج ذیل شرطیں ہیں :

۱) اقرار کرنے والا عاقل و بالغ ہو۔

۲) اقرار زبان کے ذریعہ کیا گیا ہو، اشارہ اور تحریر کے ذریعہ اقرار معتبر نہیں۔ یہاں تک کہ اگر وہ گونگا بھی ہو اور اقرار زنا کی تحریر بھی لکھ دے یا واضح اشارہ کردے، تب بھی حد زنا جاری نہ ہوگی۔

۳) چار دفعہ زنا کا اقرار کرے۔ یہی رائے حنابلہ کی بھی ہے، مالکیہ اور شوافع کے نزدیک ایک دفعہ کا اقرار بھی کافی ہے(۱)

۴) ظاہری قرائن بھی اس کے اقرار کی درستگی پر شاہد ہوں۔ ورنہ اقرار معتبر نہیں، چنانچہ مقطوع العضو شخص زنا کا اقرار کرتا ہو، تو اس کا اعتبار نہیں۔(۲)

زنا کی شہادت کے سلسلہ میں درج ذیل شرطیں ہیں :

۱) گواہان مرد ہو، عورتوں کی شہادت اس مسئلہ میں مقبول نہیں۔

۲) خود وہ لوگ گواہی دیں جنھوں نے زنا کا ارتکاب ہوتے ہوئے دیکھا ہے سنی ہوئی گواہی معتبر نہیں۔

۳) کم سے کم چار گواہان زنا کے شاہد ہوں۔

۴) جس کے بارے میں زنا کی گواہی دی جارہی ہو، اس کا وطی کرنا قابل تصور ہو۔

۵) جس پر زنا کا دعویٰ کیا جارہا ہو، وہ شبہ کا دعویٰ کرنے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو، جیسے وہ شخص گونگا ہو۔ کیوں کہ ممکن ہے کہ اگر وہ گویا ہوتا، تو وہ اس واقعہ کے سلسلے میں دعویٰ کرتا، کہ اس نے شبہ میں زنا کیا ہے۔

۶) گواہان کی گواہی میں اختلاف نہ ہو، اگر کچھ گواہان ایک جگہ اور کچھ گواہان دوسری جگہ زنا کا دعویٰ کریں کہ بظاہر ان دونوں میں تطبیق ممکن نہ ہو اور ان کو ایک ہی واقعہ قرار دینا دشوار ہو، تو یہ شہادت معتبر نہیں ہوگی۔

۷) زنا، چوری اور شراب نوشی، ان جرائم پر شہادت اسی وقت قبول کی جائے گی، جب کہ (تقادم) نہ ہوا ہو۔ تقادم سے مراد یہ ہے کہ وہ معاملہ پرانا نہ پڑ گیا ہو، امام ابوحنیفہؒ نے اس کے لئے کوئی وقت مقرر نہیں کیا ہے، بلکہ قاضی کی صوابدید پر رکھا ہے، اگر قاضی محسوس کرے کہ مناسب وقت ملنے کے باوجود دعویٰ دائر کرنے میں تاخیر کی گئی، تو وہ شہادت رد کردے گا۔ امام ابو یوسفؒ نے کوشش کی کہ امام صاحبؒ اس مسئلہ میں کسی مدت کی تعیین کردیں، لیکن آپؒ اسی رائے پر قائم رہے، قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تقادم کی مدت ایک ماہ ہے اس سے زیادہ تاخیر کی صورت میں شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔(۳)

۸) یہ بھی ضروری ہے کہ تمام گواہان ایک ہی مجلس میں حاضر ہوں اس مسئلہ میں یکے بعد دیگرے شہادت قبول نہیں کی جائے گی، یہی رائے حنابلہ اور مالکیہ کی بھی ہے، شوافع کے نزدیک مجلس کی وحدت شرط نہیں۔(۴)

(زنا سے متعلق دوسرے احکام کے لیے احسان، رجم، جلد،

---

(۱) المغنی ۶۲/۹
(۲) بدائع الصنائع ۴۹/۷-۵۰
(۳) بدائع الصنائع ۴۶/۷-۴۷
(۴) المغنی ۶۲/۹ ، بدائع الصنائع ۴۸/۷

تعزیب، حد کے الفاظ دیکھنے چاہئیں۔ مزید تفصیل کے لئے ڈاکٹر عبدالقادر عودہ شہید کی ''التشریع الجنائی الاسلامی'' دیکھی جاسکتی ہے۔ یہاں کچھ ضروری احکام کے تذکرہ پر اکتفا کیا گیا ہے)

زنبور (بھڑ)

زنبور کے معنی بھڑ کے ہیں۔

یہ چوں کہ حشرات الارض میں ہے، اس لئے اس کا کھانا جائز نہیں (۱) البتہ اگر روح پیدا نہ ہوئی ہو تو اس کے کھانے کی فقہاء نے اجازت دی ہے (۲) بھڑ کا چھتہ یعنی اس کے بنائے ہوئے گھونسلہ کا کھانا مکروہ ہے (۳) —— چوں کہ بھڑ میں بہتا ہوا خون نہیں ہوتا، اس لئے پانی میں مرجائے تو پانی ناپاک نہیں ہوگا۔ (۴)

زندیق (بددین)

زندیق وہ شخص ہے جو اپنا مسلمان ہونا ظاہر کرتا ہو اور وہ باطن کافر ہو، گویا عہد نبوت میں جن کو منافق کہا جاتا تھا آج زمانہ وہی زندیق کہلائیں گے۔

والزنديق هوالذى يظهر الاسلام ويسر بالكفر وهو المنافق كان يسمى فى عصر النبى صلى الله عليه وسلم منافقا ويسمى اليوم زنديقا . (۵)

زندیق وہ ہے جو اپنا مسلمان ہونا ظاہر کرے اور باطن کفر پر ہو، وہ دراصل منافق ہے جس کو حضور ﷺ کے زمانہ میں منافق کہا جاتا تھا اور اب زندیق کہا جاتا ہے۔

زنادقہ کا معاملہ عام مرتدین سے زیادہ سخت ہے، اس لئے کہ یہ در پردہ اسلام کی بنیادوں کو کھوکھلا کرتے ہیں اور مسلمانوں کو نقصان پہنچانے کے درپے رہتے ہیں، اسی لئے مرتدین کی توبہ تو قبول کی جاتی ہے لیکن زندیق کی توبہ بھی قابل قبول نہیں وہ بہر حال واجب القتل ہے (۶) بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ اگر اس نے توبہ نہیں کی تو کفر کی بناء پر اور توبہ کرلی تو حد کے بناء پر اسے قتل کیا جائے گا (۷) —— شوافع اور حنابلہ کے نزدیک زندیق کا تمام مال بیت المال میں داخل ہوجائے گا، مالکیہ کے نزدیک مسلمان ورثہ میں تقسیم کردیا جائے گا اور حنفیہ کے نزدیک اس کی زندیقیت کے زمانہ کی حاصل کی ہوئی دولت داخل بیت المال ہوگی باقی ورثہ کے درمیان تقسیم ہوگی۔ (۸)

زنار

''زنار'' برہمنیت کا شعار ہے۔

زنار پہننا – شدید گناہ

اپنی مرضی اور رغبت سے شعار کفر کو اختیار کرنا حرام اور

---

(۱) خلاصة الفتاوىٰ ۳۰۲/۴ ، شرح مهذب ۲۳/۹
(۲) هنديه ۲۹۰/۵
(۳) حوالۂ سابق
(۴) تاتارخانيه ۲۰۲/۱
(۵) المغنى ۲۳۸/۲
(۶) المغنى ۱۸/۹
(۷) الشرح الصغير ۴۳۸/۴
(۸) الفقه الاسلامى وادلته ۲۶۵/۸-۲۶۶

شدید گناہ ہے۔ اسی لئے بعض فقہاء نے مجوسیوں کی مخصوص وضع کی ٹوپی پہننے کو باعث کفر قرار دیا ہے۔ "زنار" کا پہننا بھی شعار کفر کا اختیار کرنا ہے، چنانچہ صاحب خلاصہ کا بیان ہے :

ولو شد الزنار قال القاضی الاستروشنی ان فعل لتخلیص الاساری لایکفر ولودخل للتجارة یکفر ، امرأة شدت علی وسطها حبلا وقال هذا زنار یکفر . (۱)

اگر زنار باندھے تو قاضی استروشنیؒ کا بیان ہے کہ اگر اس نے ایسا قیدیوں کو رہائی دلانے کے لئے کیا ہو تو باعث کفر نہیں اور اگر تجارت کے لئے زنار پہن کر دار الکفر میں داخل ہو تو ایسے شخص کو کافر قرار دیا جائے گا۔ نیز کوئی عورت اپنے کمر میں رسی باندھ لے اور کہے کہ یہ زنار ہے تو اسے کافر سمجھا جائے گا۔

—— پس، کسی مسلمان کے لئے زنار کا استعمال حرام ہے اور اس میں کفر کا شبہ ہے۔

زوج (شوہر)

شریعت میں جن اعزہ اور رشتہ داروں کے حقوق زیادہ تفصیل و وضاحت کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں۔ ان میں زوجین یعنی شوہر و بیوی بھی ہیں، اس لئے کہ دراصل پورا خاندانی نظام ازدواجی رشتہ ہی سے متعلق ہے۔ اسی سے خاندان کی تشکیل ہوتی ہے اور خاندان کا دائرہ وسیع ہوتا ہے۔ زوجین کے سلسلے میں شریعت کا عمومی نقطۂ نظر یہ ہے کہ ان کے درمیان مالک اور مملوک اور آقا و باندی کی نسبت نہیں، بلکہ وہ ایک معاملہ کے دو فریق اور زندگی کے دو شریک و رفیق ہیں۔ البتہ قدرتی طور پر ان کی صلاحیت کار ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ بعض صلاحیتیں مردوں میں ہیں جو عورتوں میں نہیں اور بعض عورتوں میں ہیں جن سے مرد محروم ہیں، اسی صلاحیت کے لحاظ سے اسلام نے دونوں کے دائرہ کار کو تقسیم کیا ہے کہ بیرون خانہ کی سرگرمیوں کو مرد انجام دیں اور اندرون خانہ کی سرگرمیاں بیوی سے متعلق ہوں، نیز شوہر کی حیثیت خاندان کے سربراہ اور محافظ و منتظم کی ہے، اسی کو قرآن مجید نے "قوام" کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔ اس میں مرد کے لئے بھی عافیت ہے اور عورت کے لئے بھی اور اسی میں خاندانی نظام کا بقا ہے، اس پس منظر میں شوہر کے جو حقوق شریعت نے رکھے ہیں وہ اس طرح ہیں :

معروف میں اطاعت

شوہر کا پہلا حق اطاعت و فرمانبرداری ہے اسی کی طرف قرآن مجید نے **فالصالحات قانتات** (النساء : ۳۴) سے اشارہ کیا ہے۔ آپ ﷺ نے مختلف احادیث میں شوہر کے اس حق کا ذکر فرمایا ہے ارشاد ہے کہ جس عورت کی موت اس حالت میں ہوئی ہو کہ اس کا شوہر اس سے راضی ہو وہ جنت میں داخل ہوگی —— **ایما امرأة ماتت وزوجها راض عنها دخلت الجنة .** (۲)

اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ اگر شوہر نے کسی خلاف شریعت بات کا مطالبہ کیا ہے جیسے غیر محرم کے سامنے بے پردہ ہونا وغیرہ، تو اس میں شوہر کی اطاعت جائز نہیں، جو باتیں

(۱) خلاصة الفتاوی ۳۸۷/۴　　(۲) نيل الأوطار ۳۰۸/۶

شریعت کے خلاف نہیں ہیں لیکن شوہر کو اس کے مطالبہ کا حق نہیں ہے ان میں شوہر کی اطاعت کی جاسکتی ہے مگر واجب نہیں ہے، جیسے : عورت کی املاک و جائیداد میں عورت خود تصرف کا پورا پورا حق رکھتی ہے ۔ اگر شوہر اس سلسلہ میں کوئی مشورہ دے یا مطالبہ کرے تو بیوی پر اس کا قبول کرنا واجب نہیں۔

جن باتوں کا شریعت نے حکم دیا ہے جیسے نماز، روزہ وغیرہ، یا جو باتیں شوہر کا عورت پر حق کا درجہ رکھتی ہیں جیسے : شوہر کے تقاضۂ طبعی کی تکمیل بشرطیکہ کوئی شرعی یا طبعی مانع موجود نہ ہو، ان اُمور میں شوہر کی اطاعت بیوی پر واجب ہے ۔ چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو بستر پر طلب کرے وہ آنے سے انکار کردے اور شوہر غصہ و ناراضگی کے ساتھ رات بسر کرے تو فرشتے تا صبح اس عورت پر لعنت بھیجتے رہتے ہیں (۱)

کاسانیؒ نے شوہر کے اس حق کا ان الفاظ میں ذکر کیا ہے :

ومنها وجوب طاعة الزوج على الزوجة اذا دعا ها إلى الفراش . (۲)

ان حقوق میں سے ایک یہ ہے کہ شوہر کو بیوی کو تعلق زن و شو کے لئے طلب کرے، تو بیوی پر اس کی تعمیل واجب ہے۔

گھر کی نگرانی وحفاظت

۲) شوہر کا دوسرا حق یہ ہے کہ بیوی اس کے گھر کی نگرانی اور حفاظت کرے، اس حفاظت و نگرانی میں بال بچوں کی تربیت، شوہر کے مال و جائیداد کی حفاظت اور خود اپنی عفت و عصمت کا تحفظ، یہ تمام باتیں داخل ہیں، اللہ تعالیٰ نے ”**حافظات للغيب بما حفظ الله**“ (النساء : ۴) کہہ کر اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے ۔ آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ تم میں سے ہر ایک نگراں اور اپنی زیر نگرانی چیزوں کی بابت جوابدہ ہے ۔ **كلكم راع و كلكم مسئول عن رعيته** (۳) —— شریعت کا یہ بنیادی اُصول ان اُمور کے بارے میں عورت کو ذمہ دار اور جوابدہ ٹھہراتا ہے ۔

بلا اجازت باہر نہ جانا

۳) شوہر کا ایک بنیادی حق ”حبس“ کا ہے یعنی شوہر کی اجازت کے بغیر عام حالات میں عورت اس گھر سے باہر نہیں نکل سکتی جو اسے رہائش گاہ کے طور پر فراہم کیا گیا ہے ۔ چنانچہ ارشاد ہے :

أسكنو هن من حيث سكنتم من وجدكم . (الطلاق : ۶۵)

عدت گذارنے والی عورتوں کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو۔

اسی لئے قرآن مجید نے عورتوں کے لئے ہدایت دی ہے کہ وہ اندرون خانہ رہا کریں۔

وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى . (الاحزاب : ۳۳)

اے نبی کی بیویو! اپنے گھروں میں ٹھہری رہو اور اس طرح زینت دکھاتی نہ پھرو جس طرح اگلی جاہلیت کے زمانے میں دکھاتی تھیں ۔

علامہ کاسانیؒ شوہر کے اس حق کی بابت فرماتے ہیں :

---

(۱) نیل الأوطار ۳۰۸/۶　(۲) بدائع الصنائع ۳۳۴/۲　(۳) بخاری ، حدیث نمبر : ۲۵۵۴

ومنها ملک الحبس والقید وھو صیرورتھا ممنوعة عن الخروج والبروز . (۱)

شوہر کا ایک حق ''حبس اور بیوی کو روک رکھنے کا حق'' ہے۔ یعنی وہ اسے نکلنے اور گھر سے باہر جانے سے روک سکتا ہے۔

مجبوری کی صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں مثلاً بیوی کے والدین شدید بیمار ہوں اور کوئی تیمار دار موجود نہ ہو تو شوہر کی ممانعت کے باوجود عورت کے لئے والدین کی تیمار داری کے لئے جانا اور تیمار داری کا فریضہ انجام دینا جائز ہے۔

ولو أ ابوھا زمنا مثلا فاحتاج فعلیھا تعاھده ولو کافراً وإن أبی الزوج . (۲)

اگر عورت کا باپ مثلاً اپاہج ہو اور بیٹی کی خدمت کا محتاج، تو عورت پر اس کی دیکھ بھال واجب ہے، گو وہ کافر ہو اور شوہر اس کی اجازت نہ دیتا ہو۔

اور شامیؒ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ باپ کا حق شوہر کے حق پر فائق ہے۔

اسی طرح فقہاء نے شوہر کی اجازت کے بغیر بھی والدین سے ہفتہ میں ایک بار اور دوسرے محرم رشتہ داروں سے سال میں ایک بار ملاقات کے لئے جانے کی اجازت دی ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ کی رائے ہے کہ یہ حق عورت کو اس وقت حاصل ہوگا جب کہ خود والدین بیٹی سے ملاقات کے لئے آنے کی قدرت نہ رکھتے ہوں۔ اس پس منظر میں فقہاء کا خیال ہے کہ خود شوہر کو وقتاً فوقتاً عورت کو اپنے والدین اور اقرباء سے ملاقات کے لئے جانے کی اجازت دینی چاہئے، کتنے دنوں پر جانے کی اجازت دی جائے؟ اس میں عرف ورواج کا اعتبار ہے، گو بعض اہل علم نے مدت مقرر کرنے کی کوشش کی ہے، لیکن یہی بات زیادہ قابل قبول ہے کہ اس میں عرف ورواج کا اعتبار ہوگا۔ (۳)

اس کے علاوہ بھی خواتین اپنی ناگزیر ضروریات کے لئے نکل سکتی ہیں جیسے بیمار پڑ جائیں اور گھر سے باہر نکلے بغیر علاج ممکن نہ ہو وغیرہ، ابن نجیمؒ نے لکھا ہے کہ اگر عورت کو کوئی شرعی مسئلہ درپیش ہو اور شوہر دریافت کر کے حکم سے مطلع نہ کرے تو وہ مسئلہ کی تحقیق کے لئے کسی عالم یا مفتی کے پاس جا سکتی ہے (۴)

تادیب کا حق اور اس کے حدود

۴) شریعت نے شوہر کو بیوی کی اصلاح کے لئے تادیب کا بھی حق دیا ہے مگر اس سلسلہ میں دو باتیں پیش نظر رہنی چاہئیں۔

اول یہ کہ تادیب و سرزنش اصلاح کا آخری ہتھیار ہے، پہلے پند وموعظت سے کام لے، پھر ہجر سے اور یہ بھی کافی نہ ہو تب معمولی مار پیٹ کی اجازت دی گئی ہے۔ ارشاد خداوندی ہے

والـلاتی تخافون نشوزھن فعظوھن واھجروھن فی المضاجع واضربوھن فان أطعنکم فلا تبغوا علیھن سبیلا . (النساء : ۳۴)

جن بیویوں سے تمہیں سرکشی کا اندیشہ ہو تو انھیں پہلے بخوبی سمجھادو، اگر نہ سمجھیں تو پھر ان کے ساتھ سونا ترک کردو، اگر اس پر بھی باز نہ آئیں تو انھیں

---

(۱) بدائع الصنائع ۲/۳۳۱ (۲) الدر المختار علی ھامش الرد ۲/۶۶۴

(۳) البحر الرائق ۴/۱۹۵ ، ردالمحتار ۲/۶۶۴ (۴) البحر الرائق ۴/۱۹۵

مارو، اگر وہ فرماں بردار ہوجائیں تو پھر ان پر بہانہ مت ڈھونڈو۔

پندوموعظت کا مفہوم تو واضح ہے، ''ھجر فی المضاجع'' سے مراد چند دنوں کے لئے عورت سے جنسی تعلقات ترک کردینا ہے، بعض حضرات کے نزدیک ''ھجر فی المضاجع'' میں چند دنوں علاحدہ بستر پر سونا اور بعض حضرات کے نزدیک ساتھ سونا لیکن گفتگو نہ کرنا مراد ہے۔ کاسانیؒ نے لکھا ہے کہ ھجر فی المضاجع میں بھی بہتر یہ ہے کہ پہلے اس کی دھمکی دے اور اصلاح کے آثار نہ پائے تو پھر ھجر فی المضاجع کرے۔(۱)

اس کے باجود اصلاح نہ ہو تو اب معمولی سرزنش کی اجازت ہے۔ حجۃ الوداع کے موقع سے آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

واضربو ھن ضربا غیرمبرح .(۲)

ضرب غیر مبرح کے معنی ایسی مار کے ہیں جو تکلیف دہ نہ ہو، علامہ شامیؒ کا بیان ہے:

لیس لہ أن یضربھا فی التادیب ضربا فاحشا وھو الذی یکسر العظم أویخرق الجلد أویسودہ .(۳)

شوہر کے لئے ازراہِ تادیب نازیبا حدتک مار پیٹ جائز نہیں۔ یعنی ایسی سرزنش، کہ ہڈی ٹوٹ جائے چمڑا پھٹ جائے یا سیاہ پڑجائے۔

فقہاء نے اس بارے میں اتنی احتیاط برتی ہے کہ بعض حضرات نے صرف مسواک سے مارنے کی اجازت دی ہے، چہرہ اور جسم کے نازک حصوں پر مارنا یا اس طرح مارنا کہ جسم پر ورم آجائے قطعاً جائز نہیں(۴) —— آپ ﷺ نے گو ازراہ اصلاح سرزنش کی اجازت دی لیکن ارشاد فرمایا کہ تم میں سے بہتر لوگ بیویوں پر ہاتھ نہیں اُٹھائیں گے۔(۵)

کن اُمور پر تادیب کی جائے؟

دوسری بات یہ پیش نظر رہنی چاہئے کہ کوئی بھی بات شوہر کی طبیعت کے خلاف ہو اور اس کے لئے عورت پر ہاتھ اُٹھانا جائز ہو، ایسا نہیں ہے۔ عام طور پر فقہاء نے چار وجوہ سے سرزنش کی اجازت دی ہے۔ شوہر کے لئے زینت نہ کرے، کسی شرعی یا طبعی عذر کے بغیر ہم بستری کے لئے آمادہ نہ ہو، کسی حق شرعی کے بغیر بلا اجازت شوہر کے گھر سے نکل جائے۔ ان تین صورتوں کی بابت فقہاء کا اتفاق ہے۔ چوتھی صورت نماز نہ ادا کرنے کی ہے۔ بعض فقہاء نے اس پر بھی سرزنش کی اجازت دی ہے اور بعض حضرات کی رائے ہے کہ یہ شوہر کا حق نہیں اللہ کا حق ہے، اس لئے شوہر اس کی وجہ سے تادیب نہیں کرسکتا۔

تاہم حقیقت یہ ہے کہ حق تادیب ان ہی چار صورتوں میں محدود نہیں بلکہ ان کے مماثل عورت کی طرف سے ہونے والی دوسری زیادتیوں میں بھی تادیب کی جاسکتی ہے، جیسے شوہر کو بدتمیزی کے ساتھ مخاطب کرنا، گالی دینا، غیر محرم کے سامنے ہوجانا، عام رواج اور عادت سے بڑھ کر شوہر کا کوئی سامان کسی کو دے دینا، بچوں کو بہت مار پیٹ کرنا وغیرہ۔(۶)

(۱) بدائع الصنائع ۳۳۴/۲　(۲) نیل الأوطار ۲۱۱/۶　(۳) ردالمحتار ۱۹۰/۳
(۴) المغنی ۲۴۲/۷، باب اداب الجماع　(۵) مجمع الزوائد ۳۳۲/۴، باب ضرب النساء
(۶) دیکھئے: البحرالرائق ۴۹/۵، ردالمحتار ۱۸۹/۲

طلاق کا حق

۵) شریعت نے شوہر کو ایک خصوصی حق "طلاق" کا بھی دیا ہے

(تفصیل کے لئے دیکھئے : طلاق)

میراث کا حق

۶) شوہر بھی اصحاب الفروض میں سے ہے، قرآن مجید نے بیوی کے متروکہ میں اس کا حق مقرر کیا ہے، اگر زوجہ متوفیہ لاولد تھی تو شوہر کو اس کے متروکہ کا نصف (۱/۲) ملے گا اور وہ صاحب اولاد تھی تو اس کا حصہ ایک چوتھائی (۱/۴) ہوگا۔

ولکم نصف ماترک ازواجکم ان لم یکن لهن ولد فان کان لهن ولد فلکم الربع مما ترکن من بعد وصية یوصين بها او دین .

(النساء : ۱۲)

جو مال تمہاری عورتیں چھوڑ جائیں اگر ان کے اولاد نہ ہو تو اس میں تمہارا حصہ آدھا ہے اور اگر ان کے اولاد ہو تو ترکہ میں سے تمہارا (شوہر کا) حصہ چوتھائی ہے، لیکن یہ تقسیم وصیت کی تعمیل کے بعد جو انھوں نے کی ہو اور قرض کے ادا ہونے کے بعد (جو ان کے ذمہ ہو) کی جائے گی۔

بیوی کے اخلاقی واجبات

شوہر کے حقوق دراصل بیوی کے فرائض سے عبارت ہیں۔ اس سلسلہ میں شریعت نے عورتوں کے کچھ واجبات اخلاقی نوعیت کے رکھے ہیں، مثلاً کسی عذر شدید کے نہ پائے جانے کی صورت اپنے بچوں کو دودھ پلانا اور اُمور خانہ داری کو انجام دینا، اس کی اصل وہ حدیث ہے جس میں آپ ﷺ نے حضرت علی ؓ و حضرت فاطمہ ؓ کو نصیحت فرمائی تھی کہ گھر سے باہر کے کام کاج حضرت علی ؓ کو دیکھنا ہے اور خانگی اُمور حضرت فاطمہ ؓ کو انجام دینے ہیں (۱) ـــــ چنانچہ عہد نبوی اور خیر القرون کا معمول رہا ہے کہ خواتین گھر کی صفائی ستھرائی پکوان وغیرہ کے کام انجام دیا کرتی تھیں، اس لئے یہ بھی شوہر کے اخلاقی حقوق میں داخل ہے ۔ البتہ اگر شوہر صاحب استطاعت ہو بچوں کے دودھ کا کوئی اور نظم کرسکتا ہو یا پکوان وغیرہ کے لئے خادم رکھنے کی صلاحیت رکھتا ہو تو عورت پر دودھ پلانا، کھانا پکانا اور اس طرح کے خانگی کاموں کو انجام دینا قانوناً واجب نہیں ہے۔

زوجہ (بیوی)

قرآن مجید نے کہا ہے :

ولهن مثل الذی علیهن بالمعروف .

(البقرہ : ۲۲۸)

عورتوں کا حق مردوں پر ویسا ہی ہے جیسا دستور کے موافق مردوں کا حق عورتوں پر ہے۔

ـــــ پس جس طرح شوہر کے حقوق بیوی پر ہیں، اسی طرح اور اسی قدر بیوی کے حقوق بھی شوہر کے ذمہ ہیں۔

بیوی کے حقوق

بیوی کے جو حقوق شوہر کے ذمہ ہیں وہ اس طرح ہیں :

۱) مہر : (احکام کی تفصیل کے لئے خود لفظ "مہر" دیکھنا چاہئے)

---

(۱) زاد المعاد ۱۸٦/۵

۲) نفقہ : اس میں خوراک، پوشاک، علاج اور رہائش غرض تمام ہی ضروریات زندگی داخل ہیں۔ (تفصیل خود "نفقہ" میں مذکور ہوگی)

۳) بیویوں کے درمیان عدل: یعنی اگر ایک سے زیادہ بیویاں ہوں تو ان سب کے درمیان عدل و انصاف اور مساوات و برابری کا برتاؤ کرنا بھی ضروری ہے۔ (ملاحظہ ہو: "قسم")

۴) اپنی املاک میں تصرف کا حق : (عورتوں کو اپنے مال میں مالکانہ تصرفات کا جو حق حاصل ہے، اس کے لئے دیکھئے: "امرأة")

۵) حضانت : یعنی زوجین میں علاحدگی کی صورت عورت کو بچوں کے حق پرورش میں کچھ خصوصی مراعات حاصل ہیں۔ (اس سلسلہ میں خود "حضانت" کا لفظ ملاحظہ کیا جائے)

۶) حسن معاشرت : یعنی زندگی کے تمام گوشوں میں ایک دوسرے کے جذبات، ضروریات اور مزاج و مذاق کی رعایت اور باہم عفو و درگذر اور مسامحت۔ یہی اصل میں ازواجی زندگی کی خوشگواری کا اصل راز ہے اور گو یہ جانبین سے مطلوب ہے، لیکن عورت اپنی فطری نزاکت، ذکاوت حس، جذباتیت اور زود رنجی کی وجہ سے اس کی زیادہ حق دار ہے۔ اسی لئے قرآن مجید نے مردوں کو تلقین کی کہ :

عاشروهن بالمعروف . (النساء : ۱۹)

عورتوں کے ساتھ خوش معاملگی سے رہو۔

آپ ﷺ نے عورتوں کے ساتھ حسن سلوک اور حسن معاشرت کی تاکید کرتے ہوئے ان کے فطری مزاج کو ان الفاظ میں واضح فرمایا :

فانهن خلقن من ضلع وان اعوج شئ في الضلع اعلاه . (۱)

کیوں کہ عورتیں پسلی سے پیدا کی گئی ہیں اور جسم میں سب سے زیادہ کج پسلی ہی کا اُوپری حصہ ہوتا ہے۔

—— اس ارشاد نبوی ﷺ کا مقصود عورت کی تنک شانی نہیں، بلکہ اس کی رعایت اور اس کے ساتھ نرم خوئی کی تلقین و ہدایت ہے!

حق میراث

بیوی کو شوہر کے متروکہ میں لازماً حق میراث حاصل ہوتا ہے، وہ میراث کی اصطلاح میں "اصحاب الفروض" میں سے ہے جن کے حقوق خود قرآن مجید نے بیان کر دیئے ہیں، ان کے حصہ موروثی میں دوسرے ورثہ کی وجہ سے کمی تو واقع ہو سکتی ہے۔ مگر ایسا نہیں ہو سکتا کہ کوئی وارث ان کو میراث سے مکمل طور پر محروم کر دے۔

اگر شوہر متوفی نے بیوہ کے علاوہ اولاد بھی چھوڑی ہو، تو بیوہ کا حصہ اس کے متروکہ میں آٹھواں (۱/۸) ہوگا۔ اگر اس کی اولاد نہ تھی تو بیوہ ایک چوتھائی (۱/۴) کی حق دار ہوگی۔

ولهن الربع مما تركتم ان لم يكن لكم ولد فان كان لكم ولد فلهن الثمن مما تركتم من بعد وصية توصون بها او دين .

(النساء : ۱۲)

بیویوں کے لئے تمہارے ترکہ کا چوتھائی ہے۔

---

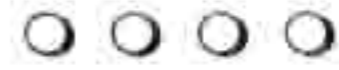
(۱) نیل الأوطار ۲۰۷/۶

بشرطیکہ تمہارے کوئی اولاد نہ ہو، لیکن اگر تمہارے
کچھ اولاد ہو تو بیویوں کو تمہارے ترکہ کا آٹھواں
حصہ ملے گا اور یہ حصے بھی تمہاری وصیت کی تعمیل کے
بعد جو تم نے کی ہو اور ادائے قرض کے بعد (جو
تمہارے ذمہ ہو) تقسیم کئے جائیں گے۔

زیتون

''زیتون'' ان پھلوں میں ہے جو دیرپا ہیں اور دیر تک رہنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اس لئے ان میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو زکوٰۃ واجب ہوتی ہی ہے، دوسرے فقہاء کے نزدیک بھی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زمینی پیداوار اور پھلوں میں کوئی نصاب نہیں، دوسرے فقہاء کے نزدیک ان کا نصاب ۵؍وسق ہے۔ یہ یا اس سے زیادہ مقدار ہو تو زکوٰۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: ''زکوٰۃ'')

○ ○ ○ ○

سعی

''سعی'' کے معنٰی ''محنت وعمل'' کے ہیں، ساعی کے معنی ''عامل'' کے ہیں —— فقہاء کے یہاں جن عاملین کو وصولی زکوٰۃ کے لئے بھیجا جاتا تھا، ان کو ''ساعی'' کہا جاتا ہے۔ امام پر واجب ہے کہ زکوٰۃ کی وصولی کے لئے عاملین کو بھیجا جائے۔ چنانچہ رسول اللہ ﷺ اور خلفاء راشدین زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے عاملین بھیجا کرتے تھے۔(۱)

عامل کے لئے ضروری ہے کہ عادل وثقہ ہو اور زکوٰۃ کے احکام سے واقف ہو(۲) —— آپ ﷺ نے وصولی زکوٰۃ کے سلسلہ میں ہدایت ارشاد فرمائی کہ ایسا طریقہ نہ اختیار کیا جائے جس سے ارباب مال کے ساتھ زیادتی ہو، فرمایا کہ زکوٰۃ میں تعدی کرنے والے زکوٰۃ کو روکنے والے شخص کی طرح ہے **المعتدی فی الصدقة کما نعها**(۳) دوسری طرف خود عام مسلمانوں سے کہا گیا کہ محصلین زکوٰۃ کو تم سے راضی وخوش واپس ہونا چاہئے **لایفارقنکم الا عن رضا**(۴) چوں کہ خود زکوٰۃ کی وصولی کا کام ایک کٹھن کام ہے، اس لئے آپ ﷺ نے ان کو ''**غازی فی سبیل اللہ**'' کا درجہ دیا۔(۵)

اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ سے ارشاد فرمایا کہ لوگوں سے اموال زکوٰۃ لیں اور ان کو دُعاء دیں (التوبہ : ۱۰۳) اس لئے عاملین کے لئے مستحب ہے کہ زکوٰۃ ادا کرنے والوں کو دعائیہ کلمات کہے۔(۶)

سائبہ

لغت میں ''سائبہ'' چھوڑے ہوئے جانور کو کہتے ہیں جس پر نہ کوئی قید ہو اور نہ اس کا چرواہا ہو(۷) اصطلاح میں ''سائبہ'' اس اُونٹنی کو کہتے تھے جس سے مسلسل دس اُونٹنیاں جنم لیتیں اور ان کے درمیان کوئی نر نہ ہوتا، ایسی اُونٹنی پر نہ سواری کی جاتی، نہ اس کے بال کاٹے جاتے اور نہ مہمان کے سوا کوئی اور اس کا دودھ ہی پیتا اور بات صرف اس اُونٹنی ہی تک محدود نہ ہوتی بلکہ اب اس کے جو بچے ہوتے ان کے ساتھ بھی یہی معاملہ کیا جاتا اور ان کو ''بحیرہ'' سے موسوم کیا جاتا، قرآن مجید نے اسی خود ساختہ رسم ورواج کی نفی فرمائی اور اس کو افتراء پردازی قرار دیا گیا :

> **ماجعل اللہ من بحیرة ولا سائبة ولا وصیلة ولاحام ولکن الذین کفروا یفترون علی اللہ الکذب واکثرھم لایعقلون .**
>
> (المائدہ : ۱۰۳)
>
> اللہ تعالیٰ نے نہ تو بحیرہ کو مقرر کیا ہے اور نہ سائبہ کو اور نہ وصیلہ کو اور نہ حام کو، لیکن جو لوگ کافر ہیں وہ اللہ پر جھوٹ، بہتان باندھتے ہیں اور ان میں سے اکثر عقل نہیں رکھتے۔

روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عربوں میں اس بے معنی اور مشرکانہ رسم کی بناء عمرو بن لحی نے رکھی، عرب حضرت اسماعیل

---

(۱) ابوداؤد ، باب تعجیل الزکوٰۃ ۱/۲۲۹　(۲) المھذب ۱/۵۵۵
(۳) ترمذی ۱/۱۴۰ باب ماجاء فی المعتدی فی الصدقة
(۴) مسلم ۱/۳۲۰ باب ارضاء الساعی مالم یطلب حراما
(۵) ترمذی ۱/۱۴۰ باب ماجاء فی العامل علی الصدقة بالحق
(۶) المھذب ۱/۵۵۶ مع تحقیق : الزحیلی
(۷) احکام القرآن لابن العربی ۲/۷۰۱

ہی کے عہد سے توحید پر قائم تھے، لیکن یہی شخص تھا جو شام گیا اور شام کی بت پرستی دیکھ کر نہ صرف متاثر ہوا بلکہ "ھُبل" نامی بت کا تحفہ نامرضیہ بھی ساتھ لایا اور مکہ میں اس کو نصب کیا، بالآخر یہی واقعہ عرب میں شرک و بت پرستی کے ایسے فروغ کا باعث ہوا کہ پیغمبر اسلام ﷺ کو اس کے خلاف سخت جدو جہد کرنی پڑی۔(۱)

سباق

"سبق" (باء کے سکون کے ساتھ) آگے بڑھنے اور سبقت کرنے کے معنی میں ہے اور "سبَق" (باء کے زبر کے ساتھ) وہ مال ہے جو بطور انعام کے مقابلہ میں جیتنے والے کے لئے ہو(۲) —— اسی سے "سباق" اور "مسابقت" کا لفظ ہے جو گھوڑے اور اُونٹ وغیرہ کی دوڑ کو کہتے ہیں(۳) اس طرح کی مسابقت کا جواز حدیث سے ثابت ہے، خود رسول اللہ ﷺ نے گھوڑ دوڑ کا مقابلہ کروایا ہے(۴) ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

لاسبق الافی نصل او خف او حافر . (۵)

—— چنانچہ اس کے جائز ہونے پر فقہاء کا اجماع ہے(۶) حدیث میں گو صرف تین چیزوں کا ذکر ہے، لیکن فقہاء نے خچر، گدھے اور خود انسان کی دوڑ کے مقابلوں کو بھی جائز قرار دیا ہے(۷) البتہ رسول اللہ ﷺ نے جن تین چیزوں میں مسابقت کی ترغیب دی ہے، ان میں مسابقت مستحب اور بہتر ہوگی، بشرطیکہ اعلاء کلمۃ اللہ کے لئے تیاری مقصود ہو، اگر محض اپنی بڑائی اور بہادری کا اظہار مقصود ہو، یا صرف لہو ولعب پیش نظر ہو تو مکروہ ہے(۸) —— اور اصل میں اس کا مدار نیت اور مقصد و ارادہ پر ہے۔(۹)

کھیل میں انعام کی شرط

مسابقت میں مال و انعام کی شرط جائز ہے یا نہیں؟ جائز ہے تو اس کی کیا صورتیں ہیں؟ اور پھر وہ شرط کیا واجب العمل ہے اور اس کی وجہ سے جیتنے والے کا حق ثابت ہو جاتا ہے یا نہیں؟ اس میں فقہاء کے یہاں تفصیل ہے اور بعض اُمور میں اختلاف بھی ہے۔

علامہ کاسانیؒ نے انعام کی شرط کو تین شرطوں کے ساتھ جائز قرار دیا ہے۔

اول یہ کہ مقابلہ تیر اندازی، گھوڑ سواری، اُونٹ سواری یا پیدل دوڑ کا ہو(۱۰) —— حصکفیؒ نے گدھے اور خچر کا اضافہ کیا ہے، کیوں کہ "حافر" (کھر والا جانور) جس سے فقہاء نے گھوڑا مراد لیا ہے، یہ لفظ اپنے معنی کے اعتبار سے گدھے اور خچر کو بھی شامل ہے، لیکن شامی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ اکثر فقہاء احناف نے مذکورہ چار چیزوں کے سواء انعامی شرط کے ساتھ "مسابقت" کو جائز نہیں قرار دیا ہے، ان حضرات کی نظر آپ ﷺ کے ارشاد کے مقصد و منشاء پر ہے، مقصود یہ ہے کہ ان اُمور میں "مسابقت" کی وجہ سے بالواسطہ طور پر جہاد کی تیاری بھی

(۱) ملحض از: احکام القرآن لابن العربی ۷۰۲/۲، الجامع لاحکام القرآن ۳۸/۲-۳۳۷

(۲) شرح مہذب ۱۳۶/۱۵ (۳) لسان العرب ۱۹۷۸/۳ (۴) بخاری ۴۰۲/۱ باب اضمار الخیل للسبق

(۵) ترمذی ۲۹۹/۱ باب ماجاء فی الرهان (۶) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷۸۶/۲ (۷) درمختار ۲۵۸/۵

(۸) ردالمحتار ۲۵۸/۵ (۹) شرح مہذب ۱۳۳/۱۵ (۱۰) بدائع ۲۰۶/۲

ہوتی جاتی ہے(۱) —— اگر قیاس کو دخل دیا جائے بلکہ لفظ کے عموم اور شارع کے منشاء کو سامنے رکھا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ بندوق وغیرہ کی نشانہ بازی بھی تیر اندازی ہی کے حکم میں ہے، **واللہ اعلم**

دوسری شرط یہ ہے کہ

(الف) اگر دو ہی آدمی میں مقابلہ ہو رہا ہو تو شرط یکطرفہ ہو، دوطرفہ نہ ہو مثلاً حمید اور رشید میں مقابلہ ہو اور حمید کہے کہ اگر رشید آگے بڑھ جائے تو میں اس کو اتنے روپے دوں گا، لیکن حمید کے جیتنے کی صورت رشید نے کچھ دینے کا وعدہ نہیں کیا ہو —— اگر دونوں طرف سے معاہدہ ہو جائے کہ فریقین میں سے جو بھی شکست کھائے وہ فاتح کو ''اتنا'' ادا کرے تو اب یہ صورت ''قمار'' کی ہوگی اور شرعاً ناجائز قرار پائے گی۔(۲)

(ب) اسی طرح اگر شرط میں کسی ایسے آدمی کو داخل کر دیا کہ اس پر شکست کی صورت کچھ دینے کی شرط نہیں تھی، تو پھر یہ صورت جائز ہو جائے گی مثلاً تین آدمیوں میں مقابلہ ہو، اور تین میں سے دو اشخاص میں یہ شرط قرار پائے کہ ان میں سے ہارنے والا جیتنے والے کو اتنے پیسے ادا کرے، اور تیسرے شخص کے متعلق طے ہو کہ اگر وہ جیت جائے تو دونوں اسے مشروط انعام دیں، لیکن اگر وہ ہار جائے تو اسے کچھ دینا نہیں ہوگا، تو یہ صورت بھی جائز ہوگی۔(۳)

(ج) مقابلہ دو آدمیوں میں ہو اور انعام امام یا کسی تیسرے شخص کی جانب سے دیا جائے(۴) —— البتہ دوسری صورت (ب) میں یہ بات بھی ضروری ہوگی کہ جس تیسرے شخص نے مقابلہ میں حصہ لیا ہے، اس کے بھی فتح یاب ہونے کی فی الجملہ توقع ہو(۵) بلکہ مقابلہ کی تمام ہی صورت میں انعام کی شرط اسی وقت درست ہوگی جب مقابلہ ایسی دو چیزوں میں ہو کہ کسی درجہ میں ان دونوں ہی کی ایک دوسرے کے مقابلہ میں کامیابی اور شکست کی توقع کی جا سکتی ہو۔(۶)

تیسری شرط یہ ہے کہ مقابلہ کے وقت ابتدائی اور انتہائی حد متعین کر دی جائے۔(۷)

چوتھے جو انعام یا عوض مقرر ہوا ہے وہ معلوم و متعین ہو(۸)

ظاہر ہے ان شرائط کا مقصد نزاع کا امکانی حد تک سد باب ہے

انعام کی شرط سے استحقاق ثابت نہیں ہوتا

اس طرح کے مقابلہ میں مال کی جو شرط عائد کی ہو، اس کی حیثیت محض ترغیب ہی کی ہے، جیتنے کے باوجود فاتح کا اس پر استحقاق ثابت نہیں ہوتا اور نہ اس کو یہ حق حاصل ہے کہ اگر وعدہ کرنے والا انعام دینے سے مکر جائے تو اسے مجبور کرے، قاضی بھی اس شخص پر اس کی ادائیگی کو واجب قرار نہیں دے سکتا۔

حتی لو امتنع المغلوب من الدفع لایجبره

---

(۱) دیکھئے: ردالمحتار ۲۵۸/۵　(۲) بدائع ۲۰۶/۶ ردالمحتار ۲۵۸/۵
(۳) حوالہ سابق ۲۰۶/۶، ۲۵۸/۵　(۴) بدائع ۲۰۶/۶　(۵) ردالمحتار ۲۵۸/۵
(۶) بدائع ۲۰۶/۶　(۷) شرح مهذب ۱۳۶/۱۵　(۸) حوالہ سابق ۱۳۶/۱۵

القاضی ولایقضی علیه به . (۱)

مباح ومکروہ کھیل

عوض مالی کی شرط کے بغیر ایسے تمام کھیل اور ریاضتوں کا مقابلہ درست ہے جس میں کوئی شرعی قباحت نہ پائی جاتی ہو، اور وہ انسان کی صحت کے لئے مفید اور قوت افزاء ہو، جیسے کشتی رانی، تیر اکی، نشانہ بازی، کشتی وغیرہ، اگر کسی مقابلہ میں جان کا ایک درجہ میں خطرہ بھی ہو، لیکن اغلب حفاظت وسلامتی ہوتو وہ بھی جائز ہے (۲) ایسے کھیل جو محض لہو ولعب کے قبیل سے ہوں اوران میں کثیر وقت ضائع ہوتا ہو مکروہ ہے جیسے شطرنج (۳) —— فی زمانہ فٹ بال اور ہاکی وغیرہ پہلی قسم اور لوڈو، کیرم بورڈ، کرکٹ وغیرہ دوسری قسم میں داخل ہیں۔ واللہ اعلم

علمی مسائل میں شرط

علمی مسائل میں بعض دفعہ لوگ کسی بات کے درست و نادرست ہونے کی بابت شرط لگا لیتے ہیں جس کو عرف عام میں بازی لگالینا کہتے ہیں، اس کا بھی یہی حکم ہے کہ اگر دوطرفہ شرط ہوتو ناجائز ہے اور اگر یکطرفہ شرط ہو مثلاً راشد نے حامد سے کہا اگر تمہاری بات صحیح نکلی تو میں یہ دوں گا اور میری بات صحیح ثابت ہوئی تو تم کچھ نہ دینا تو یہ صورت جائز ہوگی۔ (۴)

سب

''سب'' کے معنی برا بھلا کہنے کے ہیں۔

رسول اللہ ﷺ نے مسلمانوں کے سب وشتم کو فسق وگناہ قرار دیا ہے (۵) —— فقہاء نے اس پر بحث کی ہے کہ اللہ اور رسول کی شان میں کوئی شخص گستاخی کرے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اور قول صحیح یہی ہے کہ ایسا شخص واجب القتل ہے بلکہ جو شخص شان رسالت مآب میں گستاخی کرے، اس کی توبہ بھی قابل قبول نہیں۔ (۶)

سبب

''سبب'' راستہ وطریق، دروازہ اور رسی کے معنی میں آتا ہے، سبب کا ماحصل یہ ہے کہ کسی شی تک پہنچنے کا راستہ ''سبب'' ہے، سرخسی نے سبب کی اصطلاحی تعریف اس طرح کی ہے:

مایکون طریق الوصول الی الحکم المطلوب من غیر ان یکون الوصول به ولکنه طریق الوصول الیه . (۷)

جو کسی حکم مطلوب تک پہنچنے کا راستہ ہو، وہ سبب ہے، یعنی جس کے ذریعہ مطلوب تک نہ پہنچا جاتا ہو لیکن وہ مطلوب تک پہنچنے کا طریق ہو۔

چار صورتیں

فقہاء حنفیہ نے سبب کی چار صورتیں کی ہیں: سبب مجاز، سبب محض، سبب جس میں علت کی شبہ ہے، سبب بہ معنی علت۔

سبب مجاز یہ ہے کہ جو حکم شرعی کا صورتاً سبب ہو اور حقیقتاً اور

---

(۱) ردالمحتار ۲۵۸/۵　(۲) حوالہ سابق ۲۵۹/۵　(۳) حوالہ سابق ۲۵۹/۵
(۴) درمختار و ردالمحتار ۲۵۹/۵　(۵) بخاری ۱۰۴۸/۲، کتاب الفتن
(۶) درمختار و ردالمحتار ۳۱۸-۱۹/۳ کتاب المرتد　(۷) اصول السرخسی ۳۰۱/۲

معنٰی سبب نہ ہو، جیسے قسم کہ یہ صورتاً کفارہ کا سبب ہے معنیً نہیں، کیوں کہ قسم کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ اس کی تکمیل نہ کی جائے یہاں تک کہ کفارہ واجب ہو جائے۔ پس کفارہ اصل میں حانث ہونے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے نہ کہ یمین سے، اسی طرح طلاق کا معاملہ ہے کہ تعلیق طلاق صورتاً طلاق واقع ہونے کا سبب ہے لیکن حقیقتاً شرط کی تکمیل موجب طلاق ہوتی ہے۔

سبب محض ایسا سبب ہے جو حکم تک پہنچائے لیکن حکم کی اس کی طرف نسبت نہ کی جاسکے بلکہ سبب اور حکم کے درمیان ایک علت پائی جاتی ہو اور اسی کی طرف حکم منسوب ہو، مثلاً اصطبل کا دروازہ کھول دیا جائے اور جانور بھاگ جائے تو جانور کے راہ فرار اختیار کرنے کی نسبت اصل میں خود جانور کے فعل کی طرف کی جائے گی کہ وہ اپنی قوت فرار کی وجہ سے اصطبل سے نکل بھاگا ہے، یہی اس بھاگنے کی علت ہے، اصطبل کا کھولنا سبب محض ہے اور حکم کی نسبت اس کی طرف نہیں کی جاسکتی لہٰذا اس پر تاوان واجب نہ ہوگا، اسی طرح مثلاً کوئی شخص چھوٹے بچے کی ہاتھ میں چاقو دے اور وہ اپنے آپ کو ہلاک کرلے تو بچہ کی ہلاکت چاقو دہندہ کی طرف منسوب نہ ہوگی۔

تیسری قسم ہے سبب بمعنی علت جیسے کسی جانور کو ہنکا دینا کہ اس کی وجہ سے جانور بھاگ گیا اور مالک کی چیز گئی، یا جانور کو کسی کے کھیت میں داخل کردے اور وہ کھیتی کو کھا جائے، یہ اور اس طرح کے افعال گو اپنی اصل کے اعتبار سے اتلاف اور بربادی کے لئے وضع نہیں کئے گئے ہیں، لیکن اسی کے فعل کی وجہ سے املاک کا تلف ہوا ہے، لہٰذا اس پر اتلاف کا تاوان واجب ہوگا۔

چوتھی صورت یہ ہے کہ سبب ایسا ہو کہ جس میں علت کی شبہ پائی جاتی ہو، جیسے راستے میں کنویں کا کھودنا کہ اب راہگیروں کی ہلاکت کا اصل سبب تو خود اس کا وزن اور ثقل ہے لیکن کنواں کھودنے والے نے گرنے کی رکاوٹ کو ختم کردیا ہے تو اس کو بھی شبہ علت کا درجہ حاصل ہے، لہٰذا حکم کی نسبت ایسے شخص کی طرف باعتبار وجود کے کی جائے گی باعتبار ثبوت کے نہیں کی جائے گی، یعنی اگر کوئی شخص اس میں گر کر ڈوب گیا تو دیت تو واجب ہوگی اور مرنے والا اس کا مورث تھا تو وہ میراث سے محروم بھی نہ ہوگا۔(۱)

دوسرے علماء اُصول کی رائے

سبب کی یہ تمام توضیحات فقہاء حنفیہ کی رائے پر ہے، دوسرے علماء اُصول کے نزدیک سبب وہ ہے کہ جس کے پائے جانے کے وقت حکم پایا جائے چاہے وہ حکم اس کے مناسب ہو اور ہماری عقل اس مناسبت کا ادراک کرتی ہو، جیسے نشہ آور چیزوں پر حرمت کا حکم اور سفر کی وجہ سے روزہ افطار کرنے کی اجازت، یا وہ چیز اس حکم کے مناسب نہ ہو یعنی ہماری عقل اس کے ادراک سے قاصر ہو، جیسے زوال آفتاب کی وجہ سے ظہر اور غروب آفتاب کی وجہ سے مغرب کی نماز کی فرضیت۔(۲)

ایک فقہی قاعدہ

سبب کے سلسلہ میں اُوپر حنفیہ کے نقطۂ نظر کی جو تفصیلات مذکور ہوئیں ان کی بابت فقہاء نے ایک فقہی قاعدہ بھی مقرر کیا ہے اور وہ اس طرح ہے

اذا اجتمع المباشر والمتسبب اضیف

(۱) ملخصاً از : اصول سرخسی ۲/۱۲-۳۰۴ فصل فی بیان تقسیم السبب

(۲) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱/۵۳

الحکم الی المباشر ۔ (۱)

اگر فعل میں مباشر یعنی براہ راست سبب اور متسبب یعنی بالواسطہ سبب جمع ہوجائے تو حکم مباشر کی طرف منسوب ہوگا۔

اس قاعدہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر فعل کا براہ راست مرتکب ایسی صلاحیت رکھتا ہو کہ اس کی طرف فعل کی نسبت کی جاسکے تو فعل اسی کی طرف منسوب ہوگا، جو شخص بالواسطہ اس کا ذریعہ بنا ہو اس کی طرف اس فعل کی نسبت نہیں کی جائے گی مثلاً کسی شخص نے ایسی جگہ پر کنواں کھودا جو راستہ نہیں تھا اور اس میں کوئی شخص گر کر مر گیا تو براہ راست اس کا سبب خود اس شخص کا چلنا ہوا اور بالواسطہ دوسرے شخص کا کنواں کھودنا تو اس ہلاکت کی نسبت اور ذمہ داری کنواں کھودنے والے پر نہ ہوگی۔(۲)

سبع

درندہ جانور سے مراد وہ جانور ہیں جو اگلے دانتوں سے کھاتے ہوں یا وہ پرندے جو پنجوں سے شکار کرتے ہوں (۳) — بنیادی طور پر گوشت خور جانور ''درندے'' ہیں، کھانے کی حلت و حرمت میں تو درندہ چوپائے اور پرندے وغیرہ ایک ہی حکم رکھتے ہیں اور سبھی حرام ہیں (تفصیل ''حیوان'' کے تحت گذر چکی ہے) مگر جھوٹے کا حکم کسی قدر مختلف ہے، درندہ پرندوں کا جھوٹا مکروہ ہے اور بلی کے جھوٹے کا بھی یہی حکم ہے اور دوسرے درندہ جانوروں کا جھوٹا ناپاک ہے۔(۴)

(تفصیل کے لئے دیکھئے : سور)

سترہ

آپ ﷺ نے نمازی کے آگے سے گذرنے سے منع فرمایا ہے، ایک روایت میں ہے کہ نمازی کے آگے سے گذرنے میں جو گناہ ہے اگر لوگ واقف ہوں تو جانیں کہ چالیس سال کا رُکا رہنا بھی اس سے کم تر ہے(۵) — البتہ اگر مصلی کے آگے ''سترہ'' ہو اور لوگ سترہ کے آگے سے گذریں تو قباحت نہیں(۶) سترہ کے معنی اصل میں ہر اس چیز کے ہیں جس سے کوئی چیز ڈھکی جائے، اصطلاح میں اس چیز کو کہتے ہیں جس کو سامنے رکھ کر نماز ادا کی جائے، چاہے وہ درخت یا ستون وغیرہ ہو یا وقتی طور پر کوئی چیز مصلی کے سامنے رکھ دی جائے یا نصب کردی جائے، اس لئے نماز پڑھتے وقت نماز گاہ کے سامنے ''سترہ'' رکھ لینا مستحب ہے(۷) — آپ ﷺ کا یہی معمول تھا(۸) اور آپ نے اس کی ہدایت بھی فرمائی ہے(۹) بلکہ امام احمدؒ کے نزدیک سترہ رکھنا واجب ہے، حضرت عمر ؓ سے مروی ہے کہ سترہ کے بغیر نماز پڑھنے میں کیا نقصان پیدا ہوجاتا ہے؟ نمازی کو اس کا اندازہ ہو تو ''سترہ'' کے بغیر نماز نہ پڑھے، اور حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ سے مروی ہے کہ ''سترہ'' کے بغیر نماز پڑھنے میں نماز کا آدھا اجر ضائع ہوجاتا ہے۔(۱۰)

---

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱۶۳ (۲) بدائع الصنائع ۳۳۳/۷، بہ تحقیق عدنان درویش
(۳) ہندیہ ۲۸۹/۵ (۴) مراقی الفلاح علی هامش الطحطاوی ۱۸ (۵) کبیری ۳۵۳
(۶) حوالہ سابق ۳۵۳ (۷) مراقی الفلاح مع طحطاوی ۲۰۰ (۸) نسائی ۱۲۲/۱، باب سترۃ المصلی
(۹) نسائی ۱۲۲/۱، باب الدنو من السترۃ (۱۰) طحطاوی علی مراقی الفلاح ۲۰۰

نمازی اور سترہ کے درمیان فصل

''سترہ'' سے متعلق کئی اہم احکام ہیں :

(۱) ''سترہ'' نمازی سے کتنے فاصلہ پر رکھا جائے؟

(۲) سترہ کن چیزوں کو بنایا جاسکتا ہے؟

(۳) اگر سترہ نہ ہو تو گذرنے والے کو نمازی کے کتنے آگے سے گذرنا چاہئے؟

نمازی اور سترہ کے درمیان کیا فصل ہونا چاہئے ، اس سلسلہ میں مسنون طریقہ یہ ہے کہ نمازی کے پاؤں اور سترہ کے درمیان تین ہاتھ سے زیادہ کا فصل نہ ہو(۱) ـــــ اس لئے کہ حضرت سہل ﷺ ابن ابی حثمہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب کوئی شخص سترہ رکھ کر نماز پڑھے تو اس کو سترہ سے قریب رہنا چاہئے تا کہ شیطان اس کی نماز میں مخل نہ ہونے پائے''**لایقطع الشیطان صلوته**''(۲) لیکن اس قربت کا مصداق کیا ہے، اس کو آپ ﷺ نے واضح نہ فرمایا البتہ سہل بن سعد ساعدی کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ نماز پڑھتے ہوتے تھے اور آپ اور دیوار قبلہ کے درمیان بکری کی گذرگاہ کے بقدر جگہ ہوتی تھی ، اس سے ابواسحاق شیرازی نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ نمازی اور دیوار یا سترہ کے درمیان تین ہاتھ کا فاصلہ ہونا چاہئے کیوں کہ بکری کی گذرگاہ عام طور پر تین ہاتھ ہوا کرتی ہے۔(۳)

سترہ کو بہتر ہے کہ دائیں یا بائیں بھوں کے سامنے رکھا جائے بالکل بیچوں بیچ نہ رکھا جائے(۴) ـــــ حضرت مقداد ﷺ سے مروی ہے کہ آپ لکڑی ، ستون یا درخت کی طرف رُخ کر کے اس طرح نماز پڑھتے کہ دائیں یا بائیں طرف سترہ کو رکھتے ، بالکل سیدھ میں نہ رکھتے (۵) ـــــ تاہم دائیں بھوں کے سامنے سترہ رکھنا زیادہ افضل ہے۔(۶)

کیا چیزیں سترہ ہوسکتی ہیں؟

سترہ درخت بھی ہوسکتا ہے، آدمی بھی ہوسکتا ہے اور جانور بھی(۷) حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ اپنی سواری کو سامنے رکھتے تھے اور اس طرف رُخ کر کے نماز ادا فرماتے تھے(۸) بخاری میں یہ اضافہ ہے کہ خود عبداللہ بن عمر ﷺ کا یہی معمول تھا(۹) امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ وہ جانور کو سترہ بنانے کے قائل نہیں ہیں، لیکن امام نوویؒ نے حدیث صحیح کی بناء پر اسی کو اختیار کیا ہے کہ جانور کو بھی سترہ بنایا جاسکتا ہے۔(۱۰)

لکڑی اور نیزہ وغیرہ کو بھی سترہ بنایا جاسکتا ہے، جس کی لمبائی کم سے کم ایک ہاتھ ہو(۱۱) ـــــ ایک ہاتھ سے مراد علامہ شامیؒ کی تصریح کے مطابق دو بالشت ہے چنانچہ حضرت ابوہریرہ ﷺ سے مروی کہ آپ نے فرمایا سترہ میں کجاوہ کے پچھلے حصہ کے

---

(۱) طحطاوی علی المراقی ۲۰۱ (۲) نسائی ۱۲۲/۱ ، باب الدنو من السترة (۳) شرح مهذب ۲۴۴/۳

(۴) مراقی الفلاح ۲۰۱ ، شرح مهذب ۹/۳

(۵) ابوداؤد ۱۰۰/۱ ، باب اذا صلى الى سارية وفيه وليد بن كامل ضعفه جماعة ، شرح مهذب ۲۴۹/۳

(۶) درمختار و ردالمحتار ۱۲۸/۱ (۷) كبيرى ۳۵۳ (۸) مسلم شريف ۱۹۵/۱ ، باب سترة المصلى

(۹) صحيح بخارى ۷۲/۱ ، باب الصلوة الى الراحلة ..... (۱۰) شرح مهذب ۲۴۸/۳

(۱۱) درمختار على هامش الرد ۴۲۸/۱

بقدر کافی ہوجائے گا، ومن السترہ مثل مؤخرة الرحل (۱) البتہ چوڑائی کی مقدار کیا ہو، اس میں اختلاف ہے بعض مشائخ احناف نے ضروری قرار دیا ہے کہ سترہ بنائی جانے والی شئ کم سے کم ایک اُنگلی کے بقدر موٹی ہو (۲) —— لیکن محققین احناف کی رائے ہے کہ کم سے کم چوڑائی کی کوئی حد نہیں ہے، یہی رائے علامہ کاسانیؒ اور شامیؒ وغیرہ کی ہے (۳) —اس کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکورہ روایت میں یہ صراحت بھی موجود ہے" ولو بدقة شعر " گو سترہ بنائے جانے والی چیز بال کی طرح باریک کیوں نہ ہو۔

اگر لکڑی یا اس قسم کی کوئی اور چیز موجود نہ ہو تو کیا خط کا کھینچ دینا کافی ہوگا اس میں اختلاف ہے، بعض فقہاء احناف کے نزدیک خط کافی نہیں (۴) لیکن محققین کے نزدیک اگر لکڑی وغیرہ میسر نہ ہو تو خط کھینچ دینا سترہ کا کام کرے گا اسی طرف علامہ ابن ہمامؒ اور حلبی وغیرہ کا رجحان ہے (۵) — اور یہی زیادہ صحیح ہے، کیوں کہ روایت موجود ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا اگر لاٹھی موجود نہ ہو تو خط کھینچ دے (۶) گو یہ روایت متکلم فیہ ہے اور بعض نے اس کو صحیح اور بعضوں نے ضعیف قرار دیا ہے، لیکن بقول شامیؒ فضائل میں ایسی روایات پر عمل کرنے میں قباحت نہیں، شامیؒ نے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے بھی نقل کیا ہے کہ لکڑی نہ ہونے کی صورت خط کھینچ دینا مسنون ہے۔ (۷)

خط کی کیا شکل ہو اس میں بھی اختلاف ہے، بعض حضرات نے کہا کہ خط لمبائی میں کھینچا جائے تا کہ نصب کی ہوئی لکڑی سے اس کو مشابہت حاصل رہے، بعض حضرات کی رائے ہے کہ خط چوڑائی میں ہلال کی صورت کھینچا جائے اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ خط مدور شکل میں محراب کی طرح رکھا جائے (۸) راجح یہ ہے کہ خط لمبائی میں کھینچا جائے اور وہ سترہ کے سائے کی طرح محسوس ہو (۹) — طحطاویؒ نے ملاعلی قاری سے نقل کیا ہے کہ جہاں سترہ کے لئے لکڑی وغیرہ میسر نہ ہو، وہاں خط کی بجائے جائے نماز بھی کفایت کر جائے گی اس لئے کہ گذرنے والوں کو بمقابلہ خط کے یہ جائے نماز زیادہ بہتر طور پر متوجہ کر سکتی ہے۔ (۱۰)

مقتدیوں کے لئے الگ سترہ مطلوب نہیں بلکہ امام نے اپنے آگے جو سترہ رکھا ہو وہی مقتدی کے لئے بھی کافی ہے (۱۱) آدمی سترہ ہوسکتا ہے لیکن اس طرح کہ اس کی پشت نمازی کی جانب ہو، یہ درست نہیں کہ وہ اپنا چہرہ نمازی کے روبرو رکھے، اگر کسی کا پہلو نمازی کے چہرہ کے سامنے ہو تو اس کا کیا حکم ہے اس میں فقہاء کو تردد ہے، اسی طرح غیر محرم عورت کو سترہ نہیں بنایا جاسکتا، محرم خاتون سترہ بن سکتی ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، سویا ہوا شخص اور دیوانہ سترہ نہیں ہوسکتا۔ (۱۲)

---

(۱) مستدرک حاکم
(۲) مراقی الفلاح ۲۰۱ ھدایة مع الفتح ۱/۴۰۷
(۳) دیکھئے : طحطاوی ۲۰۱ ، ردالمحتار ۱/۴۲۸
(۴) دیکھئے : ھدایه مع الفتح ۱/۴۰۸ ، درمختار ۱/۴۲۸
(۵) فتح القدیر ۱/۴۰۸ ، کبیری ۳۵۵ ، طحطاوی ۲۰۱
(۶) ابوداؤد ۱/۱۰۰ باب الخط اذا لم یجد عصا
(۷) ردالمحتار ۱/۴۲۸
(۸) طحطاوی علی مراقی الفلاح ۲۰۱
(۹) دیکھئے : ردالمحتار ۱/۴۲۸
(۱۰) طحطاوی علی مراقی الفلاح ۲۰۱
(۱۱) ردالمحتار ۱/۴۲۸
(۱۲) طحطاوی ۲۰۱

نمازی کے کتنے آگے سے گذرا جائے؟

نمازی کے آگے سترہ ہو تو سترہ سے آگے سے گذرنے میں کوئی قباحت نہیں ۔ اگر سترہ نہ ہو اور کمرہ یا چھوٹی مسجد (مسجد صغیر) میں نماز پڑھ رہا ہو تو نمازی کے قدم سے تا دیوار قبلہ گذرنا مکروہ ہے صحرا یا بڑی مسجد (مسجد کبیر) ہو تو گذرنے والے کو کہاں سے گذرنا چاہئے؟ اس سلسلہ میں مختلف اقوال منقول ہیں ۔ ایک قول یہ ہے کہ مقام سجدہ سے نہ گذرے، بعضوں نے اس کا اندازہ تین اور بعضوں نے پانچ ہاتھ سے کیا ہے ۔ بعض حضرات نے چالیس ہاتھ اور بعضوں نے دو یا تین صفوں کے بقدر آگے سے گذرنے کی اجازت دی ہے (۱) —— فقیہ ابونصرؒ سے مروی ہے کہ پہلی صف اور امام کے درمیان جو فصل ہے، نمازی کے آگے سے اتنا فصل چھوڑ کر گذر سکتا ہے (۲) لیکن جس رائے پر فتویٰ ہے وہ یہ ہے کہ خشوع کے ساتھ نماز پڑھتے ہوئے ایک شخص مقام سجدہ پر نگاہ رکھے تو گذرنے والے پر اس کی نظر نہ پڑے، ایسی صورت جائز و درست ہے، اسی کو اکثر مشائخ حنفیہ شمس الائمہؒ، قاضی خاںؒ، صاحبؒ ہدایہ، علامہ کاسانیؒ، زیلعیؒ، فخر الاسلامؒ، ابن ہمامؒ، شامیؒ اور حلبیؒ وغیرہ نے ترجیح دی ہے ۔ (۳)

چھوٹی اور بڑی مسجد کے درمیان صحیح تر قول کے مطابق چالیس ہاتھ اور اس سے کم مقدار معیار ہے، چالیس ہاتھ یا اس سے زیادہ ہو تو مسجد کبیر ہے اور اس سے کم ہو تو ''مسجد صغیر'' ہے، یہی قول صحیح ہے، گو ایک قول چالیس کی بجائے ساٹھ کا بھی ہے ۔ (۴)

متفرق ضروری اور اہم مسائل

اگر لکڑی، دیوار وغیرہ کی بجائے کپڑے یا کسی اور چیز کا پردہ نمازی کے سامنے لٹکا ہوا ہو، تو یہ بھی سترہ کے لئے کافی ہے، اگر ایسا پردہ ہو کہ سجدہ کے وقت ہٹا دیا جائے اور پھر آجائے تو یہ بھی کفایت کر جائے گا، **ولو ساترة ترتفع اذا سجد وتعود اذا قام** (۵) نمازی جس جگہ نماز ادا کر رہا ہو، اس کی سطح اُونچی ہو اور اُونچائی اتنی ہو کہ نیچے سے جو لوگ گذریں ان کے اعضاء کا نمازی کے اعضاء کے مقابلہ نصف یا اس سے کم سامنا ہو، تو گذرنے میں حرج نہیں ۔ (۶)

نمازی سے آگے گذرنے کی چار صورتیں ممکن ہیں، اول یہ کہ گذرنے والا نمازی کے آگے گذرنے سے بچ سکتا تھا، پھر بھی سامنے سے گذرا ۔ حالاں کہ نمازی نے ایسی جگہ کا انتخاب کیا تھا کہ اس سے بچا جا سکے، اس صورت میں گذرنے والا گنہگار ہوگا ۔ دوسرے یہ کہ نمازی نے گذرگاہ سے بچنے کا اہتمام نہیں کیا اور گذرنے والے کے لئے وہاں سے گذرے بغیر چارہ نہیں تھا، اب اس پر گذرنے کا گناہ نہ ہوگا بلکہ نمازی گنہگار ہوگا تیسری صورت یہ ہے کہ نمازی کے لئے بھی دوسری جگہ نماز پڑھنا ممکن نہ تھا اور گذرنے والے کے لئے بھی گذرنے کا وہی ایک راستہ تھا، اس صورت میں گذرے تو دونوں میں سے کوئی

---

(۱) کبیری ۳۵۲ (۲) حاشیة شیخ عادل احمد علی ردالمحتار ۳۹۸/۲ ، ط : دیوبند
(۳) کبیری ۳۵۲ ، ردالمحتار ۴۲۶/۱ (۴) ردالمحتار ۴۲۶/۱ (۵) الدرالمختار علی هامش الرد ۴۲۷/۱
(۶) ردالمحتار ۴۲۷/۱

گنہگار نہ ہوں گے۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ نہ نمازی نے گذرگاہ سے بچ کر نماز ادا کرنے کی سعی کی اور نہ گذرنے والے نے باوجود قدرت و امکان کے دوسرے راستہ کا انتخاب کیا، اس صورت دونوں ہی گنہگار ہوں گے۔(۱)

اگر نمازی کے آگے سے کوئی شخص گذرے تو اس کو روکنا درست ہے، روکنے کی ایک صورت سر، آنکھ، ہاتھ کا اشارہ ہے (۲) چنانچہ خود آپ ﷺ نے حضرت ام سلمہؓ کی صاحبزادیوں عمیرہؓ اور زینبؓ کو ہاتھ کے اشارہ سے منع فرمایا تھا(۳) —— یا تسبیح کہہ کر یا بلند آواز میں قرآن پڑھ کر روکنے کی کوشش کی جائے، خواتین اشارہ یا تصفیق کا استعمال کریں، تصفیق سے مراد یہ ہے کہ دائیں ہاتھ کی انگلیوں سے بائیں ہاتھ کی پشت کو تھپتھپایا جائے، عورتیں تسبیح یا بہ آواز بلند قرأت کر کے نہ روکیں(۴) تاہم یہ روکنا بھی محض جائزہ ہے، بہتر نہیں(۵) اور مرد بھی صرف اشارہ سے کام لیں یا تسبیح و قرأت سے(۶) —— اگر کوئی شخص باوجود ان ذرائع کو استعمال کرنے کے سامنے سے گذرنے ہی پر مصر ہو، تو قتل و قتال پر آمادہ نہ ہو جائے، ہرچند کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص مصروف نماز ہو اور کوئی سامنے سے گذرنے کی کوشش کرے، تو حتی المقدور اس کو روکے، اگر وہ ماننے کو تیار نہ ہو تو اس سے قتال کرے کہ وہ شیطان ہے مگر یہ حدیث منسوخ ہے اور اس دور سے تعلق رکھتی ہے جب عمل کثیر کی گنجائش تھی اور نماز اس کی وجہ سے فاسد نہ ہوتی تھی (۷) تاہم اس روک رکاؤ میں اگر گذرنے والے کی جان ہی چلی گئی تو روکنے والا گنہگار نہ ہوگا۔ البتہ امام شافعیؒ کے یہاں دیت بھی واجب نہ ہوگی اور احناف کے یہاں دیت واجب ہوگی(۸) — مگر شامیؒ کا رجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ اس کا یہ عمل غیر مجاز ہے اور وہ گنہگار ہوگا(۹) خیال ہوتا ہے کہ یہ رائے زیادہ قرین صواب ہے۔

سجدہ

''سجود'' کے اصل معنی خضوع و تذلل اور جھکنے کے ہیں(۱۰) فقہاء حنفیہ کے نقطۂ نظر کے مطابق ''سجود'' کی تعریف یوں ہوگی کہ ''چہرہ کے بعض حصہ کو زمین پر اس طور پر رکھنا کہ اس میں استہزاء اور تمسخر کا پہلو نہ ہو'' **وضع بعض الوجه على الارض مما لاسخرية فيه**(۱۱) دوسرے فقہاء کے نزدیک پیشانی کو زمین پر رکھنے کا نام سجدہ ہے۔(۱۲)

''سجدہ'' نماز کا اہم ترین رکن ہے جس کی فرضیت قرآن و حدیث سے ثابت ہے اور اس پر اُمت کا اجماع ہے(۱۳) گو اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ ارکان نماز میں طول قیام اور طول قرأت افضل ہے یا طول سجود؟ —— لیکن احادیث

---

(۱) دیکھئے : حوالۂ سابق (۲) ردالمحتار ۴۲۹/۳ (۳) طحطاوی علی مراقی الفلاح ۲۰۱
(۴) مراقی الفلاح مع الطحطاوی ۲۰۲ (۵) حوالۂ سابق ۲۰۱ (۶) درمختار علی ھامش الرد ۴۲۹/۱
(۷) مراقی الفلاح ۲۰۲ (۸) طحطاوی علی المراقی ۲۰۲ (۹) ردالمحتار ۴۲۸/۱
(۱۰) قال الازهری : اصلہ السجود التطامن والميل ، وقال الواحدی : اصلہ الخضوع والتذلل (شرح مهذب ۴۲۰/۳)
(۱۱) البحرالرائق ۲۹۳/۱ (۱۲) شرح مهذب ۴۲۱/۳
(۱۳) بدائع الصنائع ۱۰۵/۱ الاجماع لابن المنذر ۹

کو سامنے رکھا جائے تو اسی رائے کی طرف رجحان ہوتا ہے کہ سجدہ نماز کے تمام ارکان میں افضل ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: آتش جہنم ابن آدم کی ہر چیز کو کھا جاتی ہے سوائے مقام سجدہ کے (۱) ایک اور روایت ہے کہ بندہ اپنے رب سے سب سے زیادہ قریب سجدہ کی حالت میں ہوتا ہے **اقرب مایکون العبد من ربہ وھو ساجد** (۲) حضرت ربیع رضی اللہ عنہ بن کعب نے بارگاہ نبوی میں ایسی دُعاء کی خواہش کی کہ جنت میں بھی شرف معیت حاصل رہے تو ان کو سجدہ کی کثرت کی تلقین فرمائی (۳) ——— حضرت ثوبانؓ نے دریافت کیا کہ کونسا عمل مجھے جنت میں داخل کرے گا؟ تو ان کو بھی یہی تلقین فرمائی اور فرمایا کہ ہر سجدہ سے اللہ تعالیٰ تمہارا ایک درجہ بلند کریں گے اور ایک غلطی معاف فرمائیں گے (۴) —— شاید سجدہ کی فضیلت ہی کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ قیام کا حکم تو بعض اوقات بلا عذر بھی معاف ہو جاتا ہے، لیکن سجدہ کا حکم بشرط قدرت قائم رہتا ہے۔

سجدہ کا طریقہ

سجدہ کے احکام کی بابت مناسب ہے کہ پہلے سجدہ کی کیفیت اور نفس سجدہ کے احکام بیان کر دیئے جائیں، پھر سجدہ کی مختلف اقسام پر روشنی ڈالی جائے گی۔

سجدہ میں جاتے ہوئے تکبیر (اللہ اکبر) کہی جائے گی، اس کو جھکتی ہوئی حالت میں کہنا چاہئے، **ویکبر فی حالۃ الخروی** (۵) امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ تکبیر میں اتنامد کرنا مستحب ہے کہ پیشانی زمین پر پہنچ جائے (۶) علامہ شامیؒ نے بھی لکھا ہے کہ جھکنے کے ساتھ تکبیر شروع ہو جائے اور مکمل ہونے کے ساتھ تکبیر بھی مکمل کی جائے (۷) — سجدہ کی حالت میں تسبیح پڑھنا مسنون ہے واجب نہیں ہے، یہی رائے حنفیہ، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کی ہے (۸) سجدہ میں رسول اللہ ﷺ سے تسبیح کے کلمات "**سبحان ربی الاعلیٰ**" منقول ہیں، حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ سجدہ میں "**سبحان ربی الاعلیٰ**" کہتے تھے (۹) ——— حضرت عقبہ رضی اللہ عنہ بن عامر سے روایت ہے کہ جب آیت قرآنی "**سبح اسم ربک الاعلیٰ**" نازل ہوئی تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس کو سجدہ میں رکھو (۱۰) —— حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ بن مسعود سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: سجدہ میں تین بار "**سبحان ربی الاعلیٰ**" کہا جائے تو سجدہ پورا ہو گیا اور یہ کم سے کم مقدار ہے، **وذالک ادناہ** (۱۱)

حنفیہ کے یہاں نفس سجدہ تو تسبیح کے بغیر بھی ہو جاتا ہے، لیکن ایسا شخص تارک سنت ہوگا اور تین سے کم دفعہ تسبیح پڑھی جائے تو یہ فعل مکروہ تنزیہی ہوگا (۱۲) — تین سے زیادہ طاق عدد

---

(۱) بخاری ۱/۱۱۱ باب فضل السجود
(۲) مسند احمد بن حنبل ۲/۴۲۱ عن ابی ہریرۃ ، مسلم ۱/۱۹۱
(۳) مسلم ۱/۱۹۳ باب فضل السجود
(۴) مسلم ۱/۱۹۳ باب فضل السجود والحث علیہ
(۵) ہندیہ ۱/۷۵
(۶) شرح مہذب ۳/۴۲۱
(۷) ردالمحتار ۱/۳۳۴
(۸) البحر الرائق ۱/۳۰۳ ، مواہب الجلیل ۱/۵۳۸ ، شرح مہذب ۳/۴۳۲
(۹) نسائی ۱/۱۷۰ باب الدعاء فی السجود
(۱۰) ابوداؤد ۱/۱۲۶ باب مایقول فی ...... سجودہ
(۱۱) ترمذی ۱/۶۰ باب ماجاء فی التسبیح فی الرکوع
(۱۲) ردالمحتار ۱/۳۵۷ ، ہندیہ ۱/۷۴

میں تسبیح کہنا افضل ہے، تنہا نماز ادا کررہا ہوتو پانچ یا سات بار تسبیح کہے(۱) شوافع سے گیارہ تک کی تعداد منقول ہے(۲) —— امام کو کتنی بار تسبیحات پڑھنی چاہئے؟ اس پر بھی فقہاء نے بحث کی ہے، فقہاء کی آراء کا منشاء یہ ہے کہ امام زیادہ تعداد و مقدار میں تسبیحات نہ پڑھے کہ اس سے مقتدی کو مشقت کا اندیشہ ہے اور اس کا بھی لحاظ رکھے کہ مقتدی اپنی تین تسبیحات پوری کرلے، اس لئے حنفیہ کے نزدیک امام کو تین تا چار تسبیحات پڑھنی چاہئیں(۳) شوافع نے پانچ تک پڑھنے کو کہا ہے(۴) —— اور حنابلہ نے دس تک۔(۵)

سجدہ میں تلاوت و دعاء

آپ ﷺ نے رکوع اور سجدہ کی حالت میں قرآن مجید کی تلاوت سے منع فرمایا ہے(۶) اس لئے سجدہ میں تلاوت قرآن مکروہ ہے(۷) یہی رائے دوسرے فقہاء کی بھی ہے(۸) —— متعدد روایات ہیں جن میں سجدہ کی حالت میں آپ ﷺ کا دُعاء کرنا منقول ہے(۹) بعض اوقات آپ ﷺ نے سجدہ میں دُعاء کی تلقین بھی فرمائی ہے، حضرت عبداللہ بن عباس ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: سجدہ میں خوب دُعاء کیا کرو کہ یہ دُعائیں قبول کی جاسکتی ہیں، **اما السجود فاجتهدوا في الدعاء فانه قمن ان يستجاب لكم**(۱۰) —— حنفیہ کے نزدیک ان دُعاؤں کا تعلق نفل نماز سے ہے، نفل نمازوں میں بہ حالت سجدہ دُعائیں کی جاسکتی ہیں(۱۱) اسی لئے بعض محدثین نے بھی ان روایات کو نماز تہجد کے باب میں ذکر فرمایا ہے(۱۲) —— رہ گئی ''فرض نمازیں'' تو ان میں صرف تسبیحات پر اکتفا کرنا چاہئے۔

اعضاء سجدہ

یہ تو سجدہ سے متعلق اذکار و اوراد کا ذکر تھا، اب اس کی عملی کیفیت بھی ملاحظہ کرنی چاہئے۔

حضرت عبداللہ بن عباس ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے سات اعضاء پر سجدہ کرنے کا حکم دیا ہے، پیشانی، ناک، دونوں ہاتھ، دونوں گھٹنے اور دونوں پاؤں(۱۳) مسنون و بہتر طریقہ یہی ہے کہ سجدہ میں ان تمام اعضاء کو زمین پر رکھا جائے۔ حنفیہ کے یہاں تفصیل اس طرح ہے کہ سجدہ میں پاؤں زمین پر رکھنا واجب ہے، خواہ ایک اُنگلی ہی کیوں نہ رکھے، یہ واجب ادا ہوجائے گا(۱۴) ہاتھوں اور گھٹنوں کو زمین پر رکھنا سنت ہے، لیکن علامہ ابن ہمامؒ کا رجحان واجب ہونے کی طرف ہے اور ابن ہمامؒ نے ابواللیث سمرقندیؒ سے بھی نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک

---

(۱) کبیری ۲۷۷ (۲) شرح مهذب ۳۱۲/۳
(۳) البحر الرائق ۳۱۶/۱ (۴) شرح مهذب ۳۱۲/۳ (۵) كشاف القناع ۳۰۵/۱
(۶) مسلم عن علی ۱۹۱/۱، باب النهی من قراءة القرآن فی ..... السجود (۷) البحر الرائق ۳۱۶/۱
(۸) شرح مهذب ۳۳۳/۳ (۹) دیکھئے: المغنی ۳۰۷/۱ مسئله ۷۲۸
(۱۰) مسلم ۱۹۱/۱ باب النهی عن قراءة القرآن —، نسائی ۱۶۸/۱ باب الامر بالاجتهاد فی الدعاء فی السجود
(۱۱) البحر الرائق ۳۱۶/۱ (۱۲) مسلم ۲۶۱/۱ باب صلاة النبی ودعائه بالليل
(۱۳) مسلم ۱۹۳/۱ باب اعضاء السجود (۱۴) هندیه ۷۰/۱

سجدہ میں پاؤں کو زمین پر رکھنا واجب ہے (۱) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پیشانی اور ناک میں سے کسی ایک پر سجدہ میں اکتفا کرلیا جائے تو درست ہے، گو بلا عذر صرف ناک پر اکتفا کرلینا مکروہ تحریمی ہے۔ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بلا عذر صرف ناک پر اکتفا کرنا جائز نہیں (۲) —— بعض فقہاء متاخرین نے پیشانی اور ناک کی بابت صاحبین ہی کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ چنانچہ صاحب ''شرح وقایہ'' نے اس پر فتویٰ کی صراحت کی ہے اور ''شرنبلالی''، ''حصکفی'' وغیرہ مختلف مشائخ نے نقل کیا ہے کہ امام صاحب نے اس مسئلہ میں صاحبین کی رائے کی طرف رجوع کرلیا تھا (۳) تاہم اس پر اتفاق ہے کہ رخسار اور ٹھوڑی زمین پر ٹیک دی جائے کہ پیشانی اور ناک کو شامل نہ کیا جائے تو سجدہ کے لئے کافی نہ ہوگا (۴) —— پاؤں کی اُنگلیاں سجدہ میں اس طرح رکھی جائیں گی کہ وہ قبلہ کی طرف مڑ جائیں۔ (۵)

دوسرے فقہاء کے نزدیک ان تمام سات اعضاء پر سجدہ کرنا واجب ہے (۶) —— شوافع کے یہاں دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں، قول مشہور یہ ہے کہ ہاتھ، گھٹنوں اور قدموں کو رکھنا واجب نہیں۔ (۷)

سجدہ کی مسنون ہیئت

سجدہ کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ سجدہ میں جاتے ہوئے نمازی کا جو عضو زمین سے قریب ہو، اس کو پہلے رکھے۔ چنانچہ پہلے گھٹنے، پھر ہاتھ، اس کے بعد ناک اور اخیر میں پیشانی رکھے، اُٹھتے ہوئے ترتیب اس کے برعکس ہونی چاہئے (۸) —— چنانچہ حضرت وائل ﷺ بن حجر سے مروی ہے کہ میں نے آپ ﷺ کو دیکھا، جب آپ سجدہ میں جاتے تو ہاتھوں سے پہلے گھٹنے رکھتے اور اُٹھتے تو پہلے ہاتھ اُٹھاتے پھر گھٹنے (۹) شوافع کی بھی یہی رائے ہے (۱۰) مالکیہ کے نزدیک سجدہ میں جاتے ہوئے پہلے ہاتھ رکھے اور اُٹھتے ہوئے پہلے ہاتھ اُٹھائے۔ (۱۱)

سجدہ میں چہرہ دونوں ہاتھوں کے درمیان ہونا چاہئے، حنفیہ کے یہاں دونوں ہاتھ کانوں کے مقابل ہونا چاہئے۔ علامہ ابن ہمامؒ نے اس سلسلہ میں مسند اسحاق بن راہویہ اور مصنف عبدالرزاق کے حوالہ سے حضرت وائل ﷺ کی روایت نقل کی ہے کہ آپ ﷺ نے سجدہ میں ہاتھوں کو کانوں کے مقابل رکھا ہوا تھا (۱۲) ہاتھوں کو پہلوؤں سے الگ رکھا جائے (۱۳) آپ ﷺ کا معمول ہاتھوں کو پہلوؤں سے اس طرح الگ رکھنے کا تھا کہ سجدہ میں بغل کی سفیدی نظر آتی (۱۴) کثرت سے اس مضمون کی روایت موجود ہے، پیٹ کو ران سے الگ رکھنا مسنون ہے (۱۵) —— حضرت میمونہؓ کی روایت ہے کہ سجدہ کرتے ہوئے آپ ﷺ کی ہیئت ایسی ہوتی کہ اگر بیچ سے بکری

---

(۱) فتح القدیر ۳۰۴-۳۰۵/۱　(۲) بدائع الصنائع ۱۰۵/۱
(۳) دیکھئے : السعایہ علی شرح الوقایہ ۱۱۸-۱۹/۲　(۴) ہدایہ مع الفتح ۳۰۴/۱　(۵) حوالۂ سابق ۳۸۰
(۶) المغنی ۳۰۳/۱　(۷) شرح مہذب ۴۲۶/۳　(۸) ہندیہ ۷۵/۱
(۹) نسائی ۱۲۵/۱ باب اول مایصل الی الارض من الانسان　(۱۰) شرح مہذب ۴۲۱/۳
(۱۱) المغنی ۳۰۳/۱　(۱۲) فتح القدیر ۳۰۲/۱　(۱۳) کبیری ۳۱۲
(۱۴) ترمذی ۶۲/۱ باب ماجاء فی التجافی فی السجود　(۱۵) کبیری ۳۱۳

کا بچہ گذرنا چاہے تو گذر جائے (۱) —— البتہ یہ کیفیت مردوں کے لئے ہے، عورتوں کے لئے نماز میں ایسی ہیئت مطلوب ہے جس میں زیادہ سے زیادہ ستر ہو، اس لئے خواتین کو بازو پہلوؤں سے اور پیٹ رانوں سے ملا کر رکھنا چاہئے۔ (۲)

سجدہ کی حالت میں ہاتھ کی انگلیاں ملی رہیں، حضرت وائل ﷺ بن حجر سے مروی ہے کہ آپ رکوع فرماتے تو انگلیاں کھول کر رکھتے اور سجدہ میں جاتے تو ملا کر رکھتے (۳) سجدہ کی حالت میں ہاتھ کو زمین سے اٹھا کر رکھے، زمین پر بچھا کر نہ رکھے، حضرت جابر ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی سجدہ کرے تو اپنے ہاتھوں کو کتوں کی طرح بچھایا نہ کرے (۴) —— یہ بھی مستحب ہے کہ سجدہ کرتے ہوئے رانوں کو الگ الگ رکھے اور پیٹ کا کوئی حصہ ران پر نہ پڑے، حضرت ابوحمید ﷺ آپ ﷺ کے سجدہ کی یہی کیفیت نقل کرتے ہیں کہ اذا سجد فرج بین فخذیہ (۵) سرین کا حصہ اوپر کو اٹھا رہے، حضرت براء ﷺ نے حضور ﷺ کے سجدہ کی کیفیت ان الفاظ میں نقل کی ہے "رفع عجیزتہ" (۶) خواتین اپنے ہاتھ زمین پر بچھا کر رکھیں گی، بازوؤں کو پہلو سے اور پیٹ ران سے ملا کر رکھیں گی (۷) — کہ اس میں ستر زیادہ ہے، پاؤں اس طرح رکھیں کہ انگلیاں حتی المقدور قبلہ رخ رہیں (۸) — حضرت ابوحمید ساعدی ﷺ نے آپ ﷺ کا معمول مبارک اسی طرح نقل کیا ہے۔ (۹)

سجدہ کیسی جگہ پر کیا جائے؟

سجدہ ایسی جگہ پر کرنا چاہئے جس میں صلابت اور سختی کی کیفیت ہو، یعنی وہ ایک ایسی حد پر رک جائے کہ اگر مزید دبایا جائے تو نہیں دبے (۱۰) چنانچہ روئی کا ڈھیر ہو تو اس پر سجدہ درست نہ ہوگا، لیکن فرش یا تکیہ میں ہے اور رکاؤ کی کیفیت ہے تو سجدہ درست ہوگا (۱۱) برف ایسی ہو کہ نمازی کا چہرہ ڈھپ جائے مگر اب بھی صلابت تک نہ پہنچے تو اس پر سجدہ درست نہ ہوگا (۱۲) —— چاول کے دانوں کا ڈھیر ہو اور اس پر سجدہ کیا جائے تو صحیح نہ ہوگا، لیکن اگر وہ کسی تھیلے میں کس دیئے گئے اور تھیلے کے اوپر سجدہ کیا گیا تو اب یہ درست ہوگا۔ (۱۳)

نمازی خود اپنی ہتھیلی پر بھی سجدہ کر سکتا ہے اور عمامہ یا پہنے ہوئے کپڑے کے کسی حصہ پر بھی (۱۴) چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ اپنے عمامہ کے پیچ پر سجدہ فرمایا کرتے تھے (۱۵) تاہم اس میں اختلاف ہے، بعض فقہاء اس کو منع کرتے ہیں، اس لئے بلا عذر ایسا کرنے سے

---

(۱) مسلم ۱/۱۹۴ باب الاعتدال فی السجود
(۲) کبیری ۳۱۳ ، شرح مهذب ۳/۴۲۹
(۳) سنن بیهقی ۲/۱۱۳
(۴) ترمذی ۱/۶۳ باب ماجاء فی الاعتدال فی السجود
(۵) سنن بیهقی ۲/۱۱۳
(۶) نسائی ۱/۱۲۶ باب صفة السجود
(۷) هندیه ۱/۷۵
(۸) حوالۂ سابق
(۹) بخاری ۱/۱۱۳ باب یستقبل باطراف وحلیه
(۱۰) کبیری ۲۸۱
(۱۱) طحطاوی علی مراقی الفلاح ۱۲۶
(۱۲) کبیری ۲۸۴
(۱۳) حوالۂ سابق
(۱۴) هدایه مع الفتح ۱/۳۰۵
(۱۵) فتح القدیر ۱/۳۰۵

اجتناب کرنا چاہئے(۱) — سجدہ گاہ نمازی کی جگہ سے بلند بھی ہوسکتی ہے، علامہ حلبیؒ کا خیال ہے کہ بارہ انگشت اُونچی جگہ پر سجدہ کیا جاسکتا ہے،اس سے اُونچی جگہ پر سجدہ جائز نہیں (۲) — ہجوم واز دحام کے مواقع پر ایک دوسرے کی پشت پر بھی سجدہ کرنا درست ہے، بہ شرطیکہ جس کی پشت پر سجدہ کیا جارہا ہو وہ بھی اسی نماز میں شریک ہو(۳)ضروری ہے کہ پیشانی کا اکثر حصہ زمین اور سجدہ گاہ پر رہے۔اگر چھوٹے پتھر پر سجدہ کیا اور اکثر حصہ پتھر پر آ گیا تو سجدہ درست ہوگا ورنہ نہیں، پیشانی (جبہہ) سے مراد لمبائی میں ایک کنپٹی سے دوسری کنپٹی کے درمیان اور چوڑائی میں بھنوؤں سے سر کے بال کے کنارے تک کا حصہ ہے۔ (۴)

کچھ اور ضروری احکام

سجدہ کی حالت میں نگاہ ناک پر ہونی چاہئے، یہ من جملہ آدابِ نماز کے ہے(۵) —— سجدہ کی جگہ پر کنکریاں ہوں تو ایک باران کو ہٹانے کی گنجائش ہے،اس سے زیادہ مکروہ ہے(۶) چنانچہ حضرت ابوذر ﷜ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے کنکریاں ہٹانے سے منع فرمایا کہ رحمت اس کی طرف متوجہ ہوتی ہے(۷) — حضرت ابوذر ﷜ ہی کی ایک اور روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے ایک بار کنکری ہٹانے کی اجازت مرحمت فرمائی(۸)تصویر پر سجدہ کرنا جائز نہیں(۹) — نماز میں تسبیحات کی تعداد کو اُنگلیوں سے گننا مکروہ ہے(۱۰) — سجدہ میں اتنی دیر رُکنا کہ اعتدال و طمانینت کی کیفیت پیدا ہوجائے ، واجب ہے۔(۱۱)

سجدہ کا حکم

سجدہ فرض ہے،نماز میں اس کی فرضیت بہ کثرت روایت سے ثابت ہے اور اس پر اُمت کا اجماع و اتفاق ہے اور پہلے سجدہ کی طرح دوسرا سجدہ بھی فرض ہے۔(۱۲)

سجدۂ تلاوت

قرآن مجید میں بعض آیات کی تلاوت پر رسول اللہ ﷺ سجدہ فرمایا کرتے تھے اور آپ ﷺ کے ساتھ آپ ﷺ کے صحابہ نے بھی سجدہ کیا ہے(۱۳) حضرت ابوہریرہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا : جب ابن آدم آیت سجدہ کی تلاوت کرتا ہے اور پھر سجدہ کرتا ہے،تو شیطان بھاگتا ہے اور کہتا جاتا ہے، ہائے میری ہلاکت ! کہ ابن آدم کو سجدہ کا حکم دیا گیا اور اس نے سجدہ کیا اور مجھ کو سجدہ کا حکم دیا گیا اور میں نے انکار کیا، چنانچہ میرے لئے جہنم ہے(۱۴)خود قرآن نے اس کو"طریق کافرانہ" قرار دیا ہے کہ آیت قرآنی کی تلاوت کی جائے اور انسان سجدہ ریز نہ ہو : **واذا قرئ علیهم القرآن لایسجدون .**

(الانشقاق : ۲۱)

اس لئے آیت سجدہ پر سجدہ کا مشروع ہونا تمام فقہاء کے

---

(۱) طحطاوی مع المراقی ۱۲۶
(۲) کبیری ۲۸۱
(۳) مراقی الفلاح علی هامش الطحطاوی ۱۲۷
(۴) کبیری ۲۸۴
(۵) هندیه ۷۳/۱
(۶) هدایه مع الفتح ۳۰۹/۱
(۷) ترمذی ۸۷/۱ باب فی کراهية مسح الحصیٰ فی الصلاة
(۸) مسند احمد ۱۶۳/۵
(۹) فتح القدیر ۳۱۴/۱
(۱۰) هدایه مع الفتح ۳۱۷/۱
(۱۱) دیکھئے : '' تعدیل''
(۱۲) هندیه ۷۰/۱ ، المغنی ۳۰۳/۱
(۱۳) دیکھئے : نیل الاوطار ۱۰۳/۳
(۱۴) نصب الرایه ۱۷۸/۲

نزدیک متفق علیہ ہے، البتہ حنفیہ کے یہاں واجب ہے (۱) اور مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک سجدۂ تلاوت مسنون ہے (۲) اگر آیت سجدہ کی تلاوت نماز کے اندر کی گئی ہے، تو فی الفور سجدہ واجب ہے اور اگر نماز سے باہر تلاوت کی گئی ہے، تو گنجائش کے ساتھ واجب ہے، زندگی میں کبھی بھی سجدۂ تلاوت کرلے، کافی ہوجائے گا۔ (۳)

حنفیہ کے پیش نظر رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ :

السجدة على من سمعها وعلى من تلاها (۴) ——— '' سجدہ اس شخص پر واجب ہے، جو آیت سجدہ کی تلاوت کرے یا اسے سنے''۔

کب واجب ہوتا ہے؟

حنفیہ کے نزدیک سجدۂ تلاوت، تلاوت کرنے والے اور سننے والے دونوں پر واجب ہوتا ہے، چاہے سننے والے نے بالقصد سنا ہو یا غیر ارادی طور پر سن لیا ہو (۵) —— اس لئے کہ اُوپر جو روایت مذکور ہوئی، اس میں مطلق سننے والوں پر سجدہ واجب قرار دیا گیا ہے، حنابلہ اور مالکیہ کے نزدیک غیر ارادی طور پر آیت سجدہ سن لینے والے پر سجدۂ تلاوت نہیں (۶) امام شافعیؒ کے نزدیک ایسے شخص کو بھی سجدہ کرنا چاہئے، لیکن ایسے شخص کے لئے سجدہ کا حکم بالارادہ سننے والوں کے مقابلہ نسبۃً کم مؤکد ہے۔ (۷)

تالی اور سامع کے علاوہ اقتداء کی وجہ سے بھی سجدۂ تلاوت واجب ہوجاتا ہے، یعنی اگر امام کے آیت سجدہ پڑھنے کے وقت ایک شخص موجود نہ رہا ہو اور عین سجدہ سے پہلے شریک نماز ہوجائے، تو اس کو سجدۂ تلاوت کرنا چاہئے۔ (۸)

سجدۂ تلاوت پوری یا اکثر آیت سجدہ بشمول کلمۂ سجدہ کی تلاوت پر واجب ہوتا ہے، اگر کلمۂ سجدہ کو حذف کرکے پوری آیت پڑھی جائے یا صرف کلمۂ سجدہ پڑھا جائے، آگے پیچھے کچھ نہ پڑھا جائے، تو سجدۂ تلاوت واجب نہ ہوگا۔ (۹)

آیات سجدہ

قرآن مجید میں کل آیات سجدہ پندرہ ہیں :

(۱) سورۃ الاعراف	:	۲۰۶
(۲) سورۃ الرعد	:	۱۵
(۳) سورۃ النمل	:	۵۰
(۴) سورۃ الاسراء	:	۱۰۹
(۵) سورۃ مریم	:	۵۸
(۶) سورۃ الحج	:	۱۸
(۷) سورۃ الحج	:	۷۷
(۸) سورۃ الفرقان	:	۶۰
(۹) سورۃ النمل	:	۲۶
(۱۰) سورۃ السجدۃ	:	۱۵
(۱۱) سورۃ ص	:	۲۴
(۱۲) سورۃ حم السجدۃ	:	۳۸

(۱) درمختار ۱/۵۱۳　(۲) شرح مهذب ۴/۵۸، المغنی ۱/۳۶۱، شرح صغیر ۱/۳۱۶
(۳) بدائع الصنائع ۱/۱۸۰　(۴) نصب الرایه ۲/۱۷۸　(۵) بدائع الصنائع ۱/۱۸۰
(۶) المغنی ۱/۳۶۱　(۷) شرح مهذب ۴/۵۸　(۸) درمختار علی هامش الرد ۱/۵۱۴
(۹) هندیه ۱/۱۳۴

(۱۳) سورۃ النجم : ۶۲
(۱۴) سورۃ الانشقاق : ۲۱
(۱۵) سورۃ العلق : ۱۹

ان میں چند سجدوں کی بابت اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک حج کا دوسرا سجدہ واجب نہیں (۱) مالکیہ کے نزدیک سورۃ نجم، سورۃ انشقاق اور سورۃ علق کے سجدات نہیں ہیں (۲) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک سورۃ ص کا سجدہ نہیں ہے (۳) خیال ہوتا ہے کہ ان پندرہوں مواقع پر سجدہ کیا جانا چاہئے، کیوں کہ عمرو ﷺ بن العاص کی روایت میں تفصیل موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کو قرآن میں پندرہ سجدے پڑھائے۔ (۴)

سجدۂ تلاوت کن لوگوں پر واجب ہے؟

سجدۂ تلاوت اس وقت واجب ہوتا ہے، جب آیت سجدہ سننے والے اور پڑھنے والے مکلف ہوں، کافر، نابالغ، فاتر العقل، حائضہ عورت اگر آیت سجدہ کی تلاوت کر لے یا سن لے، تو اس پر سجدۂ تلاوت واجب نہیں، ہاں سوائے فاتر العقل کے اگر کوئی دوسرا شخص ان لوگوں سے آیت سجدہ کی تلاوت سنے، تو اس پر سجدہ واجب ہوگا۔ فاتر العقل، پرندہ اور آواز بازگشت سے تلاوت سنی جائے تو سجدۂ تلاوت واجب نہیں (۵) ـــــ اسی حکم میں فی زمانہ ٹیپ کی ہوئی، ریڈیو، ٹی وی اور ٹیپ رکارڈ کے ذریعہ سنی جانے والی تلاوت ہے، بچے کر کے آیت سجدہ پڑھی جائے، تو سجدۂ تلاوت واجب نہیں (۶) ـــــ امام نے نماز میں آیت سجدہ کی تلاوت کی اور کسی باہر کے شخص نے آیت سجدہ سن لی، تو اس شخص پر سجدۂ تلاوت واجب ہوگا، اگر باہر کے شخص نے آیت سجدہ تلاوت کی اور نماز میں کسی شخص نے سن لیا، تو فراغت کے بعد اسے سجدہ کرنا چاہئے، تاہم اگر نماز میں سجدہ کر ہی لے، تو یہ کافی نہیں ہوگا، البتہ اس کی وجہ سے نماز بھی فاسد نہیں ہوگی۔ (۷)

سجدۂ تلاوت کا طریقہ

سجدۂ تلاوت کے ادا کرنے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ کھڑا ہو کر زور سے اللہ اکبر کہتے ہوئے سجدہ میں جائے اور پھر اللہ اکبر کہتے ہوئے سجدہ سے اُٹھ کر کھڑا ہو، یہ دونوں تکبیر مسنون ہے اور سجدہ سے پہلے اور بعد میں قیام مستحب ہے، تکبیر کہتے ہوئے ہاتھ اُٹھانے یا سجدہ کے بعد تشہد پڑھنے یا سلام پھیرنے کی حاجت نہیں، عام سجدوں کی طرح اس سجدہ میں بھی "سبحان ربی الاعلی" پڑھنا مسنون ہے۔ (۸)

سجدہ کی جگہ رکوع

اگر نماز کے اندر آیت سجدہ کی تلاوت کی ہو، تو حنفیہ کے نزدیک آیت سجدہ کی تلاوت کے فوری بعد رکوع کر لیا جائے اور رکوع میں سجدۂ تلاوت کی نیت بھی کر لی جائے، تو سجدۂ تلاوت بھی رکوع کے ضمن میں ادا ہو جاتا ہے، آیت کے فوراً بعد سے

---

(۱) تاتارخانیہ ۱/۷۷۲　(۲) الشرح الصغیر ۱/۳۱۸　(۳) شرح مہذب ۴/۶۰
(۴) نصب الرایہ ۲/۱۸۰ بحوالہ : ابوداؤد، ابن ماجہ و مستدرک حاکم　(۵) درمختار ۱/۱۷-۵۱۶
(۶) ہندیہ ۱/۱۳۲　(۷) ہندیہ ۱/۱۳۲
(۸) درمختار ۱/۱۶-۵۱۵، بدائع الصنائع ۱/۱۹۲

مراد یہ ہے کہ کلمۂ سجدہ کے بعد ایک، دو یا تین سے زیادہ آیتیں نہ پڑھی گئی ہوں۔ (۱)

کچھ ضروری احکام

جو شرطیں نماز کی ادائیگی کے لئے ہیں، پاکی، ستر اور استقبال قبلہ وغیرہ کی وہی شرطیں سجدۂ تلاوت کے لئے بھی ہیں اور جن وجوہ سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، ان ہی سے سجدۂ تلاوت بھی فاسد ہوجاتا ہے۔ (۲)

☆ اگر نماز میں آیت سجدہ کی تلاوت اور سجدہ تلاوت ادا نہ کر پایا تو اب نماز کے باہر سجدہ نہیں کرے گا، ترک سجدہ کی وجہ سے گناہ گار ہوگا، ایسے شخص کو توبہ کرنی چاہئے۔ (۳)

☆ صرف آیت سجدہ کو چھوڑ کر باقی سورہ کی قرأت کرنا مکروہ ہے (۴) صرف کلمۂ سجدہ کو پڑھنا مکروہ نہیں، لیکن اس کے ساتھ ایک دو آیتوں کو ملا لینا بہتر ہے (۵) —— اگر ایک ہی مجلس میں کئی بار ایک ہی آیت سجدہ تلاوت کی گئی، تو ایک ہی سجدہ واجب ہوگا، لیکن اگر آیت کی متعدد مجلسوں میں تلاوت کی گئی، یا ایک مجلس میں مختلف آیات سجدہ کی تلاوت کی گئی، تو پھر ہر ایک کے لئے الگ الگ سجدہ واجب ہوگا۔ (۶)

سجدۂ سہو

بھول چوک انسان کی سرشت اور فطرت میں ہے، اسی لئے شریعت نے اس قسم کی کوتاہیوں کی تلافی کی صورت بھی مقرر کی ہے، چنانچہ حج میں اگر کوئی واجب چھوٹ جائے یا ممنوعات احرام کی خلاف ورزی ہوجائے، تو قربانی یا صدقہ وغیرہ کے ذریعہ اس کی تلافی کی جاتی ہے، نماز میں اسی مقصد کے لئے سجدۂ سہو کے احکام رکھے گئے ہیں، جس کے ذریعہ بھول چوک کی تلافی ہوتی ہے۔

سجدۂ سہو کے سلسلہ میں بنیادی طور پر تین باتیں قابل توجہ ہیں، سجدۂ سہو کا حکم، سجدۂ سہو کا طریقہ اور سجدۂ سہو کے مواقع۔

حکم

سجدۂ سہو خود رسول اللہ ﷺ سے پانچ مواقع پر ثابت ہے (۷) سجدۂ سہو کی بابت آپ ﷺ کے بعض ارشادات بھی موجود ہیں، چنانچہ ارشاد فرمایا: ہر سہو پر سلام کے بعد دو سجدے کئے جائیں، **لکل سهو سجدتان بعد السلام** (۸) اسی بناء پر حنفیہ کے یہاں قول مشہور اور مفتی بہ کے مطابق سجدۂ سہو واجب ہے (۹) —— گو امام قدوری نے اور بعض دوسرے فقہاء نے اس کا صرف مسنون ہونا نقل کیا ہے (۱۰) لیکن یہ قول مرجوح ہے، امام احمدؒ کے نزدیک بھی سجدۂ سہو واجب ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک مسنون اور امام مالکؒ کے نزدیک کمی کی صورت واجب اور زیادتی کی صورت مسنون۔ (۱۱)

---

(۱) ردالمحتار و درمختار ۱/۵۱۸-۵۱۹ بعض حضرات نے خارج صلوۃ بھی سجدۂ تلاوت کی جگہ رکوع کر لینے کو کافی کہا ہے، لیکن یہ قول ضعیف ہے، دیکھئے: حوالۂ مذکور

(۲) تاتارخانیہ ۱/۷۷۳-۷۷۶　(۳) درمختار ۱/۵۱۸　(۴) درمختار علی هامش ردالمحتار ۱/۵۲۳

(۵) حوالۂ سابق　(۶) هندیه ۱/۱۳۳　(۷) المغنی ۱/۳۷۳

(۸) ابوداؤد ۱/۱۵۱ باب ماجاء فی سجدتی السهو قبل السلام　(۹) هدایه مع الفتح ۱/۵۰۲، بدائع الصنائع ۱/۱۶۳

(۱۰) فتح القدیر ۱/۵۰۲، فتاوی تاتارخانیه ۱/۷۱۲　(۱۱) رحمة الامة ۵۱، شرح مهذب ۴/۵۲-۱۵۱

طریقہ

سجدۂ سہو کا طریقہ یہ ہے کہ تشہد کے بعد صرف دائیں طرف ایک سلام پھیرا جائے اس کے بعد دو سجدے کئے جائیں، پھر عام معمول کے مطابق تشہد درود وغیرہ کے بعد سلام پھیرا جائے (۱) — چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہر سہو کے لئے سلام پھیرنے کے بعد دو سجدے ہیں (۲) —— حضرت عمران رضی اللہ عنہ بن حصین کی روایت سے مزید توضیح ہوتی ہے، **ثم یسلم ثم یسجد سجدتین ثم یسلم** (۳) یہی رائے حنفیہ کے یہاں زیادہ صحیح اور معروف ہے، البتہ امام فخر الاسلام بزدویؒ کا خیال ہے کہ یہ ایک سلام نمازی سامنے کی جانب کرے گا، دائیں طرف رُخ نہ موڑے گا (۴) صاحب ہدایہؒ اور علامہ کاسانیؒ وغیرہ کا رجحان یہ ہے کہ سجدۂ سہو کے لئے ایک نہیں بلکہ دو سلام کرے گا (۵) —— پھر قول صحیح کے مطابق درود و دُعاء دوسرے سلام سے پہلے والے قعدہ میں پڑھے گا، صاحب ہدایہؒ اور علامہ حصکفیؒ وغیرہ نے اسی کو ترجیح دیا ہے، امام طحاویؒ کا خیال ہے کہ دونوں ہی قعدہ میں درود پڑھنا چاہئے۔ (۶)

امام شافعیؒ کے نزدیک سجدۂ سہو سلام سے پہلے ہے، امام احمدؒ کے نزدیک عام حالات میں تو سلام سے پہلے ہے، لیکن اگر نماز میں نقص رہ گیا یا رکعات کی تعداد میں شک رہ گیا تو سلام کے بعد سجدۂ سہو کرے گا، امام مالکؒ کے یہاں اُصول یہ ہے کہ اگر نماز میں نقص کی وجہ سے سجدہ کرنا پڑے تو سلام سے پہلے کرے اور نماز میں زیادتی کی وجہ سے سجدۂ سہو کرے، تو سلام کے بعد کرے۔ (۷)

تاہم یہ اختلاف افضلیت اور اوّلیت کا ہے، چنانچہ اگر سلام سے پہلے بھی سجدۂ سہو کرلے، تو حنفیہ کے نزدیک کراہت تنزیہی کے ساتھ سجدۂ سہو ادا ہوجائے گا اور یہی حنفیہ کے یہاں ظاہر روایت ہے۔ (۸)

کن مواقع پر واجب ہوتا ہے؟

سجدۂ سہو کن مواقع پر واجب ہوتا ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں بے شمار جزئیات ہیں اور یہاں ان کا احاطہ دشوار ہے، البتہ علماء نے اس سلسلہ میں جو اُصول ذکر کئے ہیں، یہاں ان کا ذکر کرنا مناسب ہوگا، اس سلسلہ میں تمام مباحث کا خلاصہ یہ ہے کہ نماز میں جو چیزیں فوت ہوجائیں وہ تین قسم کی ہوسکتی ہیں، اوّل فرائض، دوسرے سنن، تیسرے واجبات۔ فرائض چھوٹ جائیں تو اگر قضاء کرکے ان کا تدارک کرنا ممکن ہو، تو تدارک کیا جائے گا اور نماز درست ہوجائے گی، ورنہ نماز فاسد ہوجائے گی، مثلاً پہلی رکعت میں ایک سجدہ چھوٹ گیا، دوسری رکعت میں یاد آیا تو اس سجدہ کو ادا کرلے ورنہ نماز فاسد ہوجائے گی۔

سنتیں چھوٹ جائیں تو سجدۂ سہو واجب نہیں ہوگا، واجبات کو قصداً ترک کردے، اب بھی سجدۂ سہو کافی نہیں ہوگا اور اگر سہواً چھوٹ گیا، تو اب سجدۂ سہو واجب ہوگا (۹) —— اصل

(۱) درمختار علی ہامش الرد ۱/۴۹۶　(۲) ابن ماجہ ۸۶　(۳) مسلم ۱/۲۱۴، ابوداؤد ۱/۱۴۴
(۴) فتح القدیر ۱/۵۰۱　(۵) ہدایہ مع الفتح ۱/۵۰۱، بدائع الصنائع ۱/۱۷۴
(۶) دیکھئے: فتح القدیر ۱/۵۰۱، ردالمحتار ۱/۴۹۶، تاتارخانیہ ۱/۷۱۴　(۸) درمختار وردالمحتار ۱/۴۹۶
(۷) رحمۃ الامۃ ۵۲، شرح مہذب ۴/۱۵۳، المغنی ۱/۳۷۷　(۹) تاتارخانیہ ۱/۷۱۴، ہندیہ ۱/۱۲۶

میں تو سجدۂ سہو عمداً ترک واجب کے لئے کافی نہیں ہوتا۔ لیکن تین صورتیں ایسی ہیں جن میں عمداً ترک واجب کے باوجود سجدۂ سہو کافی ہے۔ اول یہ کہ قعدۂ اولیٰ چھوڑ دے۔ دوسرے افعال صلاۃ میں بعض میں شک ہوا اور سوچتے سوچتے ایک رکن یعنی تین تسبیحات کے بقدر تاخیر ہوگئی۔ تیسرے پہلی رکعت کے ایک سجدہ کو آخیر صلاۃ تک مؤخر کردے(۱) —— اصل میں تو واجب کے فوت ہونے سے بھی سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے، لیکن فقہاء نے سہولت کے لئے اس کی چھ صورتیں کردی ہیں۔

(۱) کوئی واجب چھوٹ جائے، جیسے : قعدۂ اولیٰ

(۲) کوئی واجب اپنی جگہ سے مؤخر ہوجائے۔

(۳) کوئی رکن اپنی جگہ سے مؤخر ہوجائے، جیسے : پہلی رکعت کا سجدہ چھوٹ جائے اور دوسری رکعت میں ادا کیا جائے۔

(۴) کوئی رکن اپنی جگہ سے مقدم کردیا جائے، جیسے : رکوع سے پہلے سجدہ کرلیا جائے۔

(۵) کسی رکن کو مکرر کرلیا جائے، جیسے : دو کے بجائے تین سجدے کرلئے جائیں۔

(۶) کسی واجب کو بدل دیا جائے جیسے : سری قرأت کے مواقع پر جہری یا جہری قرأت کے مواقع پر سری قرأت کرلی جائے۔(۲)

رکن اور واجب کی تاخیر سے اتنی تاخیر مراد ہے کہ جس میں ایک رکن نماز جیسے رکوع یا سجدہ ادا کیا جاسکتا ہو۔(۳)

نماز میں دو قسم کے اعمال آتے ہیں، ایک افعال، دوسرے اذکار۔ اس سلسلہ میں بھی فقہاء نے اُصول متعین کیا ہے کہ اگر کوئی شخص نماز کا کوئی ایسا فعل چھوڑ دے جس میں شریعت نے کوئی ذکر متعین کیا ہے، جیسے قعدۂ اولیٰ وغیرہ، تو اس کے چھوٹ جانے کی وجہ سے سجدۂ سہو واجب ہوگا، ایسے افعال جن میں کوئی ذکر متعین نہیں، جیسے : رکوع اور سجدہ کے درمیان قومہ یا قیام کی حالت میں بائیں ہاتھ پر دایاں ہاتھ باندھنا، ان کے چھوٹ جانے کی وجہ سے سجدۂ سہو واجب نہیں ہوتا (۴) —— اذکار کی بابت تفصیل یوں ہے کہ جو اذکار بذات خود مقصود نہیں ہیں، بلکہ کسی دوسرے مقصد کے تابع ہیں، ان کے فوت ہونے سے سجدۂ سہو واجب نہیں ہوگا، جیسے : ثنا، تعوذ، بسم اللہ، رکوع اور سجدہ کی تسبیحات وغیرہ —— اور جو اذکار خود مقصود ہیں، ان کے فوت ہونے سے سجدۂ سہو واجب ہوجاتا ہے، جیسے سورۂ فاتحہ، فاتحہ کے ساتھ دوسری صورت کا ضم، تشہد، دُعاء قنوت، تکبیرات عیدین وغیرہ۔(۵)

سجدۂ سہو واجب ہونے کی کچھ صورتیں

سجدۂ سہو کن صورتوں میں واجب ہوگا، اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں بے شمار جزئیات نقل کی گئی ہیں، لیکن یہاں چند اہم اور کثیر الوقوع مسائل ذکر کئے جاتے ہیں :

☆ پہلی دونوں رکعتوں یا کسی ایک رکعت میں بھی مکمل سورۂ فاتحہ بھول جائے تو سجدۂ سہو واجب ہوگا۔

☆ اگر سورۂ فاتحہ کے اکثر حصہ کی قرأت کرلی پھر بھول گیا، تو

(۱) البحر الرائق ۹۱/۲ (۲) تاتارخانیہ ۱/۱۴ ۷، ھندیہ ۱/۱۲۶

(۳) ان تفکر قدر رکن کالرکوع اوالسجود یجب علیہ سجود السھو، فتح القدیر ۱/۵۰۲ (۴) ھندیہ ۱/۱۲۸

(۵) تاتارخانیہ ۱/۱۵ ۷

سجدۂ سہو واجب نہیں ہوگا۔

☆ فرض کی تیسری اور چوتھی رکعت میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھے تو سجدۂ سہو واجب نہیں، نفل یا وتر میں چھوڑ دے تو سجدۂ سہو واجب ہوگا۔

☆ فرض کی آخری دو رکعتوں میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ سورت بھی ملالے تو سجدۂ سہو واجب نہیں۔

☆ قعدہ میں تشہد سے پہلے کچھ قرآن پڑھ لے تو سجدۂ سہو واجب ہے اور تشہد کے بعد پڑھے تو سجدہ سہو واجب نہیں۔

☆ اگر قرآن پڑھنے میں ترتیب غلط ہوجائے، یعنی پہلی رکعت میں بعد والی سورت اور دوسری رکعت میں پہلی والی سورت پڑھ لی جائے، تو سجدۂ سہو واجب نہیں۔

☆ نمازی نے آیت سجدہ کی تلاوت کی، فوراً سجدہ کرنا بھول گیا، پھر درمیان نماز میں یاد آیا، سجدۂ تلاوت کرلیا، تو سجدۂ سہو واجب ہوگا۔

☆ ارکان نماز میں تعدیل وطمانیت ضروری ہے، یعنی ہر رکن کو اس طرح ادا کیا جائے کہ موقع کے مطابق اس کے تمام اعضاء اپنی جگہ پر آجائیں، اگر تعدیل نہ ہو پائے، تو سجدۂ سہو واجب ہوگا۔(۱)

☆ قعدۂ اولی یا قعدۂ اخیرہ میں تشہد بھول جائے تو سجدۂ سہو واجب ہوگا۔

☆ قعدۂ اولی میں تشہد کے بعد درود بھی پڑھ لے یا درود میں صرف اللھم صلِّ علی محمد پڑھ لے تو سجدۂ سہو واجب ہوجائے گا۔

☆ اگر قعدۂ اولی میں تشہد مکرر پڑھ لے تب بھی سجدۂ سہو واجب ہوگا۔

☆ اگر قعدۂ اولی میں بیٹھنے کے بجائے کھڑا ہوجائے، تو اگر مکمل کھڑا ہوچکا ہو یا کھڑا ہونے کے قریب ہو، تو نماز پوری کرلے اور آخر میں سجدۂ سہو کرے اور اگر بیٹھنے کی ہیئت سے قریب ہو تو بیٹھ جائے اور اس صورت میں سجدۂ سہو کرنا ہوگا۔

☆ قعدۂ ثانیہ میں بجائے قعدہ کے کھڑا ہوجائے، تو جب تک سجدہ نہ کیا ہو، لوٹ آئے اور سجدۂ سہو کرے اور اگر اس زائد رکعت کا سجدہ ادا کرچکا ہو تو نماز فرض باقی نہیں رہے گی۔

☆ وتر میں دُعاء قنوت بھول جائے، تو سجدۂ سہو واجب ہوگا۔

☆ تکبیرات انتقال کے چھوٹ جانے سے سجدۂ سہو واجب نہیں ہوتا، لیکن دُعاء قنوت کے پہلے کی تکبیر چھوٹ جائے تو سجدۂ سہو واجب ہوگا۔

☆ تکبیرات عیدین میں کمی یا زیادتی ہوجائے یا تکبیرات زوائد اپنے صحیح محل میں نہیں کہی جائیں تو سجدۂ سہو واجب ہوگا(۲)

☆ جماعت سے نماز پڑھنے والا اگر جہری کی جگہ سری یا سری کی جگہ جہری قرأت کرے اور اتنی مقدار قرأت کرجائے، جن کا نماز میں پڑھنا ضروری ہے، تو سجدۂ سہو واجب ہوجائے گا۔

☆ تنہا نماز پڑھنے والا جہراً قرأت کرے یا سراً، اور نماز کوئی

---

(۱) عام طور پر لوگ اس مسئلہ سے غافل ہیں اور بے تکلف بلا تعدیل نماز ادا کردیتے ہیں حالاں کہ اگر تعدیل سہواً فوت ہوا ہو تو سجدۂ سہو واجب ہے اور اگر عمداً فوت ہوا ہو تو نماز واجب الاعادہ ہے، فالی اللّٰہ المشتکی وھو المستعان

(۲) عیدین میں سجدۂ سہو اس وقت ہے جب کہ نمازیوں کا اژدحام نہ ہو، اژدحام کے موقع پر سجدۂ سہو نہیں ہے۔

بھی ہو، سجدۂ سہو واجب نہیں۔

☆ تعوذ، تسمیہ، آمین کو جہراً پڑھ دے تو سجدۂ سہو واجب نہیں ہوتا۔(۱)

شک کی وجہ سے سجدۂ سہو

سجدۂ سہو کے واجب ہونے کی ایک وجہ نماز میں شک بھی ہے اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص کو رکعات کی تعداد میں شک ہو جائے اور پتہ نہ چلے کے اس نے کتنی رکعت پڑھی ہے، تو نیت توڑ کر از سر نو نماز ادا کرے، یہ حکم اس شخص کے لئے ہے، جس کو پہلی بار شک پیش آیا ہو، یعنی وہ شک کا عادی نہ ہو، اتفاقاً کبھی کبھی شک پیش آجاتا ہو(۲) —— اگر بار بار شک کی نوبت آتی ہو، تو رجحان قلب کو دیکھے گا اور جدھر رجحان ہو اس پر عمل کرے گا، اگر کسی طرف رجحان نہ ہو پائے، تو جن دو عددوں میں شک واقع ہو، ان میں کم تر کو بنیاد بنا کر نماز پوری کرے گا اور ایسی صورت میں ہر اس رکعت پر بیٹھے گا اور قعدہ کرے گا، جن کے بارے میں شبہ ہو کہ اس رکعت میں قعدہ ہونا چاہئے، ان دونوں صورتوں میں سجدۂ سہو بھی کرنا ہوگا، کیوں کہ اس موقع پر رسول اللہ ﷺ نے سجدۂ سہو کا حکم فرمایا ہے۔(۳)

کچھ ضروری احکام

☆ اگر امام سے بھول ہو جائے تو مقتدی پر بھی سجدۂ سہو واجب ہوگا۔(۴)

☆ اگر مقتدی مسبوق ہو، یعنی بعد میں آکر شریک نماز ہوا ہو، تو سہو پیش آنے کے وقت امام کے ساتھ شریک نماز رہا ہو یا نہیں، امام کے ساتھ سجدۂ سہو میں شریک ہوگا۔(۵)

☆ بنیادی طور پر سہو کا واقعہ جمعہ یا عیدین میں پیش آیا ہو یا عام نمازوں میں، سب کا حکم یکساں ہے، لیکن چوں کہ جمعہ وعیدین میں اژدحام کی وجہ سے سجدۂ سہو کرنے کی صورت میں انتشار کا اندیشہ ہے، اس لئے سجدۂ سہو نہیں کیا جائے گا۔(۶)

☆ دوسرے مواقع پر بھی اگر بڑا ہجوم ہو جائے، تو یہی حکم ہوگا، سجدۂ سہو نہ کرنا بہتر ہوگا۔(۷)

☆ سجدۂ سہو میں فرائض اور نوافل میں کوئی فرق نہیں، جن اُمور کی تقدیم وتاخیر یا ترک وتبدیلی کی وجہ سے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے، ان میں فرض و واجب اور سنن ونوافل کا حکم ایک ہی ہے۔(۸)

☆ سجدۂ سہو اسی وقت واجب ہوتا ہے، جب وقت میں اس کے ادا کرنے کی گنجائش ہو، یہاں تک کہ اگر کسی شخص سے فجر کی نماز میں سہو ہو گیا اور وقت اتنا کم ہے کہ سجدۂ سہو کرے، تو آفتاب طلوع ہونے کا اندیشہ ہے، تو ایسی صورت میں سجدۂ سہو ساقط ہو جائے گا۔(۹)

---

(۱) ملخص از : الفتاوی الهندیه ۱/۱۲۸-۱۲۹

(۲) راقم نے اول شک کے سلسلہ میں اس قول کو اختیار کیا ہے کہ السهو لیس بعادة له، بعض لوگوں نے زندگی میں پیش آنے والے پہلے شک، بعض نے سال میں پہلا شک اور بعض نے اس نماز کا پہلا شک مراد لیا ہے، لیکن جو رائے اُوپر ذکر کی گئی وہ زیادہ قرین قیاس نظر آتی ہے۔

(۳) کبیری ۴۴۴ ، تاتارخانیه ۱/۷۴۵ ، هندیه ۱/۱۳۰ ، درمختار علی هامش الرد ۱/۵۰۷

(۴) درمختار علی هامش الرد ۱/۴۹۹　(۵) درمختار علی هامش الرد ۱/۴۹۹　(۶) هندیه ۱/۱۳۸

(۷) ردالمحتار ۱/۵۰۵　(۸) درمختار علی هامش الرد ۱/۵۰۵　(۹) هندیه ۱/۱۲۵

سجدۂ شکر

سجدہ کی ایک قسم سجدۂ شکر ہے، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک سجدۂ شکر مستحب ہے(۱) یہی رائے فقہاء حنفیہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی ہے(۲) امام مالکؒ کے ایک قول کے مطابق سجدۂ شکر میں کراہت ہے اور یہی زیادہ مشہور ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ مسنون نہیں، امام ابو حنیفہؒ کا قول مشہور بھی کراہت ہی کا ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ امام صاحبؒ اس کے مسنون ہونے کے قائل نہیں تھے(۳) — حنفیہ کے یہاں بھی فتویٰ اسی پر ہے کہ سجدۂ شکر مستحب ہے، اگر اللہ تعالیٰ کی کوئی نعمت حاصل ہو، بال بچے ہوں، مال و اسباب میں اضافہ ہو، گم شدہ چیز مل جائے، بیاری سے صحت ہو، گم شدہ شخص آ جائے، دشمن سے حفاظت حاصل ہو، تو ایسے مواقع پر سجدۂ شکر بجالانا چاہئے کہ اس میں خضوع اور اللہ کے سامنے فروتنی ہے۔(۴)

اس سجدہ کی مشروعیت اس روایت سے ثابت ہے کہ آپ ﷺ کے بارے میں مروی ہے :

كان اذا اتاه امر يسر به اوبشر به خرساجدا شكرالله . (۵)

جب حضور ﷺ کو کوئی خوش کن بات پیش آتی تو سجدہ ریز ہو جاتے۔

حضرت ابوبکر ؓ نے جنگ یمامہ کی فتح کے موقعہ پر اور حضرت علی ؓ نے خوارج کے مقابلہ فتح یابی پر شکر کے سجدے کئے ہیں(۶) — حضرت کعب بن مالک ؓ اور حضرت عمر ؓ سے بھی سجدۂ شکر ثابت ہے۔(۷)

سجدۂ شکر کا طریقہ

سجدۂ شکر کا وہی طریقہ ہے جو سجدۂ تلاوت کا ہے(۸) البتہ نمازوں کے فوراً بعد اس طرح سجدہ کرنا مکروہ ہے کہ اس سے ناواقف لوگ وہم میں مبتلا ہوں گے اور بتدریج اسے سنت و واجب کا درجہ دے دیں گے(۹) —— جن فرض نمازوں کے بعد نفل نمازیں مکروہ ہیں، ان کے بعد سجدۂ شکر بھی مکروہ ہے(۱۰) نماز میں سجدۂ شکر درست نہیں۔(۱۱)

اگر سجدۂ شکر کے بجائے از راہِ شکر دو رکعت نماز ہی ادا کر لی جائے تو یہ سب سے بہتر ہے کہ آپ ﷺ نے فتح مکہ کے موقعہ سے دو رکعت شکرانہ ادا فرمائی ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے سجدۂ شکر سے روکنے کا منشاء یہی ہے کہ صرف سجدہ پر اکتفا کرنے کے بجائے نماز دوگانہ ادا کی جائے(۱۲) — امام نوویؒ نے بھی نماز شکرانہ کی ترغیب دی ہے۔(۱۳)

---

(۱) شرح مهذب ۷۰/۴ ، المغنی ۳۶۲/۱ (۲) هندیه ۱۳۵/۱ (۳) دیکھئے : تاتارخانیه ۷۹۱/۱
(۴) تاتارخانیه ۷۹۱/۱ ، هندیه ۱۳۶/۱ ، ردالمحتار ۵۲۳/۱
(۵) ترمذی ۲۸۷/۱ باب ماجاء فی سجدة الشکر ، کتاب السیر (۶) المغنی ۳۶۳/۱
(۷) دیکھئے : شرح مهذب ۷۰/۴ (۸) هندیه ۱۳۶/۱ ، تاتارخانیه ۷۹۲/۱ (۹) درمختار ۵۲۳/۱ ، هندیه ۱۳۶/۱
(۱۰) هندیه ۱۳۶/۱ (۱۱) المغنی ۳۶۳/۱ ، شرح مهذب ۶۸/۴ (۱۲) تاتارخانیه ۷۹۱/۱
(۱۳) شرح مهذب ۶۹/۴

سجن (قیدخانہ)

شریعت میں تادیب اور تعزیر کا ایک ذریعہ "قید وحبس" کو بھی تسلیم کیا گیا ہے، قرآن مجید نے راہزنی کی ایک سزا "نفی من الارض" (مائدہ : ۳۳) بتائی ہے، حنفیہ کے یہاں اس سے سزائے قید مراد ہے (۱) عہد نبوی ﷺ میں بھی یہ سزا بعض حضرات کو دی گئی ہے، عام طور پر مسجد میں ایسے قیدیوں کو ستون سے باندھ دیا جاتا تھا، حضرت ابوبکر ؓ کے عہد میں بھی کوئی باضابطہ قید خانہ نہیں تھا، حضرت عمر ؓ کی اوّلیات میں بہت سے دوسرے ملکی نظم ونسق میں باضابطگی کے ساتھ ساتھ ایک یہ بھی ہے کہ انھوں نے مکہ مکرمہ میں چار ہزار درہم میں ایک مکان خرید کر اس کو مستقل جیل بنا دیا تھا (۲) — حضرت علی ؓ نے پہلی بار خاص اسی مقصد کے لئے ایک عمارت تعمیر کی اور بانس اور لکڑی سے جیل خانہ تعمیر کرایا اور اس کا نام "نافع" رکھا، مگر یہ چوبی عمارت چوروں کی نذر ہوگئی اور بعض مجرموں نے ایسی نقب زنی کی کہ جیل کا مقصد ہی فوت ہوکر رہ گیا، چنانچہ پھر پتھر اور مٹی کے گاڑے سے مرکب نیا جیل خانہ تعمیر کرایا اور "مخیس" سے موسوم فرمایا، جس کے معنی "مقام تذلیل ورسوائی" کے ہیں۔ (۳)

قید کے احکام

فقہاء نے حبس وقید کے احکام بھی وضاحت سے لکھے ہیں، جیل خانہ میں بہت ہی قریبی اعزہ اور پڑوسیوں کے علاوہ کسی اور کو قیدی سے ملاقات کی اجازت نہیں دی جائے گی، ان حضرات کو بھی محض مختصر ملاقات ہی کی اجازت ہوگی، قیدی جمعہ و جماعت اور جنازہ و حج کے لئے بھی جیل خانہ سے باہر نہ نکل سکے گا، قیدی شدید بیمار ہو تو کسی کی کفالت پر علاج کی غرض سے نکل سکتا ہے، جو حقوق تاخیر کی وجہ سے معاف ہوجاتے ہیں، ان میں کوتاہی ہو اور اس کی وجہ سے گرفتار کیا گیا ہو تو تا اداءِ حق قیدی کی مناسب حد میں رہتے ہوئے مار پیٹ بھی کی جاسکتی ہے، کس مقام کے قید خانہ میں مجرم کو ڈالا جائے؟ بنیادی طور پر اس کا فیصلہ کرنا خود قاضی کا کام ہے۔ (۴)

(کن جرائم پر قید کی سزا دی جاسکتی ہے؟ اس کو لفظ "حبس" کے تحت ملاحظہ کیا جائے)

سحاق

عورتوں میں ہم جنسی کو "سحاق" کہتے ہیں۔ (۵)

یہ حرام ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ایک عورت دوسری عورت کے ساتھ ایک کپڑے میں نہ رہے، **لاتفضی المرأة الی المرأة فی الثوب الواحد** (۶) حضرت واصلہ ؓ سے روایت ہے کہ عورتوں کے درمیان باہمی لذت اندوزی زنا ہے (۷) ایک اور روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے اس کو علامات قیامت میں سے قرار دیا ہے (۸) — اس ناشائستہ فعل کی شریعت میں کوئی سزا مقرر نہیں ہے، لیکن "تعزیر" کے

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/۹۵　(۲) الفاروق ۲/۴۷، علامہ شبلی نعمانی　(۳) ردالمحتار ۱/۳۱۳، فصل فی الحبس
(۴) حوالۂ سابق ۱۵-۳۱۳　(۵) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۶/۲۴　(۶) ترمذی ۲/۱۰۷ کتاب الادب
(۷) مجمع الزوائد ۶/۲۵۶، باب زنا الجوارح　(۸) حوالۂ سابق ۸/۳۳۲ بسند ضعیف

عام اُصول کے مطابق قاضی اپنی صوابدید سے مناسب سزا دے سکتا ہے۔

سحر (جادو)

سحر کے معنی لغت میں کسی چیز کو اُچک لینے اور ایسے دقیق طریقے پر حاصل کرنے کے ہیں جو عام لوگوں کی نگاہ سے مخفی رہ جائے، **السحر الأخذة و كل مالطف مأخذه و دق فهو سحر** (۱) —— سحر چوں کہ ایک مخفی اور عام عادت کے خلاف چیز ہے اس لئے اس کی صحیح تعریف وتحدید آسان نہیں، اسی لئے فقہاء اور محدثین کے یہاں اس کی تعریف میں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے، راقم کا خیال ہے کہ اس سلسلے میں علامہ عینیؒ کی تعریف زیادہ واضح ہے فرماتے ہیں :

وأما تعريف السحر فهو خارق للعادة صادر من نفس شريرة لايتعذر مدافعته . (۲)

سحر کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایسا خرق عادت امر ہے جو بدطینت آدمی سے صادر ہو اور جس کی مدافعت (اہل معرفت کے لئے) چنداں دشوار نہ ہو۔

اہل سنت والجماعت قریب قریب اس بات پر متفق ہیں کہ سحر ایک حقیقت ہے اور واقعی اس کی وجہ سے خلاف عادت اُمور وجود میں آتے ہیں، معتزلہ اور شوافع میں ابواسحٰق استرابازی کا خیال ہے کہ سحر کی حقیقت محض نظر بندی اور تخیل ہے اس سے زیادہ کچھ اور نہیں (۳) —— معتزلہ کی یہ مجبوری ہے کہ وہ کسی خارق عادت شئے کے وجود کے قائل نہیں، اہل سنت کے نزدیک اگر متبع سنت شخص سے خارق عادت واقعات کا ظہور ہو تو ''کرامت'' ہے اور بددین شخص سے ظہور ہو تو سحر و جادو ہے (۴)

قرآن مجید میں مختلف مواقع پر سحر کا ذکر موجود ہے چند آیتیں یہ ہیں : البقرہ ۱۰۱، طٰہٰ ۶۹، ۶۶، الفلق ۴ —— خود رسول اللہ ﷺ پر بھی سحر کیا گیا ہے اور آپ کے دنیوی معاملات پر اس کا اثر بھی واقع ہوا ہے (۵) حافظ ابن حجرؒ کی تحقیق ہے کہ جادو کا یہ واقعہ ۷ھ میں صلح حدیبیہ سے واپسی کے موقع پر پیش آیا تھا (۶) اُم المومنین سیدنا حضرت عائشہؓ پر بھی سحر کا ذکر ملتا ہے جو ان کی ایک باندی نے کر دیا تھا۔ (۷)

جادوگر کی سزا

سحر کے حرام اور گناہ کبیرہ ہونے پر اُمت کا اجماع ہے (۸) اسی لئے تمام ہی فقہاء نے اسے قابل تعزیر جرم تصور کیا ہے، خود آپ ﷺ سے مروی ہے کہ ساحر کی سزا تلوار سے اس کا خاتمہ ہے، **حد الساحر ضربه بالسيف** (۹) چوں کہ جادو اپنے الفاظ اور اثرات کے اعتبار سے کئی قسموں کا ہوتا ہے اس لئے

---

(۱) لسان العرب مادہ ''سحر''　(۲) عمدة القاری ۳۱۸/۱۷　(۳) الجامع لأحكام القرآن ۴۶/۲
(۴) فتح الباری ۲۲۳/۱۰　(۵) صحیح بخاری ۸۵۷/۲ کتاب الطب، باب السحر (۶) فتح الباری ۲۲۶/۱۰
(۷) صحیح بخاری کتاب الطب باب السحر ۸۵۷/۲، امام بغوی نے اس حدیث پر تفصیل سے گفتگو کی ہے۔
دیکھئے : شرح السنة ۱۸۵/۱۲–۱۹۰ بتحقیق : زہیر الشاویش وشعیب الارناؤط
(۸) شرح نووی علی مسلم ۲۲۱/۲، باب السحر اور سحر کو حلال خیال کرنا کفر ہے، ردالمحتار ۲۹۵/۳ مطلب فی الساحر والزندیق
(۹) ترمذی ۲۷۰/۱، باب ماجاء فی حد الساحر — ویسے یہ روایت ضعیف ہے، اسماعیل بن مسلم اس کے راوی ہیں جو محدثین کے نزدیک نامقبول ہیں۔

جادوگر کی سزا کی بابت بھی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، اگر کسی مسلمان جادوگر نے سحر کے لئے کفریہ کلمات استعمال کئے تو زندیقیت کی بناء پر اسے قتل کر دیا جائے گا اور اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی، قرطبی نے اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق نقل کیا ہے(۱) —— دوسری صورت یہ ہے کہ اس نے کفریہ کلمات تو استعمال نہیں کئے، لیکن اس کے جادو کے اثر سے مسحور آدمی کی موت واقع ہوگئی۔ امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی وہ شخص قتل کیا جائے گا، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں قتل نہیں کیا جائے گا، البتہ امام صاحب کا ایک قول یہ ہے کہ اگر اس نے خود سحر کے ذریعہ قتل کا اقرار کیا ہے تو اسے قتل کیا جائے گا، پھر امام شافعیؒ کے نزدیک یہ قتل بطور قصاص کے ہوگا اور دوسرے فقہاء کے نزدیک اس کی حیثیت ''شرعی حد'' کی ہوگی۔(۲)

اگر یہ دونوں صورتیں نہ ہوں اور محض جادو سیکھا اور استعمال کیا گیا ہو تو امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صرف اس جرم میں بھی ساحر کو قتل کیا جائے گا، دوسرے فقہاء کے نزدیک اس کی تعزیر کی جائے گی۔ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک جادوگر کی توبہ ناقابل قبول ہے شوافع اور حنابلہ کے نزدیک جادوگر کی توبہ قابل قبول ہے(۳) —— حنفیہ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ جادوگر اگر اپنے فن کا استعمال کرے تو چاہے اس کی وجہ سے کسی کی ہلاکت ہوئی ہو یا نہیں اور کفریہ کلمات و اعتقادات کا مرتکب وہ ہو یا نہیں؟ ہر صورت میں اسے قتل کیا جائے گا اور اسی رائے کی طرف محققین کا رجحان ہے۔(۴)

—— جادو کی وجہ سے قتل کے مسئلہ میں مسلمان اور غیر مسلم دونوں کے لئے ایک ہی حکم ہے۔(۵)

سحری

سحر کھانا مستحب ہے(۶) آپ ﷺ نے فرمایا: سحر کھایا کرو کہ اس میں برکت ہے ''**تسحروا فان فی السحور برکة**''(۷) —— حضرت عمرو ؓ بن عاص سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ہمارے اور اہل کتاب کے روزوں میں امتیاز سحر کھانے سے ہے(۸) ایک صاحب کو آپ ﷺ نے سحری کی دعوت دی تو بلاتے ہوئے فرمایا کہ مبارک کھانے کی طرف آؤ —— ''**ھلم الی الغداء المبارک**''۔(۹)

چوں کہ سحری کا مقصد روزہ میں تقویت حاصل کرنا ہے، اس لئے اس میں تاخیر مستحب ہے، اُم المومنین حضرت عائشہؓ سے حضرت عبداللہ ؓ بن مسعود کی بابت کہا گیا کہ وہ افطار میں عجلت اور سحر میں تاخیر کرتے ہیں، تو فرمایا: حضور ﷺ بھی ایسا ہی فرمایا کرتے تھے(۱۰) فقیہ ابواللیثؒ سے منقول ہے کہ رات کے آخری چھٹے حصہ میں سحری کھائی جائے(۱۱) البتہ اتنی

---

(۱) الجامع لأحکام القرآن ۲/۴۷　(۲) رحمة الامة ص ۳۴۹　(۳) حوالۂ سابق ص ۳۵۰
(۴) ردالمحتار ۳/۲۹۵　(۵) حوالۂ سابق
(۶) بدائع الصنائع ۲/۱۰۵، المھذب ۲/۶۲۱، مع تحقیق: الدکتور وھبہ الزحیلی
(۷) بخاری ۱/۲۵۷، باب برکة السحور　(۸) مسلم ۱/۳۵۰ باب فضل السحور　(۹) ابوداؤد ۱/۳۲۰ باب من سحر السحور الغداء
(۱۰) مسلم ۱/۳۵۱ باب فضل السحور واستحباب تاخیرہ الخ　(۱۱) ھندیہ ۱/۲۰۰

تاخیر نہ کی جائے کہ رات کا بقاء مشکوک ہو جائے (۱) —— سحری میں کوئی بھی چیز کھائی جاسکتی ہے، البتہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کھجور کھانا بہتر ہے "**نعم سحور المؤمن التمر**"۔(۲)

سدذریعہ

"ذریعہ" لغت میں وسیلۂ وسبب کو کہتے ہیں۔(۳)

اصطلاح میں سدذریعہ یہ ہے کہ مصلحت کو مفسدہ کا سبب بنالیا جائے۔"**التوسل بما هو مصلحة الى ماهو مفسدة**"(۴) —— "سد" کے معنی ایسے ذریعہ کو روکنے کے ہیں، پس مفسدہ کا ذریعہ بننے والی ظاہری مصلحت کو روک دینے کا نام "سدذریعہ" ہے۔

چاردرجات

حکم کے اعتبار سے ذرائع کے چار درجات کئے گئے ہیں :

اول : وہ جو یقینی طور پر کسی شرعی خرابی کا ذریعہ بنتا ہو، جیسے : کسی کے دروازہ پر کنواں کھودنا۔

دوم : جو شاذ و نادر کبھی مفسدہ کا ذریعہ بنتا ہو، جیسے : ایسی جگہ کنواں کھودنا جو شاہراہ عام نہ ہو۔

سوم : جن کے ذریعہ مفسدہ بننے کا غالب گمان ہو، جیسے : زمانۂ جنگ میں دشمنوں سے اسلحہ فروخت کرنا۔

چوتھے : جو مفسدہ کا بہ کثرت ذریعہ بنتے ہوں، لیکن نہ اتنا زیادہ کہ اکثر بنے اور نہ اتنا کم کہ کبھی کبھی بنے۔(۵)

احکام

اس پر اتفاق ہے کہ پہلی صورت کا ذریعہ ممنوع ہے، اس پر بھی اتفاق ہے کہ دوسرا درجہ ممنوع نہیں ہے (۶) تیسرے درجہ کا ذریعہ بھی ممنوع ہے اور اکثر علماء کی یہی رائے ہے (۷) — چوتھی صورت کی بابت فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس ذریعہ کا اعتبار نہیں یعنی یہ ممنوع نہیں، مالکی و حنابلہ کے نزدیک یہ ذریعہ بھی معتبر ہے۔(۸)

"سدذرائع" کے معتبر ہونے کی بابت کتاب وسنت میں کثرت سے نظیریں موجود ہیں اور حافظ ابن قیمؒ نے "اعلام الموقعین" میں اور علامہ شاطبیؒ نے "الموافقات" میں تفصیل سے ان کا ذکر کیا ہے، اللہ تعالیٰ نے معبودانِ باطل کو اس لئے برا بھلا کہنے سے منع فرمایا کہ جواب میں وہ بھی اللہ کو برا بھلا کہیں گے (الانعام : ۱۰۸) رسول اللہ ﷺ نے آفتاب کے طلوع و غروب کے وقت نماز پڑھنے سے منع کیا کہ یہ کفار سے تشبہ کا ذریعہ بنے گا۔

حنفیہ کے یہاں

گواس اصل فقہی کے استعمال میں فقہاء مالکیہ وحنابلہ معروف ہیں، لیکن حنفیہ کے یہاں بھی کثرت سے اس کا استعمال موجود ہے، اس سلسلہ میں جزئیات کا نقل کرنا تو خاصا طوالت کا باعث ہوگا، لیکن چند قواعد کا ذکر کیا جاتا ہے جو فقہاء حنفیہ سے منقول ہیں اور جن کی روح یہی "سدذریعہ" ہے :

---

(۱) بدائع الصنائع ۱۰۵/۲　(۲) ابوداؤد حدیث نمبر ۲۳۴۵، باب من سمیٰ السحور الغداء
(۳) لسان العرب ۹۳/۸　(۴) الموافقات ۱۹۸/۴　(۵) الموافقات ۳۴۳/۲
(۶) الفروق للقرافی ۳۲/۲　(۷) حوالۂ سابق ۲۶۶/۳　(۸) دیکھئے : أصول الفقه الاسلامی ۸۸۶/۲

مادی الی الحرام فهو حرام . (۱)

جو حرام تک پہنچائے وہ بھی حرام ہے۔

سبب الحرام حرام . (۲)

سبب حرام بھی حرام ہے۔

ان هذه الاشياء دواعی الرغبة فيها وهی ممنوعة من النكاح فتجتنبها كيلا تصير ذريعة الی الوقوع فی المحرم . (۳)

یہ باتیں رغبت پیدا کرنے کے محرکات میں سے ہیں، حالاں کہ ابھی اس عورت کے لئے نکاح جائز نہیں، لہٰذا عورت ان چیزوں سے اجتناب کرے گی، کہ کہیں یہ حرام میں پڑ جانے کا ذریعہ نہ ہو جائے۔

علامہ ابن ہمامؒ نے ایک معاملہ کو ناجائز قرار دیتے ہوئے وضاحت کی ہے کہ :

انما ذمت العقد الاول لانه وسيلة وذمت الثانی لانه متصور الفساد . (۴)

پہلا عقد اس لئے مذموم ہے کہ وہ مذموم بات کا ذریعہ ہے اور دوسرا اس لئے کہ اس میں فساد ممکن ہے۔

(''سد ذریعہ'' پر تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو : محمد ہشام البرہانی کی ''سد الذرائع فی الشریعة الاسلامیه'')

سدر

''سدر'' بیری کو کہتے ہیں، اس کا پتہ صفائی ستھرائی میں مفید ہوتا ہے، اسی لئے مردہ کو ایسے پانی سے غسل دینا چاہئے جس کو ان پتوں کے ساتھ جوش دیا گیا ہو (۵) ایک واقعہ میں خود آپ ﷺ نے مردہ کو پانی اور ان پتوں سے غسل دینے کی ہدایت فرمائی ہے، ''**اغسلوه بماء وسدر**'' (۶) —— امام ابوداؤدؒ نے ابن سیرینؒ سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے حضرت اُم عطیہؓ سے غسل کا طریقہ سیکھا کہ دو بار پانی اور ان پتوں سے اور تیسری بار کافور ملے ہوئے پانی سے مردہ کو غسل دیا جائے۔ (۷)

سدل

آپ ﷺ نے نماز میں ''سدل'' سے منع فرمایا ہے (۸) سدل یہ ہے کہ سر اور مونڈھوں پر کھلا ہوا کپڑا رکھا جائے اور اس کے کنارے نیچے کی طرف چھوڑ دیئے جائیں (۹) —— یہ مکروہ تحریمی ہے (۱۰) قبا اگر مونڈھے پر ڈال لی جائے اور ہاتھ آستین میں داخل نہ کی جائے، تو وہ بھی اسی حکم میں ہے (۱۱) —— رومال اگر مونڈھے پر ڈال کر دونوں کنارے چھوڑ دیئے جائیں، تو یہ بھی ''سدل'' میں داخل ہے، اسی لئے علامہ ابن ہمامؒ نے لکھا ہے کہ نماز کے وقت ایسے رومال اُتار کر رکھ دینے چاہئے (۱۲) اگر صرف ایک مونڈھے پر رومال رکھے، دوسرے مونڈھے پر نہ

(۱) بدائع الصنائع ۱/۱۵۷ (۲) حوالۂ سابق ۲/۱۱۹ (۳) هدایه ۲/۳۲
(۴) فتح القدیر ۵/۲۰۹ (۵) هدایه مع الفتح ۲/۱۰۸
(۶) ترمذی ۱/۱۹۳ باب ماجاء فی غسل المیت (۷) فتح القدیر ۲/۱۰۹
(۸) ابوداؤد ۱/۹۴ باب السدل فی الصلوٰة (۹) هدایه مع الفتح ۱/۳۱۲ (۱۰) الدر المختار علی هامش الرد ۱/۴۲۹
(۱۱) حوالۂ سابق (۱۲) فتح القدیر ۱/۳۱۲

رکھے تو قباحت نہیں (۱) —— نماز کے علاوہ عام حالات میں بھی سدل بعض فقہاء کے نزدیک مکروہ ہے، مگر شامیؒ وغیرہ کے نزدیک صحیح رائے یہ ہے کہ نماز کے باہر سدل میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (۲)

سر (آہستہ)

''سر'' کے معنی آہستہ پڑھنے کے ہیں۔

''آہستہ پڑھنا'' جس پر قرأت وکلام کا اطلاق ہو سکے، کی حد کیا ہے؟ اس میں مشائخ کے اقوال مختلف ہیں، فقیہ ابوجعفر ہندوانیؒ کے نزدیک اس کی حد یہ ہے کہ آدمی خود آواز سن لے، ایسی آواز میں کلام کرنا کہ دوسروں تک آواز پہنچ جائے، ''جہر'' ہے۔ کرخیؒ کے نزدیک خود اپنے کان تک بھی آواز کا پہنچنا ضروری نہیں، یہ کافی ہے کہ زبان پر حروف بن جائیں (۳) —— فضلیؒ کی رائے بھی وہی ہے جو ہندوانی کی ہے اور اسی کو شمس الائمہ حلوانیؒ، حلبیؒ اور ابن ہمامؒ وغیرہ نے بھی ترجیح دیا ہے۔ (۴)

قرآن کی تلاوت، طلاق وعتاق، استثناء، سجدۂ تلاوت کا وجوب، ایلاء اور ذبیحہ پر تسمیہ وغیرہ تمام احکام اسی اصل پر مبنی ہیں (۵) —— یعنی کم سے کم ایسی آواز میں بولا جائے جو خود سن لے تو تلاوت وغیرہ کا اعتبار ہوگا۔

سرقہ (چوری)

احکام شریعت کے مقاصد میں سے ایک اہم مقصد مال کا تحفظ ہے، اسی لئے انسان اپنے مملوکہ مال میں بھی شریعت کی ہدایات اور تحدیدات سے متجاوز ہو کر تصرف نہیں کر سکتا، جب انسان خود اپنی ملکیت میں اتنا پابند ہے تو ظاہر ہے کہ دوسروں کی املاک میں اس کے لئے کس قدر احتیاط اور تورع کے احکام ہوں گے، چنانچہ قرآن نے باطل طریقہ پر ایک دوسرے کا مال کھانے سے منع فرمایا اور ارشاد ہوا : **لاتاکلوا اموالکم بینکم بالباطل** (نساء : ۲۹) دوسروں کے اموال اور املاک میں باطل طریقہ پر دراندازی کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ مالک کی رضامندی ہی سے مال حاصل کیا جائے، لیکن اس کے لئے وہ راستہ اختیار کیا جائے جس کو شریعت نے منع کیا ہے، اس نوعیت کی حرام صورتیں بنیادی طور پر دو اُصولی احکام کے گرد گھومتی ہیں، ایک ربوا (سود) دوسرے قمار (جوا)، دوسری صورت یہ ہے کہ کسی کا مال خود مالک کی رضامندی کے بغیر حاصل کر لیا جائے، اس کی بھی بنیادی طور پر دو صورتیں ہیں : سرقہ اور غصب، سرقہ میں مال چھپا کر لیا جاتا ہے اور غصب میں علانیہ اور بن چھپائے

فقہی تعریف

''سرقہ'' کے لغوی معنی کسی چیز کو چھپا کر یا حیلہ بازی کے ذریعہ لے لینے کے ہیں، **اخذ الشئی فی خفاء وحیلة** (۶) سرقہ کی اصطلاحی تعریف دو پہلوؤں کو سامنے رکھ کر فقہاء نے کی ہے اور دونوں میں کسی قدر فرق ہے، ایک تعریف اس پہلو کو سامنے رکھ کر ہے کہ یہ فعل حرام ہے، اس حیثیت سے ''سرقہ'' کی تعریف یوں کی گئی ہے :

(۱) درمختار ۴۳۰/۱ (۲) ردالمحتار ۴۳۰/۱ (۳) ہدایہ ۹۸/۱ ، فصل فی القراءۃ
(۴) کبیری ۲۷۱ (۵) حوالۂ سابق (۶) البحرالرائق ۴۹/۵

ھوا خذالشیٔ من الغیر علی وجہ الخفیۃ بغیر حق سواء کان نصابا ام لا . (۱)

دوسرے کا مال چھپا کر ناحق طریقہ سے لینا چاہے نصاب سرقہ کی مقدار ہو یا نہیں ، سرقہ (چوری) ہے

یہ تعریف نسبتاً زیادہ عام ہے —— دوسرا پہلو یہ ہے کہ سرقہ یعنی چوری پر کب اس کی متعینہ شرعی سزا جاری ہوگی ؟ اس لحاظ سے محققین نے سرقہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے :

ھی اخذ مکلف ناطق بصیر عشرۃ دراھم اومقدارھا مقصود ذ بالاخذ ظاھرۃ الاخراج خفیۃ من صاحب ید صحیحۃ مما لایتسارع الیہ الفساد فی دارالعدل من حوز لاشبھۃ ولا تأویل فیہ . (۲)

سرقہ مکلّف گویائی پر قادر اور بینا شخص کا دس درہم یا اس کی مقدار کا لے لینا ہے ، جس کو بالارادہ لیا گیا ہو اور مقام محفوظ سے کھلے طور پر باہر لے جایا گیا ہو (۳) ، چیز چھپا کر لی گئی ہو ، جس شخص سے لی گئی ہو ، وہ اس پر جائز قبضہ رکھتا ہو ، ایسی چیز ہو جو جلدی خراب نہیں ہوتی ، دارالاسلام میں یہ سامان لیا گیا ہو ، جو مال لیا گیا ہو ، وہ محفوظ رہا ہو اور لینے والے کے لئے اس مال میں نہ ملکیت کا شبہ ہو اور نہ تاویل کی گنجائش ۔

اس تعریف میں فقہ حنفی کے مطابق حد سرقہ کے نفاذ کی تمام شرطوں کو خوبی اور جامعیت کے ساتھ سمولیا گیا ہے ، دوسرے فقہاء کے یہاں چوں کہ ان شرائط کی بابت کسی قدر اختلاف رائے بھی پایا جاتا ہے ، اس لئے ان کے یہاں اس تعبیر میں کسی قدر فرق بھی ملتا ہے (۴) —— تاہم روح سب کی یہی ہے کہ دوسرے کی محفوظ مملوکہ شئ کو چھپا کر لے لینا —— جس میں لینے والے کی ملکیت کا شبہ تک نہ ہو —— سرقہ ہے ، شریعت اسلامی میں یہ جرم کس قدر شنیع اور سنگین ہے ؟ اس کا اندازہ اس امر سے کیا جاسکتا ہے کہ شریعت نے خود اس کی حتمی سزا متعین کردی ہے اور اس کو حکومت وقت کی صوابدید پر نہیں رکھا اور یہ سزا بھی ہاتھ کاٹنے جیسی شدید عقوبت کی صورت میں ہے ۔

سرقہ کی سزا

سرقہ سے متعلق احکام کو چار حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے :

(۱) سرقہ کی شرعی سزا ؟
(۲) سرقہ کی سزا جاری کئے جانے سے متعلق شرطیں ؟
(۳) سرقہ کا جرم کس طرح ثابت کیا جاسکتا ہے ؟
(۴) سرقہ کی سزا کن صورتوں میں نافذ نہیں کی جاسکتی ؟

سرقہ کی سزا کو خود اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا ہے :

السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما جزاءً بما کسبا نکالاً من اللہ . (مائدہ : ۳۸)

جو مرد اور عورت چوری کرے تو ان کے ہاتھ کاٹ

---

(۱) البحر الرائق ۵/۵۰ (۲) درمختار ۳/۹۳-۱۹۲

(۳) کھلے طور پر باہر لے جانے کی قید کا منشاء یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی چیز نگل جائے اور اندرون جسم لے کر باہر آجائے ، تو اس پر سرقہ کی شرعی سزا یعنی '' ہاتھ کاٹنے '' کا نفاذ نہ ہوگا ، البتہ اس سے تاوان وصول کیا جائے گا (دیکھئے : درمختار ۳/۱۹۳)

(۴) دیکھئے : حاشیۂ خرشی ۸/۱۰ اور نہایۃ المحتاج ۷/۴۳۹

ڈالو یہ ان کے عمل کی سزا اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے عبرت ہے۔

چوری پر یہ سزا یہودیوں اور عیسائیوں کے یہاں بھی نزول قرآن کے زمانہ میں معروف تھی، بلکہ مفسر قرطبی کی تحقیق یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں خود عربوں میں بھی چوری پر اسی سزا کا رواج تھا اور سب سے پہلے ولید بن مغیرہ نے یہ سزا جاری کی تھی (۱) اسلام نے بھی اس سزا کو باقی رکھا کیوں کہ چوری کے جرم اور اس سزا میں مناسبت واضح ہے، بنیادی طور پر انسان اس جرم کے ارتکاب میں ہاتھ ہی کا استعمال کرتا ہے۔ اس لئے یہ بات عین مناسب تھی کہ ایسے شخص کے ہاتھ کاٹ دیئے جائیں، یہ ایک طرف مجرم کے لئے سامانِ عبرت ہے اور دوسری طرف عام لوگوں کے لئے ذریعہ انتباہ، کہ یہ چیز دیکھنے والوں کو پہلی ہی نگاہ میں اس شخص کی بدخوئی سے آگاہ کردے گی۔

اہل سنت والجماعت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ پہلی دفعہ سرقہ میں ماخوذ شخص کا دایاں ہاتھ گٹوں سے کاٹ دیا جائے اور ایسی تدبیر اختیار کی جائے کہ خون تھم جائے (۲) —— جو شخص دوسری بار اس جرم میں ماخوذ ہو اس کا بایاں پاؤں کاٹا جائے، اس پر بھی اہل سنت متفق ہیں (۳) اگر اس کے بعد تیسری، چوتھی دفعہ پھر چوری میں پکڑا جائے تو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس کے ہاتھ یا پاؤں نہیں کاٹے جائیں گے، بلکہ قید رکھا جائے گا تا آنکہ تائب ہوجائے (۴) مالکیہ اور شوافع کے نزدیک تیسری دفعہ بایاں ہاتھ اور چوتھی دفعہ میں دایاں پاؤں بھی کاٹ دیا جائے اور اگر اس کے بعد بھی جرم کا مرتکب ہو تو پھر قید اور سرزنش (۵) —— حنفیہ کے سامنے اس سلسلہ میں حضرت علی ﷺ کا عمل ہے انھوں نے ارشاد فرمایا کہ جب چور چوری کا مرتکب ہو تو اس کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے اور پھر جرم کرے تو بایاں پاؤں، اگر اس کے بعد بھی چوری کرے تو قید کردیا جائے مجھے شرم آتی ہے کہ اس کے ایک ہاتھ پاؤں بھی نہ رہنے دیئے جائیں کہ اس کے پاس کھانے اور استنجاء کے لئے ہاتھ تک باقی نہ رہے، جن روایتوں میں تیسری دفعہ ہاتھ کاٹنے اور چوتھی دفعہ دایاں پاؤں کاٹنے یا قتل کرنے کا ذکر ہے، حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ وہ روایتیں مصلحت وسیاست پر مبنی ہیں، یعنی یہ حد شرعی تو نہیں ہے لیکن اگر کسی مجرم میں جرم پر مسلسل اصرار محسوس کیا جائے اور قبول واصلاح کے آثار نظر نہ آئیں تو قاضی اپنی صوابدید سے ایسی سزائیں بھی از راہِ تعزیر جاری کرسکتا ہے۔ (۶)

پاؤں کاٹنے سے متعلق بھی اہل سنت والجماعت اس بات پر متفق ہیں کہ ٹخنوں سے کاٹا جائے۔ (۷)

سزا کی تنفیذ کا طریقہ

سزا جاری کرنے میں اس بات کا لحاظ رکھا جائے گا کہ موسم ایسا شدید نہ ہو کہ مجرم کے ہلاک ہوجانے کا اندیشہ ہو، جیسے شدید گرمی یا ٹھنڈک، ہاتھ پاؤں کاٹنے کے بعد واجب ہے کہ ایسی تدبیر کی جائے کہ خون تھم جائے اور باعث ہلاکت نہ

(۱) الجامع لاحکام القرآن ۱۶۰/۶ (۲) رحمۃ الامہ ص ۳۶۹ (۳) حوالۂ سابق ص ۳۶۶
(۴) البحر الرائق ۶۱/۵، الاقناع ۲۸۵/۴ (۵) خرشی ۱۱۱/۸، نہایۃ المحتاج ۴۶۶/۴
(۶) تفصیل کے لئے دیکھنا چاہئے: فتح القدیر ۳۹۶/۵، المبسوط ۱۶۷/۹
(۷) ردالمحتار ۱۰۶/۳، خرشی ۱۱۳/۶، المہذب مع شرح ۹۷/۲۰، المغنی ۱۰۶/۹

ہو جائے، قدیم زمانہ میں اس کے لئے بعض خاص قسم کے تیل استعمال ہوتے تھے اور گرم لوہے کے ذریعہ داغ دیا جاتا تھا، فی زمانہ اس مقصد کے لئے ترقی یافتہ طبی امداد پہنچائی جاسکتی ہے — دوبار کے بعد بھی جو شخص چوری کا مرتکب ہو، اس کو قید میں رکھنے کے علاوہ سرزنش بھی کی جائے گی تا کہ عبرت ہو۔(۱)

مریض پر تاصحت یابی حد جاری نہ کی جائے گی، یہی حکم حاملہ عورت کا ہے اور جس شخص پر پہلے چوری کی سزا نافذ کی گئی ہو اور زخم اب تک مندمل نہ ہو پایا ہو، اس کے لئے بھی یہی حکم ہے کہ صحت مند ہونے تک توقف کیا جائے(۲) —— ہاتھ کاٹنے میں کوشش کی جائے گی کہ آسان تر اور کم سے کم تکلیف دہ طریقہ اختیار کیا جائے ابن قدامہؒ کے الفاظ میں : **ویقطع السارق باسھل مایمکن** (۳) یہ بھی مسنون ہے کہ ہاتھ کاٹنے کے بعد چور کی گردن میں لٹکا دیا جائے، حضرت فضالہ ؓ بن عبید نے آپ ﷺ کا اسی طرح کا معمول نقل فرمایا ہے۔(۴)

سزا کے لئے شرطیں

حد سرقہ سے متعلق شرطیں چار طرح کی ہیں، اوّل جو سارق سے متعلق ہیں، دوسرے وہ جو خود مال مسروق سے متعلق ہے، تیسرے وہ جو مال کے مالک سے متعلق ہیں، چوتھے وہ ہیں جو سرقہ کے مقام سے تعلق رکھتے ہیں۔

سارق سے متعلق شرطیں

سارق سے متعلق شرطیں یہ ہے کہ :

۱- بالغ ہو، بچوں پر حد سرقہ نہیں۔(۵)

۲- عاقل ہو، پاگل پر حد سرقہ نہیں۔(۶)

۳- گویائی پر قادر ہو، گونگے پر حد جاری نہیں ہوگی۔(۷)

۴- بینا ہو، نابینا پر حد جاری نہیں ہوگی۔(۸)

۵- سارق نے ایسی مجبوری میں چوری نہ کیا ہو کہ اگر وہ چوری نہ کرتا تو ہلاک کر دیا جاتا، یا اس کا کوئی عضو ضائع کر دیا جاتا۔(۹)

۶- سارق نے اپنے آپ کو احکام اسلامی کا پابند کیا ہو، چنانچہ مسلمان یا مسلم ملک کے غیر مسلم شہری پر تو بالاتفاق حد جاری ہوگی، البتہ اختلاف اس شخص کے بارے میں ہے جو کسی اور ملک کا شہری ہو اور اجازت لے کر مسلم ملک میں آیا ہو، جس کو فقہ کی اصطلاح میں " مستامن " کہا جاتا ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ایسے شخص پر حد جاری نہیں ہوگی، مالکیہ، حنابلہ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک ایسے شخص پر بھی حد جاری کی جائے گی(۱۰) — یہی رائے بعض فقہاء شوافع کی بھی ہے خود امام شافعی کا ایک قول بھی یہی ہے(۱۱) — واقعہ ہے کہ یہی رائے مصلحت انسانی اور تدبیر مملکت کے اُصول سے زیادہ مطابقت رکھتی ہے، کاسائیؒ نے بھی مطلق کافر سارق پر حد جاری کرنے کا ذکر کیا ہے اور کوئی تفصیل نہیں کی ہے، فرماتے ہیں :

(۱) ملخصاً : ردالمحتار ۲۰۶/۳　(۲) المغنی ۱۰۷/۹　(۳) حوالۂ سابق ص ۱۰۶
(۴) ابوداؤد ۶۰۵/۲ ، ابن ماجہ ۹۲/۲ باب تعلیق الید فی العنق　(۵) بدائع ۶۷/۷
(۶) بدائع ۶۷/۷　(۷) ردالمحتار ۱۹۲/۳　(۸) ردالمحتار ۱۹۲/۳
(۹) فتح القدیر ۳۳۹/۹　(۱۰) المغنی ۱۱۱/۹ ، المدونہ ۲۹۱/۶　(۱۱) مغنی المحتاج ۱۷۵/۴

وكذا الاسلام ليس بشرط فيقطع المسلم والكافر لعموم آية السرقه . (۱)

حد سرقہ کے لئے مسلمان ہونا ضروری نہیں، سارق مسلمان ہو یا کافر، اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، چوں کہ قرآن میں سرقہ کی سزا کا حکم عام ہے۔

مسروقہ مال سے متعلق شرطیں

سرقہ کئے ہوئے مال سے متعلق شرطیں یہ ہیں :

۱) جو چیز سرقہ کی گئی ہو وہ شریعت کی نگاہ میں مال ہو اور لوگ بھی اس کو مال کا درجہ دیتے ہوں ـــــ ایسی چیزیں جو اصولاً مباح عام ہو لوگوں کو اس میں رغبت نہ ہوتی ہو اور وہ حقیر سمجھی جاتی ہوں، ان کے سرقہ کی وجہ سے حد واجب نہ ہوگی، فقہاء نے ایسی ہی چیزوں میں گھاس اور بانس وغیرہ کو شمار کیا ہے (۲) ـــــ فی زمانہ چوں کہ یہ چیزیں خریدی اور بیچی جانے لگی ہیں، اس لئے اب ان کا شمار بھی ان اموال میں ہوگا جن کے سرقہ پر حد واجب ہوتی ہے، اسی طرح میتہ (مردار) یا شراب کی چوری پر حد واجب نہ ہوگی کہ یہ چیزیں شریعت کی نگاہ میں مال نہیں ہیں۔ (۳)

۲) اس مال کو لینا سرقہ متصور ہوگا جو محفوظ رہا ہو، چاہے اس کی حفاظت کسی مکان اور سامان کے ذریعہ کی جائے یا کسی محافظ اور چوکیدار کے ذریعہ (۴) ـــــ چنانچہ مسجد کے دروازے یا مردہ کے کفن کے سرقہ کی وجہ سے حد جاری نہیں ہوگی، اسی طرح اگر کوئی شخص عوامی جگہ سے کوئی چیز اٹھا کر لے جائے تو اس پر بھی حد جاری نہیں کی جائے گی کہ یہ مال محفوظ نہیں، شوہر بیوی یا بیوی شوہر کا مال لے لے تو بھی حد جاری نہیں ہوگی کہ یہ ایک دوسرے کے حق میں محفوظ نہیں ہے۔ (۵)

۳) اسی مال کا لینا مقصود ہو، جو چیز تابع کی حیثیت سے آ گئی ہو اس پر ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے (۶) مثلاً کسی نے کپڑا چوری کیا جو دس درہم سے کم کا تھا اور اصل میں وہ کپڑا روپئے یا سونا چاندی کی حفاظت کے لئے نہیں تھا لیکن اتفاق سے اس میں کچھ سونا یا چاندی بھی رکھا ہوا تھا تو اب اس پر حد جاری نہ ہوگی (۷) ـــــ اسی طرح کسی آزاد نابالغ بچے کو اغوا کر لیا جس کے جسم پر زیور بھی تھا تو چوں کہ زیور کی حیثیت تابع کی ہے، اس لئے اس کی وجہ سے ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ (۸)

۴) یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مال دیر تک باقی رہ سکتا ہو، ایسی چیزیں جو جلد خراب ہو جانے والی ہوں جیسے دودھ، گوشت، تر میوے، سیب، انگور وغیرہ، ان کے سرقہ پر حد جاری نہیں ہوگی۔ (۹)

۵) جس کے پاس سے مال کا سرقہ کیا گیا ہو مال پر اس کا قبضہ شرعاً درست و روا رہا ہو، جیسے غاصب کے پاس سے مال مغصوب چرا لیا جائے تو حد جاری نہ ہوگی (۱۰) اسی طرح چور سے چوری کیا ہوا مال چوری کر لیا جائے، تو اس پر بھی

(۱) بدائع الصنائع ۶۷/۷　(۲) ردالمحتار ۱۹۸/۳　(۳) الدرالمختار علی هامش الرد ۱۹۳/۳
(۴) ردالمحتار ۱۹۴/۳ ، البحرالرائق ۵۰/۵ (۵) البحرالرائق ۵۷/۵ ، ردالمحتار ۱۹۹/۳ (۶) بدائع الصنائع ۷۹/۷
(۷) ردالمحتار ۱۹۳/۳　(۸) البحرالرائق ۵۴/۵　(۹) ردالمحتار ۱۹۸/۳
(۱۰) ردالمحتار ۱۹۳/۳

حد نہیں۔(۱)

سرقہ کا نصاب

۶) سرقہ کی حد جاری کرنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ مال نصاب سرقہ کی قیمت کا ہو، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ نصاب دس درہم ہے (۲) چنانچہ حضرت عبداللہ ابن عباس ﷛ سے مروی ہے کہ رسول ﷺ کے زمانہ میں ایک ڈھال کی قیمت (ثمن مجن) پر ہاتھ کاٹے جاتے تھے اور اس وقت اس ڈھال کی قیمت دس درہم ہوا کرتی تھی، اسی مضمون کی روایت حضرت عبداللہ ﷛ بن عمرو بن العاص سے بھی منقول ہے (۳) —— علامہ سرخسیؒ نے اس مسئلہ پر شرح وبسط سے گفتگو کی ہے (۴) موجودہ اوزان میں ایک درہم ۳ء۱۲ گرام کے ہم وزن ہے، اس طرح مجموعی نصاب ۳۰ء۳۶ گرام ہوتا ہے۔(۵)

شوافع کے نزدیک نصاب سرقہ چوتھائی دینار ہے (۶) مالکیہ کے نزدیک مال مسروق سونا ہو تو چوتھائی دینار اور چاندی یا کوئی اور چیز ہو تو تین درہم (۷) —— حنابلہ کے نزدیک سونا ہو تو چوتھائی دینار، چاندی ہو تو تین درہم اور کوئی اور چیز ہو تو ان دونوں میں سے جس کی قیمت کم ہو وہ معیار ہوگی (۸) غرض ائمہ ثلاثہ کا مذہب باہم قریب ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں ڈھال کی قیمت چوتھائی دینار اور بعض میں تین درہم بتائی گئی ہے۔(۹)

جمہور فقہاء کے یہاں سرقہ کا نصاب شیخ ابوالفتاح محمد ابوغدہ کی تحقیق کے مطابق ۴۲ء۱ گرام ہوتا ہے، موصوف نے اپنی تحقیق میں اوزان کے بارے میں فقہاء کی تصریحات کے علاوہ اثری تحقیقات سے بھی فائدہ اُٹھایا ہے اور اسلامی عہد کے نقود کو سامنے رکھا ہے، جو دنیا کے بعض میوزموں میں محفوظ ہیں۔(۱۰)

۷) جس مال کا سرقہ کیا گیا ہو اس میں سارق کی ملکیت کا کوئی شبہ نہ ہو اور نہ اس کے لئے اس کی گنجائش ہو کہ وہ اس میں کسی طور اپنی مالکانہ حیثیت کا شبہ کر سکے، چنانچہ باپ اگر بیٹے کا مال چوری کرلے تو حد جاری نہیں ہوگی، کیوں کہ آپ ﷺ نے فرمایا "تم اور تمہارا مال تمہارے باپ کا ہے" انت ومالک لابیک، اس ارشاد نبوی ﷺ نے اس تاویل کی گنجائش پیدا کردی کہ باپ اپنے بیٹے کی املاک کو اپنی ملکیت تصور کرے، اسی طرح ایسا مال جس کی ملکیت میں دو آدمی شریک ہوں، اگر ان میں سے ایک شخص سرقہ کرلے تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی، کہ اس مال کے ہر جز میں دونوں ہی مالکان کی ملکیت کا شبہ موجود ہے، یہی حکم اس صورت میں ہے جب کوئی شخص بیت المال میں سے چوری کرلے کہ اس میں تمام ہی اہل مملکت کا حق ہوا کرتا ہے۔(۱۱)

---

(۱) البحر الرائق ۵/۵۱　(۲) المبسوط ۹/۱۳۷　(۳) نیل الأوطار ۷/۲۹۸
(۴) دیکھئے: المبسوط ۹/۱۳۷　(۵) دیکھئے: ڈاکٹر محمد بکر اسماعیل کی "الفقہ الواضح" ۲/۲۳۳
(۶) مختصر المزنی ص ۲۶۳　(۷) المدونہ ۶/۲۶۶　(۸) المغنی ۹/۹۳، کتاب السرقہ
(۹) نصب الرایہ ۳/۳۵۵　(۱۰) دیکھئے: عقوبۃ السرقۃ فی الفقہ الاسلامی ص ۱۳۳
(۱۱) بدائع الصنائع ۷/۷۰

مالک مال سے متعلق شرطیں

جس شخص کا مال چوری کیا گیا ہو، ضروری ہے کہ مال پر اس شخص کا قبضہ جائز طریقہ پر رہا ہو، جائز قبضہ کی تین صورتیں ہیں، یا تو وہ اس کا مالک ہو، یا مال اس کے پاس بطور امانت ہو، جیسے امین اور عاریت پر لینے والے کا قبضہ، یا وہ اس مال کا ضامن ہو، جیسے غاصب کہ وہ مال مغصوب کا ضامن ہوتا ہے اور مرتہن کہ وہ مال مرہون کا ضامن ہوتا ہے — اگر خود چور سے مال مسروقہ کو سرقہ کرلیا جائے تو چوں کہ مال پر اس کا قبضہ سراسر ناواجبی اور خلاف شرع تھا اس لئے اس مال کے سرقہ پر حد جاری نہیں ہوگی(۱)

مکان سرقہ سے متعلق شرط

جس جگہ چوری کی گئی ہو اس سلسلہ میں یہ شرط ہے کہ وہ دارالاسلام ہو، دارالحرب میں حد جاری نہیں ہوگی اور نہ ایسے ملک میں جہاں باغیوں نے کنٹرول حاصل کرلیا ہو۔(۲)

ثبوت سرقہ کے ذرائع

قاضی کے نزدیک سرقہ ثابت ہونے کے دو ہی ذرائع ہیں، شہادت اور اقرار۔

شہادت

حدود و قصاص کے عمومی قانون کے تحت سرقہ کی گواہی میں بھی ضروری ہے کہ گواہان مرد ہوں، عادل و معتبر ہوں اور خود اصالۃً شہادت دیں اور جرم واقع ہونے کے ایک عرصہ بعد کسی معقول عذر کے بغیر تاخیر کرتے ہوئے شہادت نہ دی گئی ہو، جس کو فقہ کی اصطلاح میں "تقادم" کہتے ہیں، خواتین اور فساق کی شہادت نیز بالواسطہ شہادت اور طویل عرصہ گذرنے کے بعد سرقہ کا دعویٰ اور اس پر شہادت معتبر نہیں ——— یہ بھی ضروری ہے کہ دعویٰ اس شخص نے کیا ہو جو مال مسروقہ پر جائز طور پر قبضہ رکھتا تھا، ایسے شخص کی طرف سے دعویٰ کے بغیر بطور خود سرقہ کی شہادت دی جائے تو یہ شہادت معتبر نہیں، البتہ ایسی شہادت بلا دعویٰ کی بنیاد پر سارق کی احتیاطی گرفتاری عمل میں آسکتی ہے، تا کہ عام لوگوں کو اس کے ضرر سے بچایا جاسکے، نیز گو شہادت میں مذکورہ شرطوں کے مفقود ہونے کی صورت میں حد جاری نہیں کی جاتی، لیکن مال مسروقہ اس سے وصول کیا جائے گا یا اس کا تاوان لیا جائے گا اور حقدار کے حوالہ کیا جائے گا۔(۳)

اقرار

سارق اگر خود قاضی کے پاس سرقہ کا اقرار کرلے تو یہ سرقہ کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہے، امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک ایک دفعہ کا اقرار کفایت کر جائے گا اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک کم سے کم دوبار اقرار کرنا ضروری ہوگا ——— نیز امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اقرار کی بناء پر بھی اس وقت حد جاری ہوگی جب کہ اس شخص کی طرف سے دعویٰ دائر کیا گیا ہو جو اس مال مسروق کی بابت دعویٰ کرنے کا حق رکھتا ہو یعنی مالک یا امین، یا وہ شخص جس کا قبضہ اس مال پر بطور ضمان کے ہو، امام ابویوسفؒ کے نزدیک حد سرقہ جاری ہونے کے لئے دعویٰ شرط نہیں۔(۴) البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گونگے کا اقرار معتبر نہیں۔(۵)

---

(۱) حوالۂ سابق ۷/۸۰ (۲) بدائع ۷/۸۰-۸۱ (۳) حوالۂ سابق ۷/۸۱
(۴) حوالۂ سابق ۷/۸۲ (۵) بدائع الصنائع ۵/۱۲ ۵ بہ تحقیق محمد عدنان درویش

جن اسباب کی وجہ سے حد سرقہ ساقط ہو جاتی ہے

کچھ اسباب ہیں جن کی وجہ سے حد سرقہ ساقط ہو جاتی ہے اور وہ یہ ہیں :

۱) جس شخص کا بایاں ہاتھ پہلے سے کٹا ہوا ہو اس کا دایاں ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا۔

۲) جس شخص کا دایاں پاؤں کٹا ہوا ہو یا مفلوج ہو اس کا بھی دایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

۳) اسی طرح اگر کسی شخص نے دوسری بار چوری کی اور اس کا دایاں پاؤں کٹا ہوا ہے یا معذور ہے، تو اب بھی اس کا بایاں پاؤں نہیں کاٹا جائے گا۔(۱)

۴) اگر سارق نے اپنے جرم کا اقرار کیا اور جس شخص کا مال سرقہ کرنے کا اقرار کرتا ہے خود وہی شخص اس کے اقرار کی تکذیب کردے تو اب اس پر حد جاری نہیں ہوگی۔(۲)

۵) سارق خود اپنے اقرار سے رجوع کرلے تب بھی اس کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے، البتہ مال مسروقہ کی قیمت وصول کی جائے گی۔(۳)

۶) گواہان نے سرقہ کی شہادت دی اور جس شخص کا مال چوری کیا گیا ہے، وہ خود ان گواہان کو جھوٹا قرار دے دے، اب بھی حد جاری نہیں ہوگی۔(۴)

۷) قاضی کے پاس معاملہ جانے سے پہلے ہی سارق مال مسروق مالک کو لوٹا دے اب بھی امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک حد جاری نہیں ہوگی، امام ابویوسفؒ کا ایک قول بھی اسی طرح کا ہے۔(۵)

۸) اگر قاضی کے فیصلہ سے پہلے ہی سارق مسروقہ مال کا مالک ہو جائے، جیسے مالک اس کو ہبہ کردے، امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اب بھی حد جاری نہ ہوگی، امام ابویوسفؒ کے یہاں اس صورت میں حد جاری ہوتی ہے۔(۶)

۹) اگر سرقہ کے وقت سامان مسروقہ کی قیمت دس درہم تھی اور فیصلے سے پہلے اس کی قیمت گرگئی اور دس درہم سے کم ہوگئی تو اب بھی حد جاری نہیں ہوگی۔(۷)

۱۰) جیسا کہ مذکور ہوا حنفیہ کے نزدیک بعض حدود میں "تقادم" بھی سزا کو بے اثر کر دیتا ہے ان میں "سرقہ" بھی ہے، یعنی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کسی معقول عذر کے بغیر سرقہ کی شہادت دینے میں قابل لحاظ تاخیر کی گئی ہو تو اب یہ شہادت حد شرعی کے حق میں معتبر نہیں ہوگی، البتہ سارق سے مال مسروقہ یا اس کا ضمان وصول کیا جائے گا، اسی طرح اگر قاضی کے فیصلہ کے بعد سارق فرار ہو جائے اور قابو میں آنے تک کافی وقت گذر جائے تو اب بھی حد جاری نہیں ہوگی —— ہاں، اگر کوئی شخص خود سرقہ کا اقرار کرتا ہو تو چاہے واقعہ کے بعد اقرار میں اس نے کتنی بھی تاخیر کی ہو، تاخیر کی وجہ سے حد ساقط نہ ہوگی۔

---

(۱) الدر المختار و ردالمحتار ۳/۲۰۷، البحر الرائق ۵/۶۱
(۲) بدائع الصنائع ۷/۸۸
(۳) بدائع ۷/۸۸
(۴) بدائع ۷/۸۸
(۵) بدائع ۷/۸۸
(۶) بدائع ۷/۸۸
(۷) البحر الرائق ۵/۶۰

البتہ خود اس مدت کی تعیین میں خاصا اختلاف ہے، جس کے گذرنے کو تقادم تصور کیا جاتا ہے، امام طحاویؒ کی رائے چھ ماہ کی ہے، امام ابویوسفؒ ومحمدؒ کی طرف ایک ماہ کا قول منسوب ہے، امام ابوحنیفہؒ کی طرف ایک سال کی مدت منسوب کی گئی ہے، لیکن یہ نسبت مشکوک معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ امام ابویوسفؒ کا بیان ہے کہ باوجود کوشش کے امام صاحب نے اس کے لئے کسی مدت کی تعیین نہیں فرمائی اور اس کو عدالت کے قرب و بعد اور قاضی کے بیٹھنے کے اوقات میں تفاوت نیز لوگوں کے احوال میں فرق کے اعتبار سے قاضی کی صواب دید پر رکھا(۱) —— پس یہی رائے زیادہ قرین قیاس اور قریب بہ مصلحت ہے، البتہ اگر تاخیر سے شہادت پیش کرنے کے پیچھے کوئی معقول عذر کارفرما ہو تو یہ تاخیر ''تقادم'' متصور نہ ہوگی۔

—— حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کا نقطۂ نظر ہے کہ ''تقادم'' کا کوئی اعتبار نہیں اور تاخیر کے باوجود شہادت معتبر ہوگی۔(۲)

مال مسروق کا حکم

مال مسروق کا حکم یہ ہے کہ اگر سارق پر کسی وجہ سے حد سرقہ جاری نہیں ہو پائی تب تو بہرحال وہ مال مسروق کا ضامن ہے، اگر مال مسروق بعینہ موجود ہے تو وہی لوٹا دیا جائے اور اگر یہ مال ضائع ہوگیا یا سارق نے قصداً ضائع کردیا تو اس کا ضمان ادا کرنا واجب ہے۔(۳)

اور چور پر سزا نافذ ہوئی تو اگر مال مسروقہ موجود ہو تو اسے مالک کو واپس کیا جائے گا اور اگر اس کے پاس سے ضائع ہوگیا تو ضمان واجب نہ ہوگا، اگرچہ اس نے قصداً سزا کے نفاذ سے پہلے یا اس کے بعد ضائع کردیا ہو جب بھی قانوناً چور پر ضمان نہ ہوگا، لیکن اخلاقی اعتبار سے (دیانۃ) سارق کو مال مسروقہ کا تاوان بھی ادا کرنا چاہئے۔(۴)

۱۱) اگر سارق کے خلاف سرقہ کی شہادت دی جائے لیکن چور نے دعویٰ کردیا کہ جو سامان اس نے لیا ہے وہی اس کا مالک ہے، مثلاً اس نے بطور رہن یا ودیعت وغیرہ اس شخص کے پاس رکھا تھا تو گو وہ اپنے دعویٰ کو ثابت نہ کرپائے لیکن شبہ پیدا ہوجانے کی وجہ سے اس پر حد بھی جاری نہ ہوگی —— یہ رائے حنفیہ کی ہے(۵) مالکیہ کے یہاں حد جاری ہوگی، شوافع اور حنابلہ سے دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں(۶) حنابلہ کا ایک قول اس مسئلہ میں ''قول وسط'' کا درجہ رکھتا ہے کہ اگر لینے والا شخص اس جرم کا خوگر اور اس میں معروف ہو تو اس کا دعویٰ قابل قبول نہ ہوگا اور ایسا نہ ہو تو اس کا دعویٰ مقبول ہوگا۔(۷)

حد کا مقدمہ عدالت میں نہ لے جانا بہتر ہے

جب تک مقدمہ عدالت میں نہ گیا ہو بہتر ہے کہ مجرم کو معاف کردیا جائے اور ستر کی کوشش کی جائے آپ ﷺ نے فرمایا:

تعافوا الحدود فيما بينكم فما بلغني من

---

(۱) المبسوط ۷۰/۹ (۲) المدونہ ۴۲۲/۴، مغنی المحتاج ۱۵۱/۴ (۳) بدائع ۸۹/۷
(۴) ردالمحتار ۲۱۰/۳ (۵) ردالمحتار ۲۱۰/۳ (۶) المنتقی ۱۶۴/۷ مغنی المحتاج ۱۶۱/۷
(۷) المغنی ۱۳۳/۹

حد فقد وجب . (۱)

تم لوگ حدود والے جرائم کو آپس ہی میں طے کرلو، البتہ جب مجھ تک حد کا کوئی مقدمہ آئے گا تو پھر حد واجب ہوجائے گی۔

لیکن جب معاملہ قاضی کے پاس پہنچ چکا اور دعویٰ دائر ہو چکا تو اب اس کے لئے سفارش اور سزا سے بچانے کی کوشش قطعاً جائز نہیں، عہد نبوت میں ایک خاتون اس جرم میں ماخوذ ہوئیں، وہ ایک شریف خاندان سے تعلق رکھتی تھیں، بعض حضرات کو ان پر سزا کی تنفیذ ناگوار خاطر ہوئی، انھوں نے حضرت اسامہ ؓ کے ذریعہ دربار نبوی ﷺ میں معافی کی سفارش کرائی، آپ ﷺ کو اس سے بڑی ناگواری ہوئی اور آپ ﷺ نے اس پر ایک مستقل خطبہ دیا، جس میں ارشاد فرمایا :

انما هلک الناس قبلکم انهم کانوا اذا سرق فيهم الشريف ترکوه واذا سرق فيهم الضعيف اقاموا عليه الحد ، ثم قال والذی نفسی بيده لو ان فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها . (۲)

تم سے پہلے کے لوگ اسی لئے ہلاک ہوئے کہ جب ان میں کوئی معزز آدمی چوری کرتا تو لوگ اسے چھوڑ دیتے اور کوئی معمولی آدمی چوری کا مرتکب ہوتا تو لوگ اس پر حد جاری کرتے، پھر فرمایا : اس ذات کی قسم! جس کے ہاتھ میں میری جان ہے اگر فاطمہ بنت محمد نے چوری کی ہوتی تو میں اس کا بھی ہاتھ کاٹتا۔

اس لئے اس کے ناجائز ہونے پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے۔

جن صورتوں کے ارتکاب پر حد نہیں

☆ قرآن مجید کے سرقہ پر حد واجب نہیں۔(۳)

☆ جس گھر میں اجازت لے کر داخل ہوا ہو، وہاں سے کوئی چیز چوری کرلی جائے تو حد جاری نہیں ہوگی، یہی حکم مہمان کے میزبان کے گھر سے چوری کرنے کا ہے۔(۴)

☆ محرم رشتہ دار (جو صرف رضاعی رشتہ کے بنیاد پر محرم نہ ہو) کی کوئی چیز چوری کرلی جائے تو بھی حد واجب نہیں ہوتی۔(۵)

☆ اگر کسی چیز کی چوری میں کئی لوگ شریک ہوں اور مال مسروقہ اتنا ہو کہ اگر ان سب پر تقسیم کردیا جائے تو ہر ایک کو دس درہم کے بقدر آجائے تو ان سبھوں کے ہاتھ کاٹے جائیں گے، بشرطیکہ اس گروہ میں کوئی نابالغ بچہ یا پاگل یا مالک سامان کا محرم رشتہ دار نہ ہو۔(۶)

☆ مال اچک لینے والے شخص پر حد جاری نہیں ہوگی، کہ آپ ﷺ نے فرمایا "**ليس علی المنتهب قطع**"۔ (۷)

☆ کفن چور پر بھی حنفیہ کے نزدیک چوری کی سزا جاری نہیں ہوگی۔(۸)

---

(۱) نسائی ۲/۲۵۵ ، کتاب قطع السارق (۲) نسائی ۲/۲۵۶ ، کتاب قطع السارق (۳) بحرالرائق ۵/۵۴
(۴) ردالمحتار ۳/۳-۲۰۲ (۵) بحرالرائق ۵/۵۷ (۶) البحرالرائق ۵/۵۳
(۷) دیکھئے : نصب الرایہ ۳/۳۶۳ (۸) البحرالرائق ۵/۵۵

حد سرقہ نافذ نہ ہونے کی صورت تعزیر

جن صورتوں میں چوری کی سزا" ہاتھ یا پاؤں کا کاٹا جانا" نافذ نہیں کی جاتی، ان صورتوں کے بارے میں یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ وہ سزا سے کلیتہً بری ہو جاتے ہیں، حقیقت یہ ہے کہ چوں کہ شریعت جہاں ایک طرف آخری درجہ کے جرم پر شدید تر سزا مقرر کرتی ہے، وہیں یہ بھی چاہتی ہے کہ یہ سزا اسی صورت جاری ہو جب کہ مجرم کا جرم بے غبار ہو جائے اور اس کا مستحق سزا ہونا اتنا واضح ہو جائے کہ اس میں کسی شک وشبہ کی گنجائش باقی نہ رہے، چنانچہ ایسی صورتیں جن میں سزا کا استحقاق کسی بھی درجہ میں مشکوک ہو، اصل متعینہ سزا جاری نہیں کی جاتی لیکن تعزیر کی گنجائش باقی رہتی ہے اور قاضی اپنی صوابدید سے جرم کی زیادہ اور کم شدت اور مجرم کی عادت وخو اور احوال وکیفیات کو سامنے رکھ کر مناسب اور معقول سرزنش کر سکتا ہے، جس کو فقہ کی اصطلاح میں "تعزیر" کہتے ہیں۔

سرقین

"س" کے زیر کے ساتھ، یہ لفظ معرب ہے اور "سرقین" اور "سرجین" دونوں طرح منقول ہے۔ جانوروں کے فضلہ کو کہتے ہیں (۱) —— اگر یہ خشک ہو یا راستہ کی مٹی وغیرہ کے ساتھ مخلوط ہو اور ہوا میں اُڑ کر کپڑے میں لگ جائے تو جب تک نجاست کے اثرات ظاہر نہ ہوں، کپڑا پاک ہی سمجھا جائے گا (۲) —— اگر یہ جوتے وغیرہ میں لگ جائے تو پونچھ دینا یا رگڑ دینا کافی ہے، دھونا ضروری نہیں، یہ امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کی رائے ہے، امام محمدؒ دھونا ضروری قرار دیتے تھے، مگر جب انھوں نے راستہ میں ایسی غلاظتوں کی کثرت دیکھی تو لوگوں کی سہولت و آسانی کے لئے اپنی رائے سے رجوع کرلیا۔ (۳)

امام شافعیؒ کے نزدیک بھی یہ غبار معاف ہے کہ اس سے احتراز ممکن نہیں۔ (۴)

سعی

حج میں ایک خاص عمل صفا اور مروہ کے درمیان "سعی" کا ہے، حج کے ذیل میں گفتگو ہو چکی ہے۔

(مزید تفصیل کے لئے درج ذیل کتب سے مراجعت کی جا سکتی ہے: ہندیہ ۲۴۷/۱، قاضی خاں ۲۹۲/۱، البحر الرائق ۳۴۷/۲، شرح مہذب ۷۴/۸)۔

سفتجہ

"سفتجہ" اصل میں فارسی سے معرب ہے، فارسی میں بقول علامہ شامیؒ "سفتجہ" کے معنی مضبوط شئی کے آتے ہیں، سفتجہ قرض کی ایک محکم ومضبوط صورت ہے (۵) یہ لفظ "ت" کے زبر کے ساتھ ہے اور "س" کو زبر اور پیش دونوں طرح پڑھا گیا ہے (۶) اصطلاح میں "سفتجہ" یہ ہے کہ ایک شخص کو ایک شہر میں مال حوالہ کیا جائے اور جس شہر میں مال مطلوب ہے، وہاں لینے والے یا اس کے نمائندہ سے مال وصول کرلیا جائے (۷) —— اس میں

(۱) ردالمحتار ۲۱۶/۱، شرح مہذب ۱۳۶/۱ (۲) قاضی خاں علی الهندیه ۲۵/۱ (۳) تاتارخانیه ۳۱۴/۱
(۴) شرح مہذب ۱۳۶/۱ (۵) ردالمحتار ۲۹۵/۴ (۶) البحر الرائق ۲۵۴/۶
(۷) ردالمحتار ۲۹۵/۴

دینے والا بطور قرض دیتا ہے تا کہ اگر مال ضائع ہو جائے تو دینے والے پر ذمہ داری نہ رہے اور اس کا مال بہر طور محفوظ رہے، اس طرح مال دینے والا قرض دے کر راستہ کے خطرات سے تحفظ حاصل کر لیتا ہے، گویا قرض پر مقروض سے ایک طرح کا نفع حاصل کیا جاتا ہے، اسی لئے اس کی ممانعت ہے (۱) —— کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسے قرض سے منع فرمایا جس پر نفع حاصل کیا جائے **نهى رسول الله ﷺ عن قرض جر نفعاً** (۲) بلکہ جابر بن سمرہ ﷺ نے تو آپ ﷺ سے صریحاً خود سفتجہ کی بابت روایت نقل کی ہے کہ "**السفتجات حرام**" لیکن یہ نہایت نامعتبر روایت ہے اور اس درجہ ساقط الاعتبار ہے کہ بعض اہل علم نے اس کو من جملہ موضوعات کے شمار کیا ہے۔ (۳)

حکم

حنفیہ نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے، بشرطیکہ معاملہ کے وقت اس کی شرط لگائی گئی ہو، اگر ابتداءً شرط نہیں لگائی لیکن دوسرے شہر میں قرض وصول کر لیا تو قباحت نہیں (۴) اگر شرط نہیں لگائی گئی لیکن اس طرح کا لین دین عام اور مروج ہو، تب بھی فقہاء کے مشہور قاعدہ "المعروف کالمشروط" کے تحت مکروہ ہی ہوگا (۵) شوافع کے ہاں بھی سفتجہ مکروہ ہے (۶) —— مالکیہ کے ہاں بھی مکروہ ہے، لیکن اگر خطرہ عام ہو اور ایک شہر سے دوسرے شہر مال لے جانے میں عمومی طور پر خطرہ وخوف پایا جاتا ہو تو جائز ہے "**الا ان يعم الخوف**"۔ (۷)

امام احمدؒ سے دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں لیکن حنابلہ کے یہاں برعایت مصلحت جواز کو ترجیح دی گئی ہے، کیوں کہ حضرت عبداللہ ﷺ بن زبیر کا خود اپنا معمول تھا کہ مکہ سے عراق جانے والوں سے پیسے لے لیتے اور عراق میں حضرت مصعب بن زبیر ﷺ کے نام اس کی ادائیگی کی تحریر لکھ دیتے، حضرت علی ﷺ اور حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ بھی اس کو جائز قرار دیتے تھے، یہی رائے بعض اجلۂ تابعین ابراہیم نخعیؒ اور ابن سیرینؒ کی بھی ہے، ابن قدامہؒ نے سفتجہ کے جائز ہونے پر ان آثار سے استدلال کرتے ہوئے اپنی بات اس پر ختم کی ہے کہ :

> **والصحيح جوازه لانه مصلحه لهما من غير ضرر بواحد منهما والشرع لايرد بتحويم المصالح التى لامضرة فيها بل بمشروعتها ولان هذا ليس بمنصوص على تحريمه ولافى معنى المنصوص فوجب ابقاءه على الاباحة .** (۸)

صحیح یہ ہے کہ سفتجہ جائز ہے، اس لئے کہ اس میں دونوں کی مصلحت ہے اور ضرر دونوں میں سے کسی کا نہیں اور شریعت ایسی مصلحتوں کو حرام قرار دینے کے لئے نہیں آئی، جس میں کوئی نقصان نہ ہو بلکہ اس کو مشروع قرار دینے کے لئے آئی ہے اور اس

---

(۱) بدائع الصنائع ۳۹۵/۷
(۲) نصب الرایه ۶۰/۴ یہ حدیث گو سند کے اعتبار سے ضعیف ہے، مگر تلقی بالقبول کی وجہ سے مقبول ہے
(۳) دیکھئے : حوالۂ مذکور
(۴) بدائع الصنائع ۳۹۶/۷
(۵) الدر المختار علی هامش الرد ۲۹۵/۴
(۶) المهذب ۳۰۴/۱
(۷) مختصر خلیل ۱۹۶
(۸) المغنی ۲۱۱/۴

لئے بھی کہ اس کی حرمت منصوص نہیں اور نہ منصوص کے درجہ میں ہے، لہٰذا ضرور ہے کہ اس کو جائز قرار دیا جائے۔

فی زمانہ سفری ڈرافٹ یا ہنڈی وغیرہ ''سفتجہ'' کے حکم میں ہے اور موجودہ زمانہ میں امن وامان سے محرومی اور عدم تحفظ کی وجہ سے حنابلہ اور مالکیہ کی رائے پر عمل کرنے میں قباحت نہیں، **هذا ماعندی والله اعلم بالصواب.**

سفر

انسانی زندگی کی ضروریات میں سے ایک اہم ضرورت ''سفر'' ہے، سفر میں انسان اپنی مانوس و مامون جگہ کو چھوڑ کر جاتا ہے، راستہ میں خطرات و خدشات درپیش آتے ہیں، صحت و زندگی کی بابت بھی خطرات رہتے ہیں اور دینی معمولات کی بھی کماحقہ، ادائیگی دشوار ہوجاتی ہے، اس لئے رسول اللہ ﷺ نے بلاضرورت سفر کو پسند نہیں فرمایا(۱) — تاہم دینی اور جائز دنیوی مقاصد کے لئے سفر کرنا درست ہے، رسول اللہ ﷺ نے جہاد اور دعوت دین کے لئے اسفار فرمائے ہیں، صحابہ وتابعین اور فقہاء ومحدثین نے طلب علم کے لئے سفر کی جو مشقتیں برداشت کی ہیں وہ علوم الحدیث کا ایک مستقل باب ہے اور کئی کتابیں خاص اس موضوع پر تالیف کی گئیں ہیں، اسی طرح صحابہ وسلف صالحین سے تجارت، کسب معاش، اقرباء سے ملاقات اور عیادت وغیرہ کے لئے کثرت سے اسفار منقول ہیں، حج اور جہاد دو ایسی عبارتیں ہیں جو سفر کے بغیر بہت کم انجام پاتی ہیں، اسی لئے شریعت نے سفر کو ان عوارض میں رکھا ہے جن کی وجہ سے احکام میں تخفیف وسہولت پیدا ہوجاتی ہے۔

سفر سے دوسروں کے حقوق متاثر نہ ہوں

سفر سے پہلے یہ دیکھ لینا ضروری ہے کہ سفر کرنے کی وجہ سے کسی شخص کا حق جو اس سے متعلق ہے فوت نہ ہو رہا ہو، چنانچہ والدین یا ان میں کوئی ایک مریض ہو اور اپنے بچے کی مدد کا محتاج ہو، کوئی دوسرا مناسب تیماردار موجود نہ ہو تو ایسے شخص کا حج یا جہاد کے سفر پر بھی نکلنا جائز نہیں (۲) سوائے اس کے کہ جہاد اس پر فرض عین ہوگیا ہو (۳) —— البتہ اگر ماں باپ کے لئے خدمت کی متبادل صورت موجود ہو تو نہ ان کا اصرار درست ہے کہ ان کے لڑکے دینی اسفار نہ کریں اور نہ اولاد کے لئے ان کے اصرار کو قبول کرنے کی گنجائش ہے (۴) علم دین کے حصول کے لئے بھی ایسی صورت حال میں سفر کرسکتے ہیں۔(۵)

عورت پر حج فرض ہو اور اس کو محرم رفیق میسر ہو تو اس کے لئے بھی سفر حج کی اجازت ہے اور شوہر پر واجب ہے کہ وہ اس کو سفر کی اجازت دے، اگر شوہر اجازت نہ دے تب بھی عورت حج کے سفر پر جاسکتی ہے، البتہ صحیح تر قول کے مطابق دوران سفر کا نفقہ شوہر کے ذمہ واجب نہیں ہوگا۔(۶)

---

(۱) بخاری حدیث ۱۸۰۴ ، باب السفر قطعة من النار ، مسلم حدیث نمبر ۱۹۲۷ (۲) بخاری حدیث نمبر ۳۰۰۴ ، نسائی حدیث نمبر ۳۱۰۴

(۳) دیکھئے : ردالمحتار ۲۲۰/۳، کتاب الجهاد (۴) دیکھئے : الدرالمختار علی هامش الرد ۲۲۰/۳

(۵) حوالۂ سابق (۶) الدرالمختار علی هامش الرد ۶۰۴/۲ باب النفقة

عورت کے لئے سفر

عورت کے لئے جائز نہیں کہ وہ محرم یا شوہر کے بغیر سفر کرے، بعض روایتوں میں تین دنوں کا ذکر ہے کہ عورت تین دن کی مسافت کا سفر محرم کے بغیر نہ کرے(۱) اور بعض میں ایک دن اور رات کا ذکر ہے(۲) —— لیکن در حقیقت ان دونوں روایتوں میں کوئی تضاد نہیں، تین دنوں کی مسافت یعنی اڑتالیس میل کا سفر تو بغیر محرم کے بہر صورت جائز نہیں، اور ایک دن کی مسافت کا سفر بھی اس وقت جائز نہیں ہے جب کہ فتنہ کا اندیشہ ہو۔

سفر حج کے لئے بھی یہی شرط ہے، اگر کسی عورت کو محرم رشتہ دار میسر نہ ہو، یا اتنی استطاعت نہ ہو کہ اپنے ساتھ کسی محرم کو بھی لے جائے تو ایسی عورت پر حج فرض نہیں ہے(۳) چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ سے مروی ہے کہ ایک بار آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا : کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ اس طرح تنہا نہ ہو کہ اس عورت کا محرم بھی موجود نہ ہو، ایک شخص نے عرض کیا : اللہ کے رسول ﷺ! میری بیوی حج کی غرض سے نکلی ہے اور میں نے فلاں فلاں غزوہ کے لئے اپنا نام لکھا دیا ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا : جاؤ اور اپنی بیوی کے ساتھ حج کرو "فانطلق وحج مع امراتک"(۴) —آج کل بعض خواتین خواہ مخواہ اجنبی لوگوں کو اپنا محرم کہہ کر حج کا سفر کرتی ہیں، یہ قطعاً جائز نہیں اور گناہ ہے۔ جب محرم دستیاب نہ ہونے پر یا اس کے اخراجات سفر کی استطاعت نہ رکھنے پر حج فرض ہی نہیں ہے تو یہ تکلف بھی ظاہر ہے کہ بے معنی ہے۔

سفر کے آداب

رسول اللہ ﷺ نے سفر کے آداب تفصیل اور وضاحت کے ساتھ بتائے ہیں، ان میں چند یہ ہیں :

۱) جہاں تک ممکن ہو تنہا سفر کرنے سے بچا جائے اور کوشش کی جائے کہ کم سے کم تین رفقاء مل کر سفر کریں، حضرت عبداللہ ابن عمر ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا :

لو یعلم الناس من الوحدة ما اعلم ما سار راکب بلیل وحده . (۵)

تنہا سفر کرنے میں جو مصائب ہیں اور ان سے میں واقف ہوں، اگر لوگ اس سے واقف ہو جائیں تو تنہا رات میں کوئی سفر نہ کرے۔

ایک اور روایت میں عبداللہ بن عمرو العاص ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا :

الراکب شیطان والراکبان شیطانان والثلثة رکب . (۶)

ایک مسافر شیطان ہے، دو دو شیطان ہیں اور تین قافلہ ہے۔

موجودہ دور میں موٹر، ٹرین اور جہاز کے اسفار میں مسافرین کی کثرت کے باعث خود بخود ایک بڑا قافلہ بن جاتا

---

(۱) ابوداؤد ۲۴۲/۱ کتاب المناسک　(۲) ابوداؤد ۲۴۳/۱ کتاب المناسک　(۳) بدائع الصنائع ۱۲۳/۲
(۴) بخاری ۴۲۱/۱ کتاب الجهاد　(۵) بخاری ۴۲۱/۱ ، ترمذی ۲۸۷/۱ باب ماجاء فی کراهیة ان یسافر الرجل وحده
(۶) ابوداؤد ۳۵۱/۱ ، ترمذی ۲۹۷/۱

ہے، اس لئے گو مسافرین میں متعارف لوگ موجود نہ ہوں پھر بھی ایسے اسفار کو اجتماعی سفر ہی تصور کیا جائے گا۔

۲) یہ بھی مسنون ہے کہ جب کئی آدمی سفر کریں تو اپنے میں سے ایک آدمی کو امیر سفر مقرر کرلیں جو سمجھ دار، اُمور سفر سے واقف اور احکام شرعیہ سے آگاہ ہو، چنانچہ رسول ﷺ نے فرمایا :

اذا خرج ثلاثه فی سفر فلیومروا احدهم .(۱)

جب سفر میں تین آدمی نکلیں تو ان میں سے ایک آدمی کو امیر بنالیں۔

۳) مومن کا سب سے بڑا ہتھیار ''دُعاء'' ہے، یہ کمزوروں کے لئے طاقت کا خزانہ اور بے سہاروں کے لئے سب سے مضبوط اور طاقتور سہارا ہے، اسی لئے آپ ﷺ نے ہر موقع کے لئے دُعائیں سکھائی ہیں، مسافر جو وطن سے دور جاتا ہے، اس کو بھی رخصت ہونے اور رخصت کرنے کی دُعائیں سکھائیں، رہنے والے کو جانے والے دُعاء دے کر رخصت ہوں، آپ ﷺ سے اس موقع پر اس دُعاء کی تلقین ثابت ہے :

استودعک الله الذی لاتضیع ودائعه (۲)

میں تم کو خدا کے سپرد کرتا ہوں، جس کی امانتیں ضائع نہیں ہوتیں۔

اور جانے والے کو اس طرح دُعاء دینا خود آپ ﷺ سے منقول ہے :

استودع الله دینک وامانتک وخواتیم عملک (۳)

میں تمہارا دین، تمہاری امانت اور تمہارے آخری اعمال اللہ کے سپرد کرتا ہوں۔

۴) بہتر ہے کہ سفر صبح سویرے شروع کیا جائے۔ خود آپ ﷺ کی دُعاء ہے :

اللهم بارک لامتی فی بکورها (۴)

خداوندا! میری اُمت کے لئے ان کی صبح میں برکت عطا فرمایئے۔

۵) خود مسافر کو بھی سفر پر نکلتے ہوئے اپنے لئے دُعاء کرنی چاہئے، حضرت عبداللہ بن عباس ؓ سے مروی ہے کہ جب آپ ﷺ نکلنے کا ارادہ فرماتے تو یہ پڑھتے :

اللهم انت الصاحب فی السفر، والخلیفة فی الاهل، اللهم انی اعوذبک من الضبنة فی السفر والکابة فی المنقلب اللهم اطولنا الارض وهون علینا السفر . (۵)

خداوندا! آپ ہی سفر کے نگران ہیں، اہل وعیال کے میرے پیچھے محافظ ہیں۔ خداوندا! میں سفر میں بے فائدہ رفقاء اور آپ ہی کی پناہ میں آتا ہوں۔ خداوندا! آپ ہمارے لئے زمین کو لپیٹ دیں اور

---

(۱) ابوداؤد ۱/۳۵۱　(۲) المنتقی من عمل الیوم واللیلة ، حدیث ۲۱۲ ، باب مایقول عندالوداع

(۳) ترمذی عن بن عمر ۲/۱۸۲ مایقول اذا ودع انسانا (۴) ابوداؤد ۱/۳۵۰ باب فی الابتکار فی السفر

(۵) مسند احمد عن بن عباس ، حدیث نمبر ۲۳۱۰

ہم پر سفر کو آسان فرمادیں۔

۶) جب کسی شہر یا گاؤں کے قریب آتے اور وہاں داخل ہونے کا ارادہ ہوتا تو دُعاء فرماتے :

اللھم رب السماوات السبع وما اظللن ، ورب الارضین السبع وما اقللن ، ورب الشیاطین وما اضللن ، ورب الریاح وما ذرین ، اسألک خیر ھذہ القریۃ وخیرا ھلھا وخیرما فیھا ، ونعوذبک من شرھا وشراھلھا وشرما فیھا . (۱)

خداوندا! جو ساتوں آسمانوں کا اور ان کے زیر سایہ چیزوں کا رب ہے، اور ساتوں زمین اور ان چیزوں کا رب ہے جن کو زمین نے اُٹھا رکھا ہے اور شیاطین کا اور ان کا رب ہے جن کو انھوں نے گمراہ کیا، اور ہواؤں کا اور ان چیزوں کا رب ہے جن کو ہوائیں اُڑاتی ہیں، میں آپ سے اس جگہ کا خیر، اس کے رہنے والوں کا خیر اور جو چیزیں اسی میں ہیں ان کا خیر طلب کرتا ہوں اور اس جگہ، اس میں رہنے والوں اور اس میں موجود چیزوں کے شر سے پناہ چاہتا ہوں۔

۷) دوران سفر کہیں اُترے اور عارضی قیام کرے، تو اس موقع سے یہ دُعاء پڑھنا آپ ﷺ سے ثابت ہے :

اعوذ بکلمات اللہ التامات کلھا من شر ماخلق . (۲)

میں آپ کے تمام پورے کلمات کے ذریعہ مخلوقات کے شر سے پناہ چاہتا ہوں۔

۸) معمول مبارک تھا کہ جب سفر سے واپس تشریف لاتے تو پہلے مسجد میں دوگانہ ادا کرتے، پھر گھر تشریف لاتے (۳) — اس لئے واپسی میں یہ عمل مسنون ہے۔

۹) سفر سے واپس آئے اور گھر میں داخل ہو تو یہ دُعاء پڑھے :

توبا توبا ، لربنا اوبا ، لایغادر حوبا . (۴)

ہم توبہ کرتے ہیں، توبہ کرتے ہیں، اپنے رب ہی کی طرف لوٹتے ہیں، ایسا لوٹنا جو گناہ کو شامل نہ ہو۔

۱۰) یہ بھی مستحب اور من جملہ آداب معاشرت کے ہے کہ سفر سے واپس ہونے والے کا کسی قدر بڑھ کر استقبال کیا جائے اور گرمجوشی کا اظہار کرے، حضرت سائب رضی اللہ عنہ بن یزید راوی ہیں کہ آپ ﷺ غزوۂ تبوک سے واپس آرہے تھے تو ہم لوگ بچوں کو ساتھ لے کر خیر مقدم کے لئے ''ثنیۃ الوداع'' تک گئے (۵) جعفر رضی اللہ عنہ بن ابی طالب حبش سے تشریف لائے تو آپ ﷺ نے ان کو چمٹا لیا اور آنکھوں کے درمیان بوسۂ شفقت سے سرفراز فرمایا۔(۶)

سفر سے متعلق رخصتیں

یہ کچھ آداب سفر تھے (۷) —— اب سفر سے متعلق شرعی

(۱) مسند احمد عن بن عباس ۳۰۰/۱

(۲) ترمذی ۱۸۲/۲ باب مایقول اذا نزل منزلا ؟

(۳) بخاری ۴۳۳/۱ باب الصلوۃ اذا قدم من سفر

(۴) مسند احمد ، حدیث نمبر ۲۳۱۰ عن ابن عباس

(۵) بخاری ۴۳۳/۱ باب استقبال الغزاۃ

(۶) ابوداؤد ۷۰۹/۲ ، باب فی قبلۃ مابین العینین

(۷) امام نووی اور شیرازی نے مہذب اور اس کی شرح میں ''باب آداب السفر ۳۸۵/۴ تا ۴۰۲'' کے تحت آداب سفر پر شرح وبسط سے گفتگو کی ہے

رخصتوں پر بھی ایک نظر ڈالنا چاہئے، سفر کی بناء پر شریعت نے جو آسانیاں دی ہیں، وہ یہ ہیں :

☆ موزوں پر تین شبانہ روز مسح کرنے کی گنجائش ہے۔

☆ چار رکعت والی نماز میں دو رکعتیں پڑھی جائیں گی۔

☆ روزہ افطار کرنے کی اجازت ہے۔

☆ اگر دوران سفر حاجت مند ہو تو گو اپنے وطن میں صاحب ثروت ہو، زکوٰۃ لے سکتا ہے۔

☆ جمعہ، جماعت اور عیدین اس کے لئے معاف ہیں، یہی حکم قربانی اور تکبیر تشریق کا ہے۔(۱)

—— بعض فقہاء کے نزدیک دو نمازوں کو جمع کر کے ایک وقت میں ادا کرنے کی گنجائش ہے۔

ان میں موزوں پر مسح کی بحث "خفین" میں گذر چکی ہے، زکوٰۃ، جماعت، جمعہ وعیدین، قربانی اور تکبیر تشریق سے متعلق سہولتیں انھیں الفاظ کے ذیل میں دیکھنی چاہئے۔ البتہ قصر، جمع، بین الصلوٰتین اور سفر میں روزہ نہ رکھنے کی بابت مختصر روشنی ڈالی جاتی ہے، پھر اس پر گفتگو ہوگی کہ ان احکام میں سفر سے کتنی مسافت کا سفر مراد ہے؟

نماز میں قصر

اس پر اتفاق ہے کہ دورانِ سفر ظہر، عصر اور عشاء کی نمازیں چار کی جگہ دو رکعت پڑھی جائے گی، اسی کو اصطلاح میں "قصر" کہتے ہیں، باقی فجر اور مغرب کی نماز میں کوئی تخفیف نہیں (۲) سفر میں قصر کی بابت خود قرآن مجید نے صراحت کی ہے —— البتہ اس میں اختلاف ہے کہ چار رکعت پڑھنا یعنی اتمام کرنا جائز بھی ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قصر واجب ہے، اتمام جائز نہیں، یہاں تک کہ اگر دو رکعت پر بیٹھے بغیر چار رکعت ادا کرلے تو حنفیہ کے یہاں نماز ادا نہ ہوگی۔(۳)

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک قصر و اتمام دونوں ہی صورتیں جائز ہیں، البتہ قصر ان کے نزدیک بھی افضل ہے (۴) علامہ بغویؒ نے نقل کیا ہے کہ اس مسئلہ میں اکثر علماء کی رائے وہی ہے جو حنفیہ کی ہے اور ابن منذرؒ نے حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ، ابن عباس ﷺ اور عمر بن عبدالعزیزؒ سے اس کی تائید نقل کی ہے اور کہا ہے کہ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی طرح کی ہے (۵) —— ان احادیث سے قصر کے واجب ہونے کی تائید ہوتی ہے :

☆ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ ابتداء نمازیں دو دو ہی رکعتیں فرض تھیں، سفر کی نماز اسی طرح باقی رہی اور حضر میں چار رکعت کردی گئی۔(۶)

☆ حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ سے مروی ہے کہ اللہ تعالی نے تمہارے نبی ﷺ کی زبان پر حضر میں چار رکعتیں اور سفر میں دو رکعتیں فرض کی ہیں۔(۷)

☆ حضرت عمر ﷺ سے مروی ہے کہ سفر، عید الاضحیٰ، عید الفطر اور جمعہ کی دو رکعتیں آپ ﷺ کی زبان حق ترجمان کے مطابق

(۱) دیکھئے : الاشباہ والنظائر لابن نجیم ، احکام المسافر ۶۹-۳۶۸

(۲) شرح مہذب ۳۲۲/۴

(۳) قاضی خاں علی ھامش الھندیہ ۱۶۸/۱ ، ھدایہ مع الفتح ۳۲/۲

(۴) شرح مہذب ۳۲۷/۴

(۵) حوالۂ سابق

(۶) بخاری ۱۴۸/۱ باب القصرا اذا خرج من موضعه ، مسلم ۳۳۱/۱ ، کتاب المسافرین

(۷) مسلم ۳۳۱/۱ کتاب المسافرین ، نسائی ۷۹ ، باب کیف فرضت الصلوٰۃ

مکمل ہیں، قصر نہیں۔(۱)

☆ رسول اللہ ﷺ اور حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما نے حج کے موقع پر قصر ہی کیا ہے، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا بھی اپنے زمانۂ خلافت میں ابتداءً یہی معمول رہا، پھر جب آپ رضی اللہ عنہ نے چار رکعتیں پڑھیں تو صحابہ اس پر معترض ہوئے۔(۲)

☆ ان کے علاوہ اور روایات و آثار بھی ہیں جن کا زیلعیؒ نے تفصیل سے ذکر کیا ہے۔(۳)

سفر میں روزہ

سفر اگر اتنی مسافت کا ہو، جس کا آگے ذکر آرہا ہے، تو رمضان المبارک میں روزہ افطار کرنا بھی جائز ہے، خود قرآن مجید میں اس کی صراحت موجود ہے اور اس کے جائز ہونے پر اُمت کا اجماع و اتفاق ہے(۴) — حنفیہ کے یہاں سفر کی وجہ سے افطار کے جائز ہونے کے سلسلہ میں یہ تفصیل ہے کہ:

☆ اگر صبح ہونے کے بعد سفر شروع ہوا، تو اس دن روزہ رکھنا واجب ہے، البتہ سفر شروع کرنے کے بعد روزہ توڑا تو صرف قضاء واجب ہوگی، کفارہ واجب نہ ہوگا اور گھر پر روزہ افطار کرنے کے بعد سفر شروع کیا تو کفارہ واجب ہوگا۔(۵)

☆ سفر ہی میں صبح ہوئی، تو اب روزہ توڑنے میں مضائقہ نہیں۔(۶)

☆ اگر سفر شروع کر چکے تھے، پھر راستہ میں کوئی چیز یاد آئی اور دوبارہ گھر واپس آئے اور گھر پر ہی روزہ افطار کرلیا، تو یہ جائز نہیں، کفارہ واجب ہے۔(۷)

حنفیہ، مالکیہ اور شوافع کے نزدیک اگر مسافر روزہ رکھنے میں شدید مشقت محسوس نہ کرتا ہو تو روزہ رکھ لینا بہتر ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: **وان تصوموا خیر لکم** ''روزہ رکھ لینا بہتر ہے'' اور مسلم بن محبق سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

من کانت له حمولة یاوی الی شبع فلیصم رمضان حیث ادرکه . (۸)

جس شخص کے پاس سواری کا جانور ہو اور وہ اس کے ذریعہ ایسے مقام تک پہنچ سکتا ہو جہاں آسودگی میسر آئے تو وہ رمضان کا روزہ رکھے۔

— ہاں، اگر سفر شاق ہو تو بہ تکلف روزہ رکھنا بہتر نہیں، ایسے موقع پر شریعت کی سہولت سے نفع اُٹھانا چاہئے، فتح مکہ کے موقع سے ''کراع غمیم'' کے مقام پر پہنچ کر آپ ﷺ نے روزہ افطار کرلیا بعض حضرات نے اپنا روزہ جاری رکھا تو آپ ﷺ نے ناپسند فرمایا اور اس کو ایک طرح کی نافرمانی قرار دیا ''**اولئک العصاة**'' اس میں ایسی ہی کیفیت مراد ہے کہ روزہ رکھنے میں مشقت ہو، چنانچہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ بن عبداللہ جو اس روایت کے راوی ہیں، وہ اس واقعہ کا یہی احوال بیان کرتے ہیں کہ لوگوں پر روزہ شاق گذر رہا تھا۔(۹)

حنابلہ کے نزدیک سفر میں روزہ نہ رکھنا بہتر ہے۔(۱۰)

(۱) نسائی ص ۲۳۲ ''باب عدد صلوٰۃ العید''
(۲) بخاری، باب الصلوٰۃ بمنی
(۳) دیکھئے: نصب الرایہ ۲/۹۴-۱۸۸　(۴) المغنی ۳/۴۲
(۵) ہندیہ ۱/۲۰۶، غیاثیہ ۵۴-۵۵
(۶) ہندیہ ۱/۲۰۶، غیاثیہ ۵۴-۵۵　(۷) قاضی خاں ۱/۲۰۳
(۸) ابوداؤد ۱/۳۳۷، باب فی من اختار الصیام
(۹) ترمذی ۱/۱۵۱، باب ماجاء فی کراهیة الصوم فی السفر
(۱۰) المغنی ۳/۴۳

جمع بین الصلوٰتین

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک سفر کی خصوصی مراعات اور سہولتوں میں یہ بھی ہے کہ ظہر وعصر اور مغرب وعشاء کو ایک وقت میں جمع کر کے ادا کر سکتے ہیں، جمع کی دونوں صورتیں جائز ہیں یہ بھی کہ عصر کو ظہر اور عشاء کو مغرب کے وقت ادا کیا جائے، اس کو ''جمع تقدیم'' کہا جاتا ہے اور یہ بھی کہ ایک نماز کو مؤخر کر کے دوسری نماز کے وقت میں ادا کیا جائے یعنی ظہر کو عصر کے وقت اور مغرب کو عشاء کے وقت ادا کیا جائے، یہ صورت ''جمع تاخیر'' کہلاتی ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونمازوں کو ایک وقت میں جمع نہیں کیا جاسکتا، البتہ اس سے دوصورتیں مستثنیٰ ہیں، حج کے موقع پر عرفات میں جمع تقدیم اور ۱۰ر ذوالحجہ کی شب میں مزدلفہ میں جمع تاخیر کی گنجائش ہے۔(۱)

حنفیہ کے پیش نظر وہ عمومی آیات وروایات ہیں جو نماز کے وقت کے ساتھ وابستہ ہونے کو بتاتی ہیں، اس سلسلہ میں حنفیہ کی نسبۃً زیادہ واضح دلیل حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے مغرب وعشاء کو ایک دفعہ کے سوا کبھی سفر میں جمع کر کے ادا نہیں کیا(۲) —— اور ظاہر ہے کہ یہ موقع حج ہی کا ہوسکتا ہے، جس میں ''جمع بین الصلوٰتین'' پر تمام ہی فقہاء متفق ہیں اور شبہ نہیں کہ حنفیہ کی رائے میں احتیاط زیادہ ہے —— حنفیہ کا خیال ہے کہ روایات میں جہاں دونمازوں کو جمع کرنے کا ذکر آیا ہے، وہاں حقیقی معنوں میں دونمازوں کو جمع نہیں کیا گیا ہے، بلکہ محض صورۃً ایسا کیا گیا ہے یعنی ایک نماز اس کے آخر وقت میں ادا کی گئی اور دوسری نماز ابتداء وقت میں، اس طرح بادی النظر میں یوں محسوس ہوا کہ جیسے دونمازیں جمع کردی گئی ہیں، چنانچہ طبرانی نے حضرت معاذ سے نقل کیا ہے کہ ہم لوگ غزوۂ تبوک میں آپ ﷺ کے ساتھ نکلے، آپ ﷺ ظہر وعصر کو جمع کر کے ادا کرتے، ظہر کو آخر وقت میں پڑھتے اور عصر کو اول وقت میں۔(۳)

دوسرے فقہاء نے حضرت انس ﷺ، حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ، حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ وغیرہم کی احادیث سے استدلال کیا ہے جو صحاح ستہ اور مسند احمد وغیرہ میں موجود ومنقول ہیں اور محدثین ان کی صحت اور اسناد پر متفق ہیں، ان میں بعض روایات سے اس بات کی صراحت ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ حقیقی معنوں میں بھی دونمازوں کو جمع فرمایا کرتے تھے، مثلاً امام مسلم نے حضرت انس ﷺ سے نقل کیا ہے :

کان النبی ﷺ اذا ارادان یجمع بین الصلوتین فی السفر اخر الظھر حتی یدخل اول وقت العصر ثم یجمع بینھما . (۴)

جب حضور ﷺ سفر میں دونمازوں کو جمع کرنا چاہتے تو ظہر کو مؤخر کرتے تا آنکہ عصر کا ابتدائی وقت آجائے پھر دونوں کو جمع فرماتے۔

امام مسلم ہی نے حضرت انس ﷺ کی یہ روایت اس اضافہ کے ساتھ بھی نقل کی ہے کہ :

(۱) دیکھئے : شرح مہذب ۴/۳۷۱

(۲) ابوداؤد ۱/۱۷۰ ، باب الجمع بین الصلاتین

(۳) ابوداؤد ۱/۱۷۱ ، باب الجمع بین الصلاتین

(۴) مسلم ۱/۲۴۵ ، باب جواز الجمع بین الصلوتین

ویؤخر المغرب حتی یجمع بینها وبین العشاء حتی یغیب الشفق . (۱)

اور مغرب کو مؤخر کرتے یہاں تک کہ شفق ڈوب جائے اب مغرب وعشاء کو جمع فرماتے۔

اس طرح کی صراحتیں اور بھی کئی روایتوں میں موجود ہیں، جن سے جمہور کی رائے کے قوی ہونے کا خیال ہوتا ہے، واللہ اعلم، شائد اسی لئے محققین احناف نے بھی دشواری کے مواقع پر ''جمع بین الصلوتین'' کی اجازت دی ہے، علامہ حصکفیؒ کا اس سلسلہ میں بیان ہے :

لابأس بالتقلید عندالضرورة ولکن بشرط ان یلتزم جمیع مایوجبه ذالک الامام (۲)

بوقت ضرورت دوسرے فقیہ کی تقلید میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ ان تمام شرائط کی رعایت کی جائے جو اس کے نزدیک ضروری ہے۔

اور شامی نے وضاحت کی ہے کہ ''ضرورت'' سے مراد ایک گونہ مشقت ودشواری ہے :

الظاهر انه اراد بالضرورة مافیه نوع مشقة . (۳)

بظاہر اس میں ضرورت سے ایک گونہ مشقت مراد ہے

امام نوویؒ نے شوافع کے یہاں ''جمع بین الصلوتین'' کے لئے تین شرطیں بیان کی ہیں : اول یہ کہ جمع بین الصلوتین کی نیت کی جائے، بہتر تو ہے کہ پہلی نماز کے آغاز پر ہی نیت کرلی جائے، لیکن اگر اس وقت نیت نہ ہو پائی اور نماز پوری ہونے سے پہلے پہلے تک دوسری نماز کی نیت کرلے تو یہ بھی کافی ہے، دوسری شرط ترتیب کی ہے کہ پہلے پہلی نماز ادا کرے، پھر دوسری نماز، تیسری شرط تسلسل کی ہے کہ دونوں نمازوں کے درمیان زیادہ فصل نہ ہو، اس طرح ادا کی جائے جیسے ایک نماز کی مختلف رکعتیں ادا کی جاتی ہیں، درمیان میں زیادہ فصل ہوجائے تو ''جمع'' کی گنجائش نہیں، زیادہ اور کم فصل کی کوئی قطعی تحدید ممکن نہیں، یہ عرف ورواج پر ہے۔ (۴)

مسافت سفر

سفر کی ان سہولتوں کی بابت ضروری ہے کہ وہ طویل ہو، البتہ طویل سفر کی تحدید میں فقہاء کے درمیان کسی قدر اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک ایسی مسافت معتبر ہے جس کو سال کے سب سے چھوٹے تین دنوں میں پیدل یا اُونٹ کی اوسط رفتار سے فجر تا زوال چل کر طئے کیا جاسکے (۵) اب یہ مسافت راستہ کی نوعیت پر منحصر ہوگی میدانی علاقوں، پہاڑی علاقوں اور آبی علاقوں اور راستوں میں اسی کے حسب حال مسافت کا اعتبار ہوگا (۶) —— امام ابوحنیفہؒ کا ایک قول تین مرحلوں کی مسافت کا بھی منقول ہے اور وہ بھی اس سے قریب ہے، کیوں کہ عام طور پر یومیہ ایک مرحلہ کا سفر طئے کیا جاتا تھا (۷) فقہاء متقدمین نے ''میلوں'' کا اعتبار نہیں کیا ہے اور صاحب ہدایہ وغیرہ نے اسی کو قول صحیح قرار دیا ہے (۸) —— لیکن متأخرین نے عام لوگوں

(۱) حوالۂ سابق　(۲) الدر المختار علی هامش الرد ۳۵۶/۱　(۳) ردالمحتار ۳۵۶/۱
(۴) شرح مهذب ۳۷۴/۴　(۵) الدر المختار علی هامش الرد ۵۲۶-۵۲۷/۱　(۶) هدایه مع الفتح ۳۰/۲-۳۱
(۷) حوالۂ سابق و عنایه وغیره　(۸) حوالۂ سابق

کی سہولت وآسانی کے لئے مسافت کی میلوں کے ذریعہ تحدید کا راستہ اختیار کیا ہے، اس سلسلہ میں مشائخ حنفیہ کے یہاں تین اقوال ملتے ہیں : ۲۱ رفرسخ (۶۳ میل)، ۱۸ رفرسخ (۳۶ میل) اور ۱۵ رفرسخ (۳۰ رمیل) (۱) علماء خوارزم نے ۳۰ میل والے قول کو ترجیح دیا ہے (۲) لیکن عام طور پر علماء نے ۳۶ رمیل والے قول پر فتویٰ دیا ہے (۳) —— تاہم ان تمام اقوال کی اصل روح وہی ہے کہ علماء نے اپنے اپنے اندازہ کے مطابق سہ روزہ سفر کا تخمینہ کیا ہے تا کہ عوام کو سہولت ہو، حنفیہ کے پیش نظر یہ روایت ہے کہ موزوں پر مسافر کے لئے تین دن ورات مسح کی گنجائش ہے، یہ سہولت تمام مسافروں کو اسی وقت حاصل ہوسکتی ہے کہ کم سے کم تین دن ورات کی مسافت طئے کی جائے، تاہم اس سے حنفیہ بھی متفق ہیں کہ اگر سرعت رفتار کی بناء پر کم وقت میں زیادہ مسافت طئے کرلی جائے تب بھی اس کے احکام مسافروں ہی کے ہوں گے۔ (۴)

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک کم سے کم مسافت سفر ۴۸ رمیل ہے، نووی نے حضرت عبداللہ بن عمر ؓ اور عبداللہ بن عباس ؓ سے بھی یہی نقل کیا ہے (۵) — ان حضرات کے پیش نظر حضرت عبداللہ بن عباس ؓ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا : **اے اہل مکہ! چار برید (۶) سے کم میں قصر نہ کیا کرو**، جیسے مکہ سے عسفان اور مکہ سے طائف، یہ روایت دار قطنی اور بیہقی کی طرف منسوب ہے اور اس کا ضعیف و نامعتبر ہونا متفق علیہ ہے کیوں کہ اس کی سند میں عبدالوہاب بن مجاہد ہیں جن کا نامعتبر ہونا محدثین کے یہاں مسلمات میں سے ہے، پھر ان سے اس روایت کو اسماعیل بن عباس نے نقل کیا ہے، عبدالوہاب حجازی راوی ہیں اور حجازیوں سے اسماعیل کی روایت نامقبول سمجھی گئی ہے، البتہ ابن حجرؒ نے امام شافعیؒ کی سند سے اس روایت کی حضرت عبداللہ ابن عباس ؓ کے قول کی حیثیت سے تخریج کی ہے اور عبداللہ بن عمر ؓ سے بھی اس کے موافق قول نقل کیا ہے (۷) فی زمانہ بعض علماء احناف نے بھی اس پر فتویٰ دیا ہے اور اسی کو ترجیح معلوم ہوتی ہے کہ فی الجملہ اس پر منصوص دلیل موجود ہے۔

اگر ایک ہی مقام تک پہنچنے کے دو راستے ہوں، ایک طویل اور دوسرا مختصر، طویل راستہ مسافت سفر کو پورا کرتا ہو اور مختصر راستہ اس سے کم ہو، تو جس راہ سے سفر کر رہا ہو، اسی کا اعتبار ہوگا (۸) شوافع کے نزدیک مختصر راستہ کو چھوڑ کر طویل المسافت راستہ کو اختیار کرنے کی صورت قصر کی گنجائش نہیں۔ (۹)

وطن اصلی واقامت

سفر ہی سے وطن کا مسئلہ متعلق ہے، اس لئے کہ آدمی وطن سے نکلنے کے بعد ہی مسافر ہوتا ہے اور اسی صورت میں مسافر کے احکام جاری ہوتے ہیں، اسی لئے فقہاء نے سفر کے ذیل

(۱) فتح القدیر ۳۰/۲ (۲) ردالمحتار ۵۲۷/۱ (۳) غیاثیہ ۳۷، ردالمحتار ۵۲۷/۱

(۴) درمختار علی ھامش الرد ۵۲۷/۱ (۵) شرح مہذب ۳۲۵/۴

(۶) ایک برید ۱۲ رمیل کا ہوتا ہے، میل سے مراد ''میل ہاشمی'' ہے جو چھ ہزار ذراع (ہاتھ) کے برابر ہے، پھر ایک ذراع ۲۴ انگشت اور ایک انگشت چھ جو کے برابر ہے دیکھئے : شرح مہذب ۳۲۳/۴ (۷) تلخیص الحبیر علی ھامش المجموع ۴۵۴/۴

(۸) الدر المختار ۵۲۷/۱، قاضی خاں ۱۶۵/۱ (۹) شرح مہذب ۳۳۱/۴

میں اس مسئلہ پر بھی تفصیل سے گفتگو کی ہے —— اس کا خلاصہ یہ ہے کہ وطن کی دو قسمیں ہیں : وطن اصلی اور وطن اقامت ۔ وطن اصلی وہ جگہ ہے جہاں آدمی کی ولادت اور نشو ونما ہوئی ہو یا وہاں اس نے سکونت اختیار کرنے کا عزم کرلیا ہو، یا شادی کرلیا ہو(۱) —— کسی شہر میں شادی کر لینے کی وجہ سے کیا وہ وطن بن جاتا ہے؟ اس میں گو مشائخ حنفیہ کے یہاں بھی اختلاف پایا جاتا ہے، لیکن راجح قول یہ ہے کہ سسرالی شہر اور قریہ بھی وطن اصلی ہے اور حضرت عثمان غنی ؓ کے عمل سے اس کی تائید ہوتی ہے کہ جب انھوں نے مکہ میں عقد نکاح کیا تو حج کے موقع سے قصر ترک فرمادیا(۲) یہاں تک کہ اگر کسی شخص کی دو بیویاں ہوں اور دو مقامات سے تعلق رکھتی ہوتو وہ دونوں ہی مقام اس کے لئے وطن اصلی ہوجائے گا(۳) —— وطن اقامت وہ جگہ ہے جہاں کم سے کم پندرہ یا اس سے زیادہ دنوں رہنے کی نیت کی جائے اور وہ وہاں مستقل طور پر سکونت نہ رکھتا ہو اور نہ وہاں اس کا سسرال ہو، چاہے یہاں سے اس کا وطن اصلی ۴۸ میل سے کم ہی پر کیوں نہ واقع ہو، اس کو ''وطن سفر'' اور ''وطن مستعار'' بھی کہتے ہیں (۴) ان دونوں قسم کے وطن میں نمازیں پوری کی جائیں گی، قصر کے ساتھ ادا نہ کی جائیں گی۔

وطن اصلی اسی صورت ختم ہوتا ہے، جب ایک جائے سکونت کو چھوڑ کر مکمل طور پر دوسرے شہر میں سکونت اختیار کرلی جائے اور پہلے وطن کو چھوڑ دینے کا ارادہ ہو(۵) اگر کوئی شخص ایک جگہ چھوڑ دے اور دوسری جگہ مستقل سکونت اختیار کرلے، مگر پہلی جگہ بھی اس کی اراضی اور مکانات وغیرہ موجود ہوں، تب بھی وہ جگہ اس کے لئے وطن باقی رہے گی(۶) —— اسی طرح اگر کسی شخص نے کسی دوسرے شہر میں بھی بود و باش کا سامان فراہم کرلیا اور دونوں جگہ سکونت رکھا کرتا ہے تو ایسی صورت میں یہ دونوں ہی وطن اصلی شمار ہوں گے۔(۷)

وطن اقامت تین صورتوں میں باطل ہوجاتا ہے۔ وطن اصلی پہنچ جانے کی وجہ سے، دوسری جگہ وطن اقامت بنالینے کی وجہ سے اور اس مقام سے سفر کر جانے کی وجہ سے (۸) اگر کوئی شخص دو شہروں کو ملاکر پندرہ دن قیام کرنے کی نیت کرے، گو ان کے درمیان معمولی فاصلہ ہو جیسے مکہ و منیٰ اور ان دونوں میں سے کسی ایک میں ہی رات گذارنے کی نیت نہ ہو تو ایسی صورت میں یہ شہر ''وطن اقامت'' متصور نہیں ہوں گے اور وہ مسافر ہی کے حکم میں ہوگا(۹) —— لیکن اگر ایک جگہ شب میں رہنے کا ارادہ ہو، پھر نیت یہ ہو کہ دن میں کسی دوسری جگہ جاکر پھر وہاں واپس آجائیں گے تو یہ صورت وطن اقامت ہی کی ہوگی اور وہ نمازیں پوری ادا کیا کرے گا(۱۰) اسی سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ وطن اصلی کئی ہو سکتے ہیں، مگر وطن اقامت ایک ہی ہو سکتا ہے۔

پندرہ دنوں کی اقامت پر سفر کا حکم باقی نہ رہنا حضرت عبداللہ بن عمر ؓ اور حضرت عبداللہ بن عباس ؓ کے آثار پر

(۱) قاضی خاں ۱/۱۶۵، کبیری ص ۵۰۵ (۲) کبیری ص ۵۰۵
(۳) کبیری ص ۵۰۶، ردالمحتار ۱/۵۳۲ (۵) کبیری ص ۵۰۶
(۷) ہندیہ ۱/۱۴۲ (۸) ردالمحتار ۱/۵۳۲
(۱۰) طحطاوی علی المراقی ص ۲۳۲

(۴) ردالمحتار ۱/۵۳۲
(۶) ہندیہ ۱/۱۴۲
(۹) قاضی خاں ۱/۱۶۶

مبنی ہے(۱) ــــ مالکیہ، شوافع اور حنابلہ نے چار دنوں اور بعض فقہاء نے بارہ اور بعضوں نے انیس دنوں کی اقامت کو وطن اقامت کے لئے معیار بنایا ہے، ان تمام ہی حضرات کے پاس صحابہ کے آثار ہیں، رسول اللہ ﷺ کا کوئی صریح واضح قول یا فعل مروی نہیں، امام ترمذی نے صحابہ کے آثار اور فقہاء کے اقوال کا کسی قدر تفصیل سے ذکر کیا ہے۔(۲)

متفرق ضروری اور اہم احکام

☆ مسافر جس شہر سے سفر کر رہا ہے، وہاں کی آبادی سے نکلنے کے بعد قصر شروع کرے گا (۳) اگر فناء شہر اور شہر کے درمیان کھیتوں کا فاصلہ ہو یا تین تا چار سو قدم کی دوری ہو، تو فناء شہر سے نکلنا ضرور نہیں، اگر فناء شہر، شہر کی آبادی سے متصل ہو تو وہاں سے بھی نکلنا ضروری ہے۔(۴)

☆ اگر کوئی شخص ایک مقام پر مہینوں اور سالوں ٹھہر جائے اور ارادہ ہو کہ اب چند دنوں میں نکل جائے گا، مگر پندرہ دنوں اقامت کی نیت نہ کی تو وہ مسافر ہے اور اس کے لئے قصر ہے(۵)

☆ سفر کی سہولتوں کے لئے ضروری ہے کہ ۴۸ رمیل کے ارادہ سے سفر کیا ہو، اگر اس سے کم کے ارادہ سے سفر کیا اور آگے بڑھتا رہا تو پوری دنیا کا بھی چکر لگا لے، پھر بھی مسافر شمار نہ ہوگا۔(۶)

☆ اقامت کی نیت ایسے ہی مقام پر معتبر ہوگی، جہاں اقامت کے مواقع بھی ہوں، جیسے : شہر، قصبہ جات وقریہ جات، صحرا اور ویرانے جہاں بظاہر پندرہ دنوں قیام نہیں کیا جا سکتا، وہاں پندرہ دنوں قیام کی نیت کر لے تو بھی اس کا اعتبار نہیں (۷) ــــ البتہ خانہ بدوش لوگ اگر کہیں پڑاؤ ڈالیں اور پندرہ دنوں قیام کی نیت کرلیں تو قاضی ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا اعتبار ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔(۸)

☆ جو شخص سفر میں کسی اور کے تابع ہو، جیسے : بیوی شوہر، فوجی اپنے سپہ سالار اور اجیر اس شخص کے ساتھ سفر کر رہا ہو جس نے اس کو اُجرت پر رکھا ہو، تو ماتحت کی نیت کا اعتبار نہیں، ذمہ دار کی نیت کا اعتبار ہے، وہ پندرہ دنوں قیام کی نیت کرلے تو ماتحت اشخاص بھی مقیم متصور ہوں گے۔(۹)

☆ سفر میں چھوٹی ہوئی نمازوں کو قصر کے ساتھ ادا کیا جائے گا اور اپنے مقام کی فوت شدہ نمازوں کی سفر میں قضاء کرنا چاہے تو پوری نمازیں پڑھے گا۔(۱۰)

☆ سفر اور اقامت کی نماز میں اخیر وقت کا اعتبار ہے، اگر ابتداء وقت میں مقیم تھا اور اخیر وقت میں مسافر ہو گیا اور اب تک نماز ادا نہ کی تھی تو قصر کرے گا اور فوت ہو گئی تو قضاء بھی قصر کے ساتھ ہوگی ابتداء میں مسافر تھا، اخیر میں مقیم ہو گیا اور نماز باقی ہے، تو اب نماز پوری کرے گا اور فوت ہو گئی تو قضاء میں بھی پوری نماز ادا کرنی ہوگی۔(۱۱)

☆ اگر مسافر نے مقیم کی اقتداء کیا، تو وہ بھی امام کی طرح نماز

---

(۱) فتح القدیر ۳۴/۲　(۲) دیکھئے : ترمذی ۱۲۲/۱، باب ماجاء فی کم تعقر الصلوٰۃ
(۳) قاضی خاں ۱۶۴/۱　(۴) مراقی الفلاح علی ہامش الطحطاوی ۲۳۰، ردالمحتار ۵۲۵/۱
(۵) ہندیہ ۱۳۹/۱، ہدایہ مع الفتح ۳۴/۲ (۶) الدر المختار علی ہامش الرد ۵۲۶/۱　(۷) ہدایہ وعنایہ علی ہامش الفتح ۳۴/۲
(۸) ہندیہ ۱۳۹/۱　(۹) خانیہ علی ہامش الہندیہ ۱۶۶/۱　(۱۰) البحر الرائق ۱۳۷/۲
(۱۱) فتاوی قاضی خاں ۱۶۷/۱

پوری کرے گا، یہاں تک کہ قعدہ اخیرہ میں بھی مقیم امام کو پالے تو نماز پوری کرے۔(۱)

☆ جس طرح مسافر مقیم کی اقتداء کرسکتا ہے، اسی طرح مقیم بھی مسافر کی اقتداء کرسکتا ہے، البتہ وہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد اپنی رکعتیں پوری کرے گا، امام کے لئے بھی ایسی صورت میں مستحب ہے کہ سلام پھیرتے ہی اعلان کردے کہ ''میں مسافر ہوں، لوگ اپنی نماز پوری کرلیں'' اور زیادہ بہتر ہے کہ نماز شروع کرنے سے پہلے ہی لوگوں کو اس سے مطلع کردے، مسافر امام کے سلام پھیرنے کے بعد مقتدی جو دو رکعتیں ادا کریں گے، حنفیہ کے نزدیک ان میں قرآن مجید نہ پڑھیں گے، بلکہ یوں ہی خاموش قرأت کے بہ قدر کھڑے رہیں گے۔(۲)

☆ سفر اگر طاعت کا ہو، جیسے حج و جہاد یا طلب علم کے لئے، یا سفر کسی مباح غرض کے لئے ہو جیسے : تجارت، تو بالاتفاق ایسے اسفار میں سفر سے متعلق شرعی رخصتیں اور مراعات حاصل ہوں گی اور اگر سفر معصیت کا ہو، جیسے : چوری یا عورت کا بلا محرم سفر حج، تو حنفیہ کے نزدیک ایسے اسفار بجائے خود گناہ ہیں، مگر سفر سے متعلق سہولتیں ان کو بھی حاصل ہوں گی، کیوں کہ شریعت نے مطلقاً سفر کی وجہ سے سہولت دی ہے اور اس میں طاعت و معصیت کا کوئی فرق نہیں کیا ہے(۳) —— مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک معصیت پر مبنی اسفار میں شرعی رخصتیں حاصل نہیں ہوں گی۔(۴)

☆ قصر صرف فرض نمازوں میں ہے، سنن میں نہیں ہے، البتہ سفر میں بھی سنتیں پڑھی جائیں گی یا نہیں؟ اس میں کسی قدر اختلاف ہے، بعض حضرات نہ پڑھنے کو بہتر قرار دیتے ہیں کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی عطا فرمودہ رخصت سے استفادہ کرنا ہے، بعض پڑھ لینے کو بہتر قرار دیتے ہیں کہ مقصد حصول ثواب ہے، ابوجعفر ہندوانیؒ سے منقول ہے کہ سفر میں کسی جگہ وقتی طور پر مقیم ہوں تو سنتوں کا پڑھ لینا بہتر ہے، چلنے اور سفر جاری رہنے کی حالت ہو تو نہ پڑھنا افضل ہے، حلبیؒ نے اس پر اضافہ کیا ہے کہ دوران سفر نزول و قرار کی حالت میں بھی اس وقت سنتوں کا پڑھنا بہتر ہے کہ مشقت کی کیفیت سے دوچار نہ ہو، پھر ہندوانی کے اس قول کو قرین عدل (اعدل) قرار دیا ہے(۵) شامیؒ کا بھی اسی طرف رجحان ہے۔(۶)

☆ سفر کی حالت میں نماز میں بہ قدر فرض قرأت کے بعد جتنی بھی قرأت کرلے کافی ہے، عام حالات میں قرأت کی جو مقدار مسنون ہے، وہ سفر میں مسنون نہیں، مختصر قرأت بھی اداءِ سنت کے لئے کافی ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے سفر میں نماز فجر میں بعض اوقات صرف سورۂ کافرون اور سورۂ اخلاص کی تلاوت پر اکتفا فرمایا ہے، البتہ رکوع و سجدہ میں تین تسبیحات سے کم نہ کی جائیں۔(۷)

---

(۱) مراقی الفلاح علی هامش الطحطاوی ۲۳۲
(۲) مراقی الفلاح وطحطاوی ۲۳۳
(۳) هدایه مع الفتح ۴۶/۲
(۴) شرح مهذب ۳۴۶/۴
(۵) کبیری ۵۰۶
(۶) ردالمحتار ۵۳۲/۱
(۷) ردالمحتار ۵۳۲/۱

سفیر

اسلام میں سفارتی احترام کو خاص درجہ ومقام حاصل ہے، مسیلمہ کذاب کا سفیر جب آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اس نے خود اپنے ارتداد کا بھی اقرار کیا تو آپ ﷺ نے یہی فرمایا کہ اگر تم قاصد نہ ہوتے تو حقدارِ قتل تھے، چنانچہ بہ سلامت اس کو واپس کردیا(۱) بعد کے ادوار میں وہ قتل کیا گیا(۲) —— سفیر اگر امان لے کر آئے تو اس کی جان و مال اور عزت وآبرو کی حفاظت ہمارا فریضہ ہے(۳) —— اگر سفیر پیشگی امان لے کر نہ آئے، پھر بھی اس کی جان و مال کا احترام ضروری ہے، علامہ ابن قدامہؒ کا بیان ہے :

فان دخل بغیر امان سئل ، فان قال : جئت رسولا فالقول قوله ، لانه تتعذر اقامة البینة علی ذالک ولم تزل الرسل تأتی من غیر تقدم . (۴)

اگر دارالاسلام کے باہر کا کوئی شخص بلا امان داخل ہوجائے تو اس سے تحقیق کی جائے گی، اگر وہ کہے کہ میں قاصد کی حیثیت سے آیا ہوں تو اس کا قول معتبر ہوگا، کیوں کہ اس پر بینہ قائم کرنا دشواری سے خالی نہیں اور ہمیشہ سفراء پیشگی اطلاع کے بغیر آمدورفت کرتے رہتے ہیں۔

سفینہ

کشتی میں نماز پڑھنا درست ہے، حضرت عبداللہ بن عمر ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ کشتی میں کس طرح نماز ادا کریں؟ آپ ﷺ نے فرمایا : کھڑے ہوکر، سوائے اس کے کہ غرق ہوجانے کا اندیشہ ہو(۵) —— تفصیلات کی بابت فقہاء کے درمیان کسی قدر اختلاف ہے، کشتی اگر ساحل سے بندھی ہو اور خشکی پر نکل کر نماز ادا کرنے میں وقت نہ ہو تو ساحل پر اُتر کر نماز پڑھنی چاہئے ورنہ کشتی میں نماز پڑھے، اگر سکون کی حالت میں ہو تو بہ اتفاق کھڑے ہوکر نماز ادا کرنی ہوگی، اگر پانی میں تموج ہو اور سکون کی کیفیت نہ ہو تو چلتی ہوئی کشتی کا حکم ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چلتی ہوئی کشتی میں بہرحال بیٹھ کر نماز ادا کرنا درست ہے اور امام ابو یوسفؒ ومحمدؒ کے نزدیک قیام ممکن نہ ہو تب ہی بیٹھ کر نماز ادا کرے، ظاہر ہے کہ یہ رائے حضرت عبداللہ بن عمر ؓ کی مذکورہ روایت سے زیادہ مطابقت رکھتی ہے، چنانچہ علامہ حصکفیؒ اور بعض اور مشائخ نے اسی رائے کو ترجیح دیا ہے —— اس پر اتفاق ہے کہ استقبال قبلہ افتتاح نماز کے وقت بھی ضروری ہے اور نماز کے درمیان رُخ کی تبدیلی کے وقت بھی، اگر استقبال قبلہ سے عاجز ہے تو بعض مشائخ کے نزدیک رُکا رہے تا آنکہ اس کے لئے استقبال ممکن ہوجائے اور بعض حضرات کا خیال ہے کہ اس وقت تک رُکے جب تک کہ وقت نکل جانے اور نماز فوت ہوجانے کا اندیشہ نہ ہو، اگر ایسا

(۱) ابوداؤد ۳۸۰/۱ ، باب فی الرسل (۲) حوالۂ سابق (۳) ردالمحتار ۲۴۷/۳ ، باب مالمستامن
(۴) المغنی ۲۸۱/۹ (۵) نیل الاوطار ۱۹۹/۳

اندیشہ پیدا ہوجائے تو جس سمت میں قدرت ہو، اسی سمت نماز ادا کرلے کہ عاجز شخص کے لئے اس کی جہت قدرت ہی، جہت قبلہ ہے، علامہ شامیؒ کا رجحان اسی طرف ہے۔(۱)

جو حکم کشتی کا ہے، وہی پانی اور ہوائی جہاز کا ہے اور ڈاکٹر زحیلی نے اسی حکم میں بس کو بھی رکھا ہے(۲) —— قیام وقعود اور استقبال قبلہ کی بابت قدرت و عجز کو دیکھتے ہوئے یہی احکام ان ذرائع سفر پر بھی مرتب ہوں گے۔

حق شفعہ

کشتی چوں کہ منقولہ اموال میں ہے، اس لئے حنفیہ اور اکثر فقہاء کے نزدیک اس میں حق شفعہ نہیں ہے، امام مالکؒ کے نزدیک کشتی میں بھی حق شفعہ حاصل ہوتا ہے۔(۳)

سقط

اگر جنین زندہ پیدا ہوا اور اس کے بعد انتقال ہو، تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی(۴) —— اگر مردہ حالت میں پیدا ہوا اور پیدا ہونے کے بعد اس میں زندگی کے آثار محسوس نہیں کئے گئے، تو اسے کسی کپڑے میں لپیٹ کر دفن کردیا جائے گا(۵) اس پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، البتہ غسل دیا جائے گا(۶) —— اس لئے کہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ بچہ پر نماز نہ پڑھی جائے، اگر پیدا ہونے کے بعد وہ روبھی نہ پایا ہو" الطفل لایصلی علیه حتی یستهل "(۷) رونے سے مراد یہ ہے کہ زندگی اور حیات کے کوئی آثار نہ پائے گئے ہوں —— یہی رائے مالکیہ اور شوافع کی ہے، حنابلہ کے نزدیک نماز جنازہ اس پر بھی پڑھی جائے گی۔(۸)

اگر بعض اعضاء مثلاً ہاتھ پاؤں وغیرہ کے ظہور کے بعد حمل ساقط ہو، تو اس سے حاملہ عورت کی عدت مکمل ہوجائے گی اور اب اسے جو خون آئے گا وہ نفاس کا خون ہوگا، اگر اعضاء کے ظہور سے پہلے ہی حمل ساقط ہوگیا، تو یہ ولادت کے حکم میں نہ ہوگا، حاملہ عورت کی عدت اس سے تمام نہ ہوگی اور اب جو خون اسے آئے گا، حیض واستحاضہ متصور ہوگا۔(۹)

سکتہ (وقفۂ خاموشی)

سکتہ کے معنی "وقفۂ خموشی" کے ہیں۔

حدیث میں آپ ﷺ سے نماز میں تین وقفہ منقول ہے، نماز شروع کرنے کے بعد، دوسرے "ولا الضالین" کے بعد اور تیسرے قرأت مکمل کرنے کے بعد(۱۰) ان میں پہلا سکتہ تو ثناء وتعوذ اور تسمیہ کا ہے، آخری سکتہ کی بابت خود راوی کا بیان ہے کہ یہ اس مقدار ہوتا تھا کہ سانس درست ہوجائے تو اس کا منشاء قرأت کی وجہ سے چڑھتی ہوئی سانس کو معتدل حالت پر لاتا تھا —— درمیانی وقفہ کی بابت اختلاف ہے، جو حضرات مطلق

(۱) الدر المختار و ردالمحتار ۱/۵۱۱-۱۲　(۲) الفقه الاسلامی وادلته ۲/۵۳　(۳) بدائع الصنائع ۵/۱۲
(۴) شرح السنة ۵/۳۷۴　(۵) فتاوی سراجیه ۲۳
(۶) ویغسل فی غیر الظاهر من الروایة وهو المختار ، هندیه ۱/۱۵۹
(۷) ترمذی ، باب ماجاء فی ترك الصلوة علی الجنین حتی یستهل ۱/۲۰۰　(۸) شرح السنة ۵/۳۷۵-۳۷۴
(۹) الدر المختار علی هامش الرد ۱/۲۰۱　(۱۰) ترمذی ۱/۵۸ ، باب ماجاء فی السکتتین

نماز یا جہری نماز میں امام کے پیچھے قرأت کے قائل نہیں، وہ اس سکتہ کو ''وقفۂ آمین'' باور کرتے ہیں، شوافع جو امام کے پیچھے بہر صورت قرأت کے قائل ہیں، ان میں سے بعض کا خیال ہے کہ یہ سکتہ مقتدیوں کو سورۂ فاتحہ کی قرأت کا موقع فراہم کرنے کے لئے تھا، ان کے نزدیک امام کے لئے سورۂ فاتحہ کی تلاوت کے بعد اتنی دیر سکوت مستحب ہے کہ جس میں مقتدی سورۂ فاتحہ پڑھ لے۔(۱)

سکران (مبتلاءِ نشہ)

''سکران'' کے معنی ''مبتلاءِ نشہ'' کے ہیں۔

نشہ بنیادی طور پر حرام ہے، نشہ کی حالت میں انسان عقل و ہوش سے محروم ہو جاتا ہے، جو انسان کے مکلّف اور احکامِ شرعیہ کے مخاطب ہونے کی شرط ہے —— فقہاء نے نشہ کے احکام میں ان دونوں پہلوؤں کو سامنے رکھا ہے، اگر نشہ کے لئے کوئی جائز بنیاد ہو، مثلاً بطور دوا کے نشہ آور شئی استعمال کی اور نشہ آ گیا، تو وہ بے ہوش آدمی کے حکم میں ہوتا ہے، اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، البتہ بے ہوشی کی حالت میں ایک شب و روز سے زیادہ کے اوقات گذر جائیں تو یہ نمازیں معاف ہو جاتی ہیں، نشہ پر کتنا وقت بھی گذرے نماز کی قضاء واجب ہی رہے گی —— حرام طور سے نشہ پیدا ہوا، تو ازراہِ سزا وہ باہوش آدمی کے حکم میں ہوگا اور اس کی طلاق واقع ہوگی۔

مبتلاءِ نشہ کی اذان مکروہ ہے اور اس کا اعادہ مستحب ہے، اگر زوال آفتاب سے پہلے نشہ اُتر گیا تو روزہ درست ہے ورنہ نہیں، اعتکاف نشہ سے باطل نہیں ہوتا اور حج میں وقوف عرفہ بھی نشہ کے باوجود ادا ہو جاتا ہے۔

نشہ ایک محسوس کیفیت ہے اور اس کا ظہور مختلف آدمیوں میں مختلف طریقوں سے ہوتا ہے، تاہم فقہاء نے تحدید کی کوشش کی ہے، امام صاحب کے نزدیک اس کی علامت یہ ہے کہ آسمان و زمین اور مرد و زن کے درمیان بھی امتیاز نہ کر سکے، صاحبین کے نزدیک گفتگو میں اختلاط و ہذیان سے عبارت ہے اور بہت سے مشائخ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے۔(۲)

''رہائش گاہ'' کو کہتے ہیں، شوہر پر بیوی کی رہائش گاہ کا نظم کرنا ضروری ہے۔

اس سلسلہ میں تفصیلات کے لئے دیکھئے: ''نفقہ''

سکوت (خاموشی)

سکوت کے معنی خاموشی کے ہیں، فقہاء نے بعض مواقع پر خاموشی کو کلام اور رضامندی کا درجہ نہیں دیا ہے، جیسے: شوہر نامرد ہو اور بیوی ایک عرصہ تک اس پر خاموشی اختیار کئے رہے تو یہ اس کی نامردی پر رضامندی نہیں ہے، کسی اجنبی شخص کو دیکھا کہ وہ اس کا مال فروخت رہا ہے اور مالک نے خاموشی اختیار کی، بیچنے والے کو ٹوکا نہیں، تو یہ اس کی طرف سے فروخت کی اجازت متصور نہ ہوگی اسی طرح کسی کا سامان بلا اجازت استعمال کے لئے اُٹھالیا جب کہ مالک سامان کی طرف سے نہ

(۱) شرح مہذب ۳۶۷/۳ (۲) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۳۱۰-۱۱ (احکام السکران)

صراحۃً اس کی اجازت تھی نہ کسی اور طرح، مگر سامان اُٹھانے پر وہ خاموش رہا تو اس کی طرف سے عاریت پر سامان دینا نہ سمجھا جائے گا، فقہاء نے اس سلسلہ میں ایک مستقل قاعدہ مقرر کیا ہے:

لاینسب الی ساکت قول .

خاموش رہنے والے کی طرف کسی قول کی نسبت نہیں کی جاسکتی۔

تاہم بہت سے مواقع ہیں کہ جن میں خاموشی، کلام یا اظہار رضامندی کے درجہ میں ہے، جیسے: ولی کے کنواری لڑکی سے نکاح کی اجازت لینے کے موقع پر لڑکی کا خاموش رہنا رضامندی تصور کی جائے گی، سسر داماد سے اپنی لڑکی کا مہر وصول کرے اور خود لڑکی اس کو دیکھتے ہوئے خاموش رہے، تو یہ اس کی طرف سے باپ کو مہر کی وصولی کا وکیل ومجاز بنانے کے مترادف ہے، ابن نجیمؒ نے اس طرح کے ۳۷ احکام نقل کئے ہیں جن میں خاموشی کلام کے حکم میں ہے(۱) —— اور لطیفہ یہ ہے کہ مذکورہ قاعدہ کی فروع صرف چند بیان کی گئی ہیں اور مستثنیات ان سے کہیں زیادہ۔ اس لئے خیال ہوتا ہے کہ قاعدہ اس طرح ہونا چاہئے:

لاینسب الی ساکت قول ، الا ان یکون محل الکلام فالسکوت فیه فی حکم الکلام .

خاموش شخص کی طرف کسی بات کی نسبت نہیں کی جاسکتی، سوائے اس کے کہ وہ موقع ہی بولنے کا ہو، تو اس موقعہ پر خاموشی گفتگو کے حکم میں ہے۔

سلاح (ہتھیار)

فقہاء نے اہل فتنہ سے ہتھیار فروخت کرنے کو منع کیا ہے کہ اس کا استعمال ناروا کاموں کے لئے ہوگا(۲) اہل فتنہ میں وہ تمام لوگ شامل ہیں جن سے مسلمانوں اور عالم اسلام کو خطرہ ہو، اس اُصول پر موجودہ دور میں مسلم ممالک کے لئے ان ملکوں کو اسلحہ فروخت کرنا جائز نہیں، جو عالم اسلام یا خود اندرون ملک مسلمانوں سے برسرپیکار ہیں اور نہ ان لوگوں کو جو ایک آئینی مسلم حکومت کے خلاف باغیانہ سرگرمیوں میں مشغول ہیں۔

سلب

''سلب'' دشمن فوج کے مقتول سپاہی پر موجود کپڑے، ہتھیار اور دوسری اشیاء کو کہتے ہیں، سواری اور اس پر موجود سامان بھی اس میں داخل ہے، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک جنگ میں جو مجاہد جس دشمن کو قتل کرے، وہ مال غنیمت کے عمومی حصہ کے علاوہ خصوصی طور پر اس کے ''سلب'' کا حقدار ہوگا(۳) —— حنفیہ اور مالکیہ کا خیال ہے کہ یہ بھی من جملہ مال غنیمت کے ہے اور تمام مجاہدین میں اس کی تقسیم عمل میں آئے گی، ہاں امیر کو حق حاصل ہے کہ وہ کسی موقع پر ازراہ ترغیب اس قسم کا اعلان کردے کہ جو شخص جس دشمن کو قتل کردے، وہ خصوصی طور پر اس کے سلب کا مالک ہے۔(۴)

---

(۱) ملخصاً از: الاشباه والنظائر لابن نجیم ۱۵۴-۱۵۶ القاعدة الثانیه عشرة　(۲) الدر المختار ۲۵۰/۵
(۳) مغنی المحتاج ۹۹/۳ ، المغنی　(۴) هدایه ۵۵۸/۲ ، فصل فی التنفیل ، بدایة المجتهد

رسول اللہ ﷺ نے ایک موقع پر ارشاد فرمایا :

من قتل قتیلا فله سلبه . (۱)

جو کسی کافر (فوجی) کو قتل کرے تو اس کا سلب اسی قاتل کے لئے ہے۔

—— شوافع اور حنابلہ کا خیال ہے کہ آپ ﷺ کا یہ ارشاد ایک مستقل شرعی حکم کے طور پر ہے، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک آپ ﷺ کا یہ اعلان بہ حیثیت امیر کے ہے، چنانچہ امام مالکؒ نے مؤطا میں نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے صرف غزوۂ حنین ہی کے موقع سے اس کا اعلان فرمایا (۲) —— دوسرے مواقع پر آپ ﷺ نے اس قسم کا اعلان نہیں فرمایا، خود ابوجہل کے قاتل معوذ بن عفراء ؓ اور معاذ ؓ بن عمرو بن جموح دونوں تھے، اس اُصول پر یہ دونوں اس کے سلب کے حقدار تھے، لیکن آپ ﷺ نے صرف حضرت معاذ ؓ کے لئے ہی اس کا فیصلہ فرمایا (۳) حبیب بن مسلم نے ایک دشمن کو قتل کیا تو حضرت ابوعبیدہ ؓ اور حضرت معاذ بن جبل ؓ نے باوجود مطالبہ کے ان کو مقتول کا پورا سلب نہیں دیا بلکہ اس کا پانچواں حصہ (۱/۵) ہی عنایت فرمایا (۴) ان شواہد سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک استثنائی تشجیعی طریقہ تھا جو آپ ﷺ نے غزوۂ حنین میں استعمال فرمایا، اس لئے ہر زمانہ کے امراء اس طرح کی ترغیب دے سکتے ہیں، مگر ان کی حیثیت مستقل اُصول وقاعدہ کی نہیں ہے۔

سلس بول

پیشاب کے بار بار آنے کو کہتے ہیں، ایسے شخص کے لئے وضو کی بابت خصوصی رعایت ہے۔ (دیکھئے : ''معذور'')

سلطان

حکمراں وفرمانروا کو کہتے ہیں۔

تفصیلی احکام کے سلسلہ میں ''امارت'' اور ''امیر'' کے الفاظ دیکھنے چاہئیں۔

سلم

سلم خرید وفروخت کی اس صورت کو کہتے ہیں، جس میں قیمت نقد ادا کردی جائے اور سامان اُدھار رہے (۵) —— اسی کو سلف بھی کہا جاتا ہے۔ (۶)

سلم کی مشروعیت اور اس کے جائز ہونے پر سعید بن مسیبؒ کے سوا سبھوں کا اتفاق ہے اور ابن المنذرؒ نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے (۷) کتاب اللہ اور سنت رسول دونوں ہی سے اس کا ثبوت ہے، حضرت عبداللہ بن عباس ؓ راوی ہیں کہ آیت قرآنی :

یاایها الذین آمنوا اذا تداینتم بدین الی أجل مسمی ، فاکتبوه . (البقرہ : ۲۸۲)

---

(۱) ترمذی ۱/۲۸۵ ، باب ماجاء فی من قتل قتیلا فله سلبه ، کتاب السیر

(۲) دیکھئے : الدرایه فی تخریج احادیث الهدایه ، علی هامش الهدایه ۲/۵۶۱　(۳) نصب الرایه ۳/۴۳۲

(۴) دیکھئے : حوالۂ سابق ص ۳۱-۴۳۰ (۵) بدائع الصنائع ۵/۲۰۱ ، شرح المهذب ۱۳/۹۳ ، المغنی ۴/۱۸۵

(۶) شرح المهذب ۱۳/۹۴ ودیگر کتب فقہ　(۷) المغنی ۴/۱۸۵ ، شرح المهذب ۱۳/۹۵

اے ایمان والو! جب کبھی تم آپس میں کسی مقررہ میعاد تک کے لئے اُدھار کا معاملہ کرو تو اس کو لکھ لیا کرو۔

اس معاملہ کو جائز قرار دیتی ہے۔(۱)

حدیثیں اس سلسلہ میں کثرت سے وارد ہوئی ہیں، حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ ہی راوی ہیں۔

من أسلف فی شیٔ فلیسلف فی کیل معلوم ووزن معلوم إلی أجل معلوم ۔ (۲)

جو کسی چیز میں بیع سلم کرے تو متعین پیمانہ و وزن سے متعین مدت کے لئے کرے۔

—— صحاح ستہ میں سلم سے متعلق اور بھی متعدد روایتیں منقول ہیں اور یہی وجہ کہ فقہاء اُدھار کے معاملات میں احتیاط کی روش اختیار کرنے کے باوجود اس کے جائز ہونے پر متفق ہیں۔(۳)

سلم کے معاملہ میں مندرجہ ذیل باتیں قابل ذکر ہیں :

(۱) سلم کا رکن

(۲) سلم کی شرائط

(۳) سلم سے متعلق احکام

سلم کے ارکان

دوسرے معاملات کی طرح سلم کا رکن بھی ''ایجاب وقبول'' ہے، یعنی ایک کی طرف سے پیش کش اور دوسرے کی طرف سے قبول کا اظہار —— البتہ اس بات میں فقہاء کے درمیان کسی قدر اختلاف ہے کہ اس معاملہ کے لئے کیا الفاظ استعمال کئے جائیں ۔ امام ابوحنیفہؒ اور اکثر فقہاء کے نزدیک سلم اور سلف (اُدھار) یا بیع (فروخت) کے الفاظ سے سلم کا معاملہ منعقد ہوجاتا ہے(۴) امام شافعیؒ اور فقہاء حنفیہ میں امام زفر کے نزدیک محض بیع کے لفظ سے سلم نہیں ہوسکتا(۵) —— حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ روایت میں ہے :

ان رسول اللہ ﷺ نہی عن بیع مالیس عند الانسان ، ورخص فی السلم ۔ (۶)

اس حدیث میں گویا سلم کو بیع ہی کی ایک صورت مانی گئی ہے۔

سلم کے متعلقات

سلم کے متعلقات پانچ ہوتے ہیں :

(۱) خریدار —— اس کو ''رب السلم'' یا ''مسلم'' کہتے ہیں۔

(۲) فروخت کنندہ —— اس کو ''مسلم الیہ'' کہا جاتا ہے۔

(۳) قیمت ، جو خریدار نقد ادا کرتا ہے اس کو '' رأس المال'' کہتے ہیں۔

(۴) سامان جو اُدھار ہو ''مسلم فیہ'' کہلاتا ہے۔

(۵) اور جیسا کہ مذکور ہوا اس معاملہ کا مجموعہ ''عقد سلم'' کہلاتا ہے۔

عام فقہاء کی اصطلاح کے مطابق یہ پانچوں سلم کے ارکان کہلائیں گے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایجاب وقبول سلم کے

---

(۱) المغنی ۱۸۵/۴ (۲) بخاری ۲۹۸/۱ کتاب السلم و مسلم ۳۱/۲ ، باب السلم

(۳) نووی نے اس سلسلہ میں متعدد روایتیں نقل کی ہیں ، شرح المهذب ۹۵/۱۳ (۴) بدائع الصنائع ۲۰۱/۵

(۵) شرح المهذب ۱۰۵/۱۳ ، بدائع الصنائع ۲۰۱/۵ (۶) نصب الرایہ ۴۵/۴

ارکان ہیں اور یہ سب متعلقات۔

معاملہ سے متعلق شرط

سلم سے متعلق شرطیں بھی تین طرح کی ہیں، ایک وہ جو نفس معاملہ سے متعلق ہو، دوسرے وہ جو رأس المال (قیمت) سے متعلق ہیں، تیسرے وہ جو مسلم فیہ یعنی سامان سے متعلق ہیں۔

نفس معاملہ سے متعلق شرط یہ ہے کہ فریقین میں سے کسی نے اپنے لئے خیار شرط حاصل نہ کیا ہو(۱) —— یعنی یہ اختیار حاصل نہ کیا ہو کہ وہ تین دنوں میں غور کر کے ایک طرفہ طور پر معاملہ کو ختم کر سکتا ہے۔

قیمت سے متعلق شرطیں

رأس المال یعنی قیمت سے متعلق شرطیں یہ ہیں :

(۱) جنس بیان کردی گئی ہو، جیسے روپے، گیہوں، چاول وغیرہ۔

(۲) نوعیت بیان کردی گئی ہو، مثلاً باسمتی چاول وغیرہ۔

(۳) صفت بیان کردی گئی ہو کہ وہ اعلیٰ درجہ کی ہے یا اوسط درجہ کی یا معمولی۔

(۴) مقدار بیان کردی گئی ہو، اگر تولی ناپی جانے والی شئی ہو یا ایسی شمار کی جانے والی چیز ہو جس کے افراد میں بہت کم تفاوت ہوتا ہو — دوسری اشیاء میں فقہاء نے اشارہ کو کافی قرار دیا ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے یہاں پہلی صورت میں بھی اشارہ کافی ہے، کیوں کہ وہ نزاع کے سد باب کے لئے کافی ہے۔(۲)

(۵) یہ بھی ضروری ہے کہ رأس المال پر مجلس ہی میں قبضہ ہو جائے کیوں کہ اگر مجلس میں قبضہ نہ ہو، تو قیمت اور سامان دونوں دین ہو جائے گا اور اس سے حدیث میں منع کیا گیا ہے، اسی سے یہ مسئلہ بھی متعلق ہے کہ قیمت پر قبضہ سے پہلے اس کو بدل کر کسی اور جنس میں اس کو ادا کرنا درست نہیں۔(۳)

سامان سے متعلق شرطیں

مسلم فیہ یعنی سامان سے متعلق شرطیں یہ ہیں :

(۱) جنس متعین ہو

(۲) نوعیت متعین ہو

(۳) صفت متعین ہو

(۴) مقدار متعین ہو

(۵) جس چیز سے مقدار متعین کی گئی ہو، یعنی وزن، پیمانہ، ناپ وغیرہ اس کے ضائع اور ناپید ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو۔

(۶) اُدھار ہو

(۷) سامان کے ادا کرنے کی مدت متعین ہو — امام محمدؒ کے نزدیک کم سے کم مدت ایک ماہ ہونی چاہئے، بعض فقہاء حنفیہ کم سے کم مدت تین دن اور بعضوں نے کم سے کم مدت کو عرف پر موقوف رکھا ہے(۴) — اور اس عبد عاجز کا خیال ہے کہ یہی صحیح ہے، اگر ایسا سامان ہو کہ اس کو پہنچانے میں حمالی اور اخراجات مطلوب ہوں، تو امام

---

(۱) بدائع الصنائع ۲۰۱/۵ (۲) البحر الرائق ۱۶/۲

(۳) بدائع الصنائع ۲۰۱/۵-۲۰۳، البحر الرائق ۱۶۰/۶-۱۶۳

(۴) البحر الرائق ۱۶۰/۶

ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی بھی تعیین ضروری ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مقام کی تعیین شرط نہیں، بلکہ اگر مقام طے نہ ہوا ہو تو جہاں پر معاملہ طے ہوا ہے وہی سامان پہنچانے کی جگہ متصور ہوگی۔

(۸) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بھی ضروری ہے کہ جس سامان پر معاملہ ہوا ہے، وہ معاملہ طے پانے سے لے کر ادائی کے وقت تک بازار میں دستیاب ہو۔

کن چیزوں میں سلم جائز ہے؟

(۹) سلم ایسی ہی چیزوں میں درست ہے، کہ جس کی مقدار اور صفات کی ایسی تعیین کی جاسکتی ہو، کہ ادائیگی کے وقت سامان کی بابت فریقین میں نزاع کا اندیشہ نہ ہو اور یہ چار قسم کی چیزیں ہیں :

(الف) کیلی — یعنی وہ چیزیں جن کی مقدار پیمانوں سے ناپ کر متعین کی جاتی ہو، جیسے تیل، شہد وغیرہ۔

(ب) وزنی — وہ چیزیں جو باٹ سے تول کر خریدی بیچی جاتی ہیں، جیسے چاول، چنا، خشک میوے وغیرہ۔

(ج) ذرعی — جن چیزوں کی پیائش ہاتھ، گز وغیرہ سے کی جاتی ہے، جیسے کپڑے، چٹائی وغیرہ۔

(د) عددی متقارب — ایسی چیزیں جو گن کر خریدی بیچی جاتی ہیں اور ان کے افراد میں یا تو تفاوت نہیں ہوتا یا اتنا کم ہوتا ہے کہ لوگ اسے ناقابل لحاظ سمجھتے ہیں، جیسے اخروٹ، انڈے وغیرہ۔

پس انھیں اُمور میں سلم کا معاملہ درست ہوسکتا ہے۔ (۱)

ایک اہم شرط

سلم کے لئے ایک اہم شرط یہ ہے کہ رأس المال اور مسلم فیہ جنس اور قدر یعنی ذریعہ پیائش ان دونوں میں سے کسی بھی ایک میں متحد نہ ہوں، اگر دونوں کی جنس ایک ہوجائے یا قدر ایک ہوجائے تو ایسی صورت میں اُدھار معاملہ ''ربو یا نساء'' ہوجائے گا، جو حرام ہے، گویا یہ شرط قیمت اور سامان دونوں ہی سے متعلق ہے۔ (۲)

سلم کی شرائط میں فقہاء کا اختلاف رائے

سلم کے مذکورہ احکام میں کہیں کہیں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے بھی پایا جاتا ہے، یہاں اس کی طرف اشارہ کردینا مناسب ہوگا۔

— سلم میں رأس المال کی مقدار کا متعین طور پر زبان سے اظہار امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضروری ہے، شوافع، حنابلہ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اشارہ کردینا کافی ہے، زبان سے مقدار کی تعیین ضروری نہیں۔ (۳)

— رأس المال کی مجلس عقد ہی میں حوالگی امام ابوحنیفہؒ کے علاوہ شوافع اور حنابلہ کے یہاں بھی ضروری ہے، امام مالکؒ کے یہاں تین دن کی تاخیر سے بھی ادا کیا جاسکتا ہے۔ (۴)

— سلم کے لئے ضروری ہے کہ مسلم فیہ یعنی سامان اُدھار ہو، یہ رائے مالکیہ اور حنابلہ کی بھی ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک مسلم فیہ نقد بھی ہوسکتا ہے، گویا امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی گنجائش

(۱) بدائع الصنائع ۲۰۱/۵-۲۱۴ (۲) بدائع الصنائع ۲۱۴/۵ (۳) الفقه الاسلامی و أدلته ۲۰۱/۴
(۴) المغنی ۱۹۸/۴

ہے، کہ لفظ سلم کا بولا جائے اور لین دین نقد ہو۔ (۱)

—— مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ضروری نہیں کہ مسلم فیہ معاملہ کے وقت سے ادائی کے وقت تک ہمیشہ بازار میں دستیاب رہے، اتنی بات کافی ہے، کہ ادائیگی کے وقت سامان بازار میں موجود رہتا ہو، ابن قدامہؒ نے لکھا ہے کہ عہد نبوی میں مدینہ میں سال دو سال کی مدت پر پھلوں میں بیع سلم ہوا کرتی تھی اور ظاہر ہے کہ پھل پورے سال دستیاب نہیں رہتے تھے، بلکہ اپنے موسم میں آیا کرتے تھے، نیز آپ ﷺ نے متعین مقدار اور مدت کی شرط تو ذکر فرمائی ہے، لیکن اس پوری مدت میں سامان کی موجودگی کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے (۲) —— خیال ہوتا ہے کہ جمہور کی رائے اس مسئلہ میں آسان بھی ہے اور موجودہ عرف و رواج سے قریب بھی۔

—— شوافع کے نزدیک "عددی متقارب" (کم فرق والی عددی چیزوں) میں بھی سلم جائز نہیں۔ (۳)

جانور، گوشت اور روئی میں سلم

چوں کہ اس بات میں فکر ونظر کا اختلاف ہوسکتا ہے، کہ کن اُمور میں ایسا ابہام ہے جس کی وجہ سے امکانی طور پر نزاع پیدا ہوسکتی ہے اور کن اُمور میں ایسا ابہام نہیں ہے؟ اور سلم کے معاملہ میں تعیین اور امکانی حد تک نزاع کا سد باب بنیادی اہمیت رکھتا ہے، اس لئے بعض اُمور کی بابت فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، کہ ان میں سلم درست ہے یا نہیں؟ ان میں سے چند اہم چیزیں حسب ذیل ہیں :

—— امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حیوانات ان کے گوشت چاہے ہڈی کے ساتھ ہوں یا بغیر ہڈی کے، ان میں سلم نہیں ہوسکتا، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک یہ سلم ہوسکتا ہے اور یہی رائے حنفیہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی ہے۔ (۴)

—— روئی میں مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک سلم درست ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک درست نہیں (۵) — امام ابوحنیفہؒ کی بھی مشہور رائے یہی ہے اور متقدمین احناف اسی طرف رجحان رکھتے تھے (۶) — اور اسی بناء پر روئی میں قرض کو جائز قرار نہیں دیتے تھے، تاہم ابن رستمؒ نے امام ابو یوسفؒ سے اس کا جواز نقل کیا ہے اور امام محمدؒ نے گن کر اور تول کر دونوں طرح روئی میں قرض کی اجازت دی ہے اور متاخرین کے یہاں اسی پر فتویٰ ہے۔ (۷)

پس قول راجح یہی ہے کہ روئی میں سلم جائز ہے اور فی زمانہ شادی بیاہ وغیرہ میں اسی پر لوگوں کا عمل ہے۔

سلم کے احکام و آثار

بیع سلم پر درج ذیل احکام مرتب ہوتے ہیں :

(۱) رأس المال پر قبضہ کرنے کے بعد فروخت کنندہ کی ملکیت قائم ہوجاتی ہے۔

(۲) مسلم فیہ یعنی طے شدہ سامان میں قبضہ کرنے سے پہلے تبادلہ کا عمل نہیں ہوسکتا، اس طور پر کہ خریدار بجائے اس کے کوئی دوسری چیز لینے پر آمادہ ہوجائے۔

---

(۱) المغنی ۱۹۳/۴ (۲) المغنی ۱۹۶/۴ (۳) مغنی المحتاج ۱۰۷/۲

(۴) بدائع الصنائع ۲۱۰/۵ ، حاشیہ الدسوقی ۲۰۷/۳ ، المغنی ۱۸۹/۴ (۵) المغنی ۱۸۶/۴

(۶) بدائع الصنائع ۲۱۱/۵ (۷) ردالمحتار ۱۷۳/۴ فصل فی القرض

(۳) بیچنے والے کی طرف سے حوالہ اور کفالہ درست ہے۔(۱)

(۴) مسلم فیہ کے حصول کے لئے رہن رکھنا جائز ہے۔

(۵) جیسے عام معاملات میں یہ بات جائز ہے کہ فریقین باہمی رضامندی سے معاملہ کو ختم کردیں، اسی طرح سلم میں بھی اس کی گنجائش ہے۔(۲)

سمک (مچھلی)

مچھلی کے حلال ہونے پر گفتگو ''بحر'' کے تحت ہو چکی ہے، یہاں صرف مچھلی کے خون کی بابت وضاحت پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ مچھلی کا خون پاک ہے، اس میں چھوٹی اور بڑی مچھلی کا کوئی فرق نہیں (۳) ــــــ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بڑی مچھلی کا خون کپڑے وغیرہ میں کثیر مقدار میں لگ جائے، تو کپڑا ناپاک ہو جاتا ہے، مگر اس پر فتویٰ نہیں ہے۔(۴)

سؤر (پس خوردہ)

سور (واو پر ہمزہ کے ساتھ) کے معنی ''جھوٹے'' کے ہیں، اصل میں اس لفظ کے معنی باقی ماندہ کے ہوتے ہیں، اصطلاح میں پینے کے بعد جو بچ رہے، وہ سؤر کہلاتا ہے، یوں استعمال میں کھانے کے بچے ہوئے کو بھی سؤر کہہ دیا جاتا ہے۔(۵)

جھوٹے کی چار قسمیں

حنفیہ کے نزدیک اگر ماء قلیل میں سے پانی پی لیا جائے، تو حکم کے اعتبار سے باقی ماندہ پانی کی چار صورتیں ہوتی ہیں :

(۱) وہ پانی جو خود بھی پاک رہتا ہے کہ اسے پیا جاسکتا ہے اور پاک کرنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے کہ وضو یا کپڑے وغیرہ دھونے میں اس کو استعمال کیا جاسکتا ہے، ایسا پانی ''طاہر مطہر'' کہلاتا ہے ــــ انسان کے جھوٹے اور کھائے جانے والے جانوروں کے جھوٹے کا یہی حکم ہے، انسان میں جنبی، کافر، حائضہ بھی داخل ہیں، البتہ اگر کسی انسان نے شراب پی اور فوراً پانی پی لیا تو اب اس کا جھوٹا ناپاک ہوگا، اگر اتنی دیر ٹھہر کر پانی پیا کہ شراب کا اثر لعاب دہن کی وجہ سے جاتا رہا تو پھر اب یہ جھوٹا پاک ہے (۶) البتہ کراہت اب بھی باقی رہے گی (۷) ــــ جو حکم حلال جانوروں کے جھوٹے کا ہے وہی حکم گھوڑے کے جھوٹے کا بھی ہے، باوجودیکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گھوڑا حرام ہے، یہ استثناء اس لئے ہے کہ گھوڑے کی حرمت از راہِ تکریم ہے نہ کہ بر بناءِ نجاست۔(۸)

(۲) دوسری قسم وہ پانی ہے جو نجس و ناپاک ہے، یہ سور، کتا اور درندہ جانوروں کے جھوٹے ہیں، کتے اور سور کا جھوٹا تو نجاست غلیظہ ہے اور اس پر اتفاق ہے اور دوسری چیزوں کا جھوٹا نجاست غلیظہ ہے یا خفیفہ؟ اس میں اختلاف ہے (۹) ــــ لیکن قول ظاہر یہی ہے کہ یہ سب

(۱) حوالہ اور کفالہ کے احکام خود ان الفاظ کے ذیل میں دیکھے جائیں　　(۲) بدائع الصنائع ۲۱۴/۵

(۳) فتاویٰ قاضی خاں ۱۹/۱　　(۴) البحر الرائق ۲۳۵/۱　　(۵) مراقی الفلاح علی ہامش الطحطاوی ص ۱۷

(۶) فتح القدیر ۱۰۸/۴　　(۷) مراقی الفلاح علی ہامش الطحطاوی ص ۱۷

(۸) ردالمحتار ۱۴۸/۱　　(۹) طحطاوی علی مراقی الفلاح ص ۱۸

نجاست غلیظہ ہیں۔(۱)

(۳) تیسرے وہ جھوٹے ہیں کہ دوسرے پانی کی موجودگی میں ان کا استعمال مکروہ تنزیہی ہے، دوسرا پانی موجود نہ ہو تو اس کے استعمال میں کراہت نہیں اور اس کی موجودگی میں وضو وغسل چھوڑ تیمم جائز نہیں —— اس فہرست میں بلی کا جھوٹا، کھلی ہوئی مرغیوں کا جھوٹا، درندہ پرندوں کا جھوٹا، گھر میں رہنے والے حشرات الارض چوہے، سانپ وغیرہ کا جھوٹا شامل ہے (۲) البتہ بلی چوہا کھانے کے بعد فوراً جو پانی پئے، وہ نجاست غلیظہ ہوگا۔(۳)

(۴) چوتھی قسم مشکوک پانی کی ہے، یہ پانی پاک تو ہوتا ہے، لیکن دلائل میں اختلاف کی بناء پر یہ بات مشکوک ہوتی ہے کہ اس میں پاک کرنے کی صلاحیت ہے یا نہیں؟ اسی لئے اس کو ماء مشکوک کہا جاتا ہے، گو اس میں بھی اختلاف ہے کہ اس کا پاک ہونا ہی مشکوک ہے یا پاک کرنے کی صلاحیت مشکوک ہے؟ (۴) مگر ترجیح اسی کو ہے کہ پاک کرنے کی صلاحیت مشکوک ہے (۵) —— لہٰذا اسے پیا جاسکتا ہے، جسم یا کپڑے میں لگ جائے تو قباحت نہیں، لیکن وضو اور غسل کا صحیح ہونا مشتبہ ہوتا ہے، لہٰذا اگر دوسرا پانی موجود ہو تو اس سے وضو اور غسل جائز نہیں، کوئی اور پانی موجود نہ ہو تو وضو بھی کرلیا جائے اور تیمم بھی اور بہتر ہے کہ وضو پہلے کرے (۶) —— بعض حضرات کا خیال ہے کہ اس پانی سے وضو کرنے کی صورت وضو کی نیت بھی کرلینا واجب ہے اور اسی میں احتیاط ہے۔(۷)

مشکوک پانی گدھے اور خچر کا جھوٹا ہے۔(۸)

دوسرے فقہاء کی رائیں

آدمی کے جھوٹے کے پاک ہونے پر تمام ہی فقہاء کا اتفاق ہے۔

خوردنی جانور کے جھوٹے کے پاک ہونے پر بھی اتفاق ہے اور ابن منذرؒ نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔(۹)

مالکیہ کے نزدیک کتے اور خنزیر کا جھوٹا پاک ہے۔(۱۰)

شوافع اور حنابلہ کے نزدیک بلی، چوہے وغیرہ حشرات کا جھوٹا بلا کراہت پاک ہے۔(۱۱)

شوافع کے نزدیک کتے اور خنزیر کے سوا تمام کھائے جانے والے اور نہ کھائے جانے والے جانوروں کا جھوٹا پاک ہے (۱۲)

حنابلہ کے نزدیک گدھے اور خچر کا جھوٹا پاک ہے، لیکن درندہ جانوروں کا ناپاک ہے۔(۱۳)

چند اہم مسائل

☆ غیر محرم عورت کا جھوٹا مرد کے لئے اور غیر محرم مرد کا جھوٹا

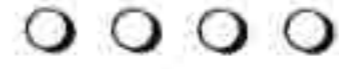
(۱) ردالمحتار ۱۴۹/۱ (۲) طحطاوی علی المراقی ص ۱۷ (۳) درمختار علی هامش الرد ۱۴۹/۱
(۴) هدایه مع الفتح ۱۱۳-۱۱۲/۱ (۵) ردالمحتار ۱۵۱/۱ ، قاضی خان علی هامش الهندیه ۱۸/۱
(۶) طحطاوی علی هامش المراقی ص ۱۹ (۷) مراقی الفلاح علی هامش الطحطاوی ص ۲۰
(۸) درمختار علی هامش الرد ۱۵۰/۱ (۹) دیکھئے : المغنی ۴۵/۱ (۱۰) الشرح الصغیر ۴۳/۱
(۱۱) المغنی ۴۵/۱ (۱۲) شرح مهذب ۱۷۲/۱ (۱۳) المغنی ۴۴/۱

عورت کے لئے ازراہِ لذت اندوزی مکروہ ہے۔(۱)

☆ اُونٹ اور بیل وغیرہ جو نجاست کھانے لگے، اس کا جھوٹا بھی مکروہ ہے۔(۲)

☆ جھوٹے کا جو حکم ہے وہی حکم اس جانور کے پسینہ کا بھی ہے۔(۳)

○ ○ ○ ○

(۱) درمختار علی ھامش الرد ۱/۱۴۸ (۲) حوالۂ سابق ص ۱۴۹ (۳) ھدایہ مع الفتح ۱/۱۰۸

شارب

''شارب کے معنی مونچھ کے ہیں۔

مختلف روایات میں آپ ﷺ نے مونچھیں کاٹنے کی ترغیب دی ہیں، آپ ﷺ نے جن اُمور فطرت کا ذکر فرمایا ہے، ان میں ایک مونچھوں کا تراشنا (قص الشارب) بھی ہے(۱) — چنانچہ اس پر فقہاء کا اتفاق ہے، لیکن مونچھ کی کتنی مقدار تراشی جائے؟ اس میں اختلاف ہے، حنفیہ کے یہاں بقول کاسانیؒ صحیح قول یہ ہے کہ مونچھیں خوب پست کرنی چاہئیں، البتہ مونڈنی نہ چاہئیں، گو امام طحاویؒ نے مونڈنے کی بابت زیادہ بہتر ہونے کی رائے امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ سے نقل کی ہے(۲) امام مالکؒ کے نزدیک مونچھوں کا مونڈانا مُثلہ ہے اور اس کے مرتکب کی سرزنش کی جائے گی(۳) شوافع کے نزدیک قول مختار یہ ہے کہ اس طرح تراشے جائیں کہ ہونٹ کے کنارے صاف ہوجائیں(۴) یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے(۵) ——— اور یہی رائے نصوص اور انسانی عادت سے زیادہ ہم آہنگ ہے۔

مونچھ کے دونوں کنارے بھی پست کرنے چاہئیں (۶) مستحب ہے کہ دائیں جانب سے مونچھ تراشنا شروع کرے، مونچھ خود بھی تراش سکتا ہے اور دوسرے شخص سے بھی یہ کام لے سکتا ہے۔(۷)

شاہین

شاہین ایک پرندہ ہے جو پنجوں سے شکار کرتا ہے۔ جو پرندے پنجوں سے شکار کرتے ہوں، وہ حدیث نبوی ﷺ کے مطابق درندہ ہیں، لہٰذا ان کا کھانا جائز نہیں (۸) ——— البتہ اگر وہ سدھائے ہوئے ہوں تو ان کے شکار کئے ہوئے پرندوں کا کھانا درست ہے۔

شبہ

کوئی چیز ثابت نہ ہو، لیکن ثابت شدہ کی طرح ہو، تو اسے فقہ کی اصطلاح میں ''شبہ'' کہتے ہیں، علامہ کاسانیؒ کے الفاظ میں : **الشبهة اسم لما يشبه الثابت وليس بثابت.**(۹)

شبہات سے حدود ساقط ہوجاتی ہیں

فقہاء کے یہاں خاص طور پر حدود وتعزیرات کے ذیل میں یہ بحث آتی ہے، رسول اللہ ﷺ نے ممکن حد تک حدود کو ٹالنے کا حکم فرمایا ہے، حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے :

ادرؤ الحدود عن المسلمين ما استطعتم . (۱۰)

جہاں تک ہوسکے مسلمانوں کو حدود سے بچاؤ۔

ابن ماجہ نے بھی اسی قسم کی روایت حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے نقل کی ہے(۱۱) — حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ شبہات کی بناء پر حدود کو معطل کردینا مجھے حدود کے جاری کردینے سے

---

(۱) مسلم ۱/۱۲۹-۱۲۸ باب خصال الفطرة (۲) ردالمحتار ۲/۲۰۲ (۳) شرح نووی علی مسلم ۲/۱۲۹
(۴) حوالۂ مذکور (۵) الفقه الاسلامی ۱/۳۰۷ (۶) ردالمحتار ۱/۲۰۲
(۷) شرح نووی علی مسلم ۱/۱۲۹ (۸) بدائع الصنائع ۵/۳۹ ، البحرالرائق ۸/۱۷۲ ، هندیه ۵/۲۸۹
(۹) بدائع الصنائع ۷/۳٦ (۱۰) ترمذی بسند ضعیف ، سبل السلام ۴/۱۲۸۷
(۱۱) یہ روایت بھی سند کے اعتبار سے ضعیف ہے ، دیکھئے : حوالۂ مذکور نیز نصب الرایه ۳/۱۰-۳۰۹

زیادہ محبوب ہے، حضرت معاذ ﷺ، عبداللہ بن مسعود ﷺ اور عقبہ بن عامر ﷺ سے بھی مروی ہے کہ جب حد میں شبہ پیدا ہوجائے، تو اسے معاف کردو(۱) — اسی لئے فقہاء کے درمیان بطور قاعدۂ واصول کے یہ بات متفق علیہ ہے کہ شبہات کی وجہ سے حدود ساقط ہوجاتی ہیں، چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ نے ابن ہمامؒ سے نقل کیا ہے:

اجمع فقهاء الامصار على ان الحدود تدرأ بالشبهات والحديث المروى فى ذلك متفق عليه وتلقته الامة بالقبول . (۲)

تمام ہی علاقوں کے فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ شبہات کی وجہ سے حدود ساقط ہوجائیں گی۔ کیوں کہ اس سلسلہ میں جو حدیث مروی ہے وہ متفق علیہ ہے اور امت نے عام طور پر اسے قبول کیا ہے۔

شبہ کی تین قسمیں

عام طور پر فقہاء حنفیہ نے شبہات کا تجزیہ کیا ہے اور اس کی کچھ قسمیں متعین کی ہیں، جو شبہات فقہاء کے یہاں معتبر ہیں، وہ بنیادی طور پر دو قسم کے ہیں: شبہ فی الفعل، جس کو فقہاء ''شبہۃ الاشتباہ'' بھی کہتے ہیں اور ''شبہ فی المحل'' — شبہ فی المحل کی صورت یہ ہے کہ جس شی محرام کا ارتکاب کیا گیا ہو، اس کی حرمت کی نفی کرنے والی کوئی دلیل بھی موجود ہو، مثلاً کسی شخص نے طلاق بائن کی عدت میں وطی کرلی، اس صورت میں گو مجرم حرمت کا گمان رکھتا ہو، پھر بھی حد واجب نہیں ہوگی۔ (۳)

شبہ فی الفعل یہ ہے کہ حقیقت میں حرمت کے خلاف کوئی دلیل موجود نہ ہو، مگر مجرم نے اپنے قصور فہم کی بناء پر غیر دلیل کو دلیل تصور کرلیا ہو، ایسی صورت میں اگر مجرم نے حلال جان کر زنا کا ارتکاب کیا ہو، تب تو اس پر حد جاری نہیں ہوگی اور اگر حرام جانتے ہوئے جرم کا مرتکب ہوا تو حد جاری ہوگی، شبہ فی الفعل کی مثال: تین طلاق کے بعد عدت میں وطی کرنا ہے کہ عدت کے درمیان اس کا نفقہ وسکنی شوہر سابق کے ذمہ باقی رہتا ہے، اب اگر کسی شخص نے اس کو بقاء زوجیت کی دلیل سمجھ کر اس سے وطی کرلیا تو گو اس کا یہ عمل قطعاً نادرست اور غلط ہے، لیکن اس کی وجہ سے حد ساقط ہوجائے گی۔ (۴)

شبہ کی پہلی صورت میں استقرار حمل ہوجائے تو نسب ثابت ہوگا، شبہ کی دوسری صورت میں استقرار حمل کی صورت نسب ثابت نہیں ہوگا۔(۵)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شبہ کی ایک اور قسم ہے، جس کو ''شبہۃ العقد'' سے موسوم کیا گیا ہے، اس سے ایسی صورتیں مراد ہیں کہ جس میں عقد کی ظاہری صورت اختیار کر کے اس عورت سے وطی کی جائے، مثلاً کسی محرم عورت سے نکاح کر کے اس سے وطی کرے، یا بلا گواہ ایجاب وقبول کرلے اور ایسی عورت سے وطی کرے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسی صورت میں گو مجرم کو حرمت کا علم ہو، پھر بھی اس پر حد جاری نہیں کی جائے گی، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر وہ اس کی حرمت سے واقف ہو، تو حد جاری ہوگی اور یہ نام نہاد شبہ غیر معتبر ہوگا، اسی پر

(۱) مصنف ابن ابی شیبه ۹/۶۷-۵۶۶ فی درء الحدود بالشبهات

(۲) الاشباه والنظائر لابن نجيم ۱۲۷

(۳) البحر الرائق ۵/۱۱ (۴) حوالۂ سابق ۵/۱۲

(۵) بدائع الصنائع ۷/۳۷-۳۶

فتویٰ ہے(۱) —— لیکن درحقیقت یہ شبہ کی مستقل قسم نہیں، بلکہ امام صاحبؒ کے نزدیک ''شبہ فی المحل'' میں اور صاحبین کے نزدیک ''شبہ فی العقل'' میں داخل ہے۔(۲)

قصاص وتعزیر میں شبہ

جیسے حدود شبہات کی وجہ سے ساقط ہوجاتے ہیں، اسی طرح قصاص بھی شبہ کی وجہ سے معاف ہوجاتا ہے، البتہ تعزیر (جس میں حدود وقصاص سے کم تر درجہ کی سزا ہوتی ہے اور قاضی کی صواب دید پر اس کی کیفیت اور مقدار کا انحصار ہوتا ہے) شبہات کے ساتھ بھی ثابت ہوتی ہے۔(۳)

شجہ

دیکھئے : ''دیت''

شجر (درخت)

درخت سے متعلق کچھ ضروری احکام اس طرح ہیں۔

سرراہ ایسی جگہ جہاں درخت کا سایہ ہو، پیشاب کرنا مکروہ ہے کہ اس سے لوگوں کو دقت ہوگی، اسی طرح پھل دار درخت کے نیچے بھی قضاء حاجت مکروہ ہے کہ اس سے گرنے والے پھل ضائع ہوسکتے ہیں۔(۴)

درخت کو محض اس واسطے کرایہ پر حاصل کرنا کہ اس پر کپڑے سکھائے جائیں اور اس سے سایہ حاصل کیا جائے، درست نہیں، اس لئے کہ یہ درخت کا اصل مقصود نہیں۔(۵)

سرکاری افتادہ زمین میں حکومت کی اجازت سے درخت لگایا جاسکتا ہے(تفصیل کے لئے دیکھئے : احیاء موات) —— اگر کوئی شخص درخت لگا چکا ہو، تو دوسرے شخص کے لئے ضروری ہے کہ مناسب فاصلہ چھوڑ کر ہی دوسرا درخت لگایا جائے، اس فاصلہ کو فقہ کی زبان میں ''حریم'' کہا جاتا ہے، عام طور پر فقہاء نے درخت کے ہر چہار جانب پانچ پانچ ہاتھ کے فاصلہ کو اس کا حریم قرار دیا ہے(۶) لیکن زیادہ صحیح یہ ہے کہ درخت کی نوعیت اور اس کے حجم اور پھیلاؤ کے اعتبار سے اس فاصلہ کی تعیین کی جائے گی۔(۷)

حرم کے درختوں کی بابت خصوصی احکام ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کے خودرو پودوں کو اکھیڑنے سے منع فرمایا ہے(۸) چنانچہ حرم مکی کا درخت کاٹنا حرام ہے اور اس پر فقہاء کا اجماع و اتفاق ہے۔(۹)

شخصیت

''شخصیت سے مراد ''وجود انسانی'' ہے جس سے احکام خداوندی اور باہمی طور پر طئے پانے والے معاملات ومعاہدات متعلق ہوتے ہیں۔ قانونی طور پر شخصیت کی دو قسمیں کی گئی ہیں: طبعی شخصیت، اعتباری شخصیت —— طبعی شخصیت انسان کا زندہ وجود ہے، اس کی ابتداء حالت حمل سے ہوتی ہے بہ شرطیکہ وہ پیدا

(۱) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱۲۸ (۲) دیکھئے : ردالمحتار ۳۵/۶، بہ تحقیق شیخ عادل (۳) حوالۂ سابق ۳۰-۱۲۹
(۴) مراقی الفلاح و حاشیہ طحطاوی ۳۰ (۵) بدائع الصنائع ۱۹۲/۴ (۶) الدرالمختار علیٰ ہامش الرد ۲۸۰/۵
(۷) دیکھئے : ردالمحتار ۲۸۰/۵ قبیل فصل الشرب
(۸) بخاری عن ابن عباس تعلیقاً، باب لایعضد شجر الحرم (۹) عمدۃ القاری ۱۸۹/۱۰

ہوتے وقت زندہ رہے، اس سے متعدد شرعی احکام متعلق ہوتے ہیں، وہ اپنے مورث سے میراث پاتا ہے، اس کے حق میں وصیت معتبر ہوتی ہے، اس پر وقف درست ہوتا ہے، موت پر ''شخصیت طبعی'' کی نہایت ہوتی ہے اور احکام کا تعلق اس سے ختم ہو جاتا ہے، البتہ موت کے بعد بھی اس کے بعض حقوق ثابت ہوتے ہیں اور بعض حقوق اس سے متعلق ہوتے ہیں، مثلاً اس نے شکار کے لئے کوئی جال ڈال رکھا تھا اور پرندہ اس کی موت کے بعد آ پھنسا تو وہ متوفی کی ملکیت ہوگا اور اس کے ترکہ میں شمار کیا جائے گا، اگر اس نے راستہ میں زمین کھود رکھی تھی اور گڑھے میں جانور گر کر فوت ہوگیا تو اس کا تاوان متوفی کے متروکہ سے ادا کیا جائے گا، غرض حقوق کے تصفیہ کی حد تک ابھی بھی احکام اس سے متعلق ہوں گے۔(۱)

شخصیت اعتباری

''اعتباری شخصیت'' ایک جدید قانونی اصطلاح ہے، لیکن محقق علماء کا خیال ہے کہ فقہ اسلامی میں بھی اس کا تصور موجود ہے، شخصیت اعتباری سے یہ مراد ہے کہ اس کا کوئی زندہ وجود تو نہ ہو، لیکن وہ حقوق و واجبات میں اس کی طرح ہو، جیسے: ادارے، کمپنیاں وغیرہ، فقہاء کے یہاں اس سلسلہ میں تین نظائر بہت واضح ہیں: **بیت المال، شعبۂ وقف**، حکومت ۔ یہ تینوں ادارے اپنی اجتماعی ہیئت میں اشخاص و افراد کی طرح حقوق حاصل کرتے ہیں، واجبات ادا کرتے ہیں اور معاملات و معاہدات بھی کرتے ہیں، گویا یہ ادارے ''اعتباری اشخاص'' ہیں اور ادارے کے ذمہ داران و کارکنان ان کی نمائندگی کرتے ہیں یہ ادارے مقدمات میں مدعی اور مدعی علیہ بھی بنتے ہیں۔(۲)

شراء

شراء کے اصل معنی خریدنے کے ہیں، تاہم فروخت کرنے پر بھی اس لفظ کا اطلاق کیا جاتا ہے، خرید و فروخت اور بیع و شراء کے احکام باہم مربوط و ہم رشتہ ہیں، لہٰذا ملاحظہ ہو: ''بیع''۔

شرب

شرب کے لغوی معنی پانی کے حصہ کے آتے ہیں(۳) قرآن نے بھی حضرت صالح علیہ السلام کی معجزانہ اونٹنی کا واقعہ ذکر کرتے ہوئے اس لفظ کو اسی معنی میں استعمال کیا ہے (الشعراء: ۱۵۵) — فقہ کی اصطلاح میں انسان اور جانور کے لئے پینے کا اور کھیت کے لئے سیرابی کا پانی لینے کو ''شرب'' کہتے ہیں (۴) صرف انسان اور حیوان کے پینے کا پانی اور اس کا حق فقہاء کی اصطلاح میں ''شَفَہ'' (شین اور فا کے زبر کے ساتھ) کہلاتا ہے۔(۵)

پانی کی چار صورتیں

شرب کا حق ایک اہم حق ہے جو پانی سے متعلق ہے اور پانی کی مختلف صورتوں کے اعتبار سے اس کے احکام بھی جداگانہ ہیں —— حاصل یہ ہے کہ پانی کی بنیادی طور پر چار قسمیں کی گئی ہیں: اول وہ جو ظروف اور برتنوں میں ہوں، دوسرے: کنوؤں، چشموں اور حوضوں کے پانی، تیسرے: چھوٹی نہروں

(۱) المدخل الفقهی العام للزرقاء ۳/۲۲۳-۲۳۰ (۲) دیکھئے: حوالۂ سابق ۳/۲۱-۲۵۸ (۳) ردالمحتار ۵/۲۸۱
(۴) عبارة عن حق الشرب والسقی ، بدائع الصنائع ۶/۱۸۸ (۵) الدر المختار علی هامش ردالمحتار ۵/۲۸۱

کا پانی جو کچھ خاص لوگوں کی ملکیت ہو، چوتھے : بڑے دریاؤں اور ندیوں کا پانی، ان کے احکام خاصے مختلف اور جداگانہ ہیں اور یہاں اسی پر اختصار کے ساتھ روشنی ڈالی جائے گی۔

برتن میں محفوظ پانی

برتن میں محفوظ کیا ہوا پانی، محفوظ کرنے والے کی اپنی ملکیت ہوتی ہے، اس سے کسی اور کا حق متعلق نہیں، اس کی مثال شکار کی سی ہے کہ جیسے : شکار قبضہ کرنے کی وجہ سے آدمی کی ملکیت بن جاتا ہے، اسی طرح یہ پانی اب اس کی ملکیت ہے، وہ اسے قیمۃً فروخت بھی کرسکتا ہے (۱) —— ہاں اگر کوئی شخص اس درجہ پیاسا ہو کہ پانی نہ ملے تو جان چلی جائے اور برتن میں پانی کی اتنی مقدار موجود ہو کہ اس کے پینے کی ضرورت پوری ہو کر بھی بچ رہے، تو ایسا مضطر شخص جبراً بھی اس سے پانی لے سکتا ہے، البتہ جبر و دھمکی میں ہتھیار کا استعمال نہ کرے۔ (۲)

شخصی حوض اور کنویں کا پانی

وہ پانی جو حوض اور کنوؤں میں ہو، اصولاً مباح ہے اور تمام لوگ اس سے استفادہ کر سکتے ہیں، اس لئے آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا : تین چیزوں میں لوگ شریک ہیں، پانی، گھاس اور آگ۔ لہٰذا وہ انسان اور حیوان کے پینے کی ضرورت کا پانی تو نہیں روک سکتا، البتہ کھیت اور درخت سیراب کرنے سے روک سکتا ہے، ہاں! اگر یہ کنواں اس شخص نے سرکاری اور عوامی زمین کی بجائے اپنی مملوکہ زمین میں کھودا ہو، تو اسے یہ حق ہے کہ لوگوں کو اپنی زمین میں آنے سے منع کردے، اگر کوئی دوسری متبادل صورت موجود ہو، تو لوگ وہاں سے پانی لے لیں یا وہ خود ڈول وغیرہ میں پانی لاکر ضرورت مندوں کو دے دے، اگر لوگ پیاسے ہوں، پانی کی اور کوئی صورت نہ ہو، اور مالک نہ داخل ہونے کی اجازت دے اور نہ خود لاکر پانی دے، تو ضرورت مند حضرات خود ہی بہ جبر داخل ہو کر پانی لے سکتے ہیں اور ضرورت پڑنے پر ہتھیار سے بھی مزاحمت فرو کر سکتے ہیں (۳) —— اس میں سے برتن میں محفوظ کئے بغیر پینے کا پانی فروخت کرنا بھی جائز نہیں۔ (۴)

شخصی نہر کا پانی

وہ پانی جو کچھ مخصوص لوگوں کی نہر کا ہو، اصولی طور پر یہ بھی مباح ہے، لوگوں کے لئے اس میں سے انسانی اور حیوانی ضرورت کا پانی لینا تو ظاہر ہے کہ بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا، ہاں اس کی اجازت کے بغیر اس سے درخت اور کھیت وغیرہ کی سیرابی جائز نہیں، البتہ بعض مشائخ نے اس کی اجازت دی ہے کہ گھڑوں سے بھر کر پانی لے جائے اور اگر اس کے گھر میں کچھ سبزی کے پودے یا درخت ہوں تو ان کو سیراب کرلے (۵) —— البتہ برتن میں محفوظ کئے بغیر اس پانی کی بیع جائز نہیں۔ (۶)

ندی اور دریا کا پانی

بڑی ندیوں اور دریاؤں کا پانی عام لوگوں کی ملکیت ہے، کسی خاص فرد کو اس میں خصوصی اور امتیازی حیثیت حاصل نہیں،

---

(۱) کتاب الخراج لابی یوسف ۹۳ (۲) بدائع الصنائع ۱۸۸/۶، الدرالمختار علی ھامش الرد ۲۸۲/۵

(۳) بدائع الصنائع ۱۸۹/۶، الدرالمختار ۲۸۳/۵ (۴) کتاب الخراج لابی یوسف ۹۵

(۵) الدرالمختار علی ھامش الرد ۲۸۲/۵ (۶) بدائع الصنائع ۱۸۹/۶

تمام لوگ اس سے پینے کا پانی بھی لے سکتے ہیں، جانوروں کو بھی پلا سکتے ہیں، کھیتیاں بھی سیراب کر سکتے ہیں، چھوٹی نہریں اور پانی کھینچنے کے دوسرے ذرائع بھی ان سے پانی لینے کے لئے استعمال کئے جا سکتے ہیں، بشرطیکہ اس میں عام لوگوں کو نقصان نہ ہو۔(۱)

حق شرب کی خرید وفروخت

فقہاء کے یہاں ایک اہم بحث یہ آتی ہے کہ خود حق شرب یعنی پانی لینے کا "حق" قابل فروخت ہے یا نہیں؟ عام طور پر فقہاء اسے خرید وفروخت کے لائق نہیں سمجھتے، کیوں کہ حق ایک معنوی چیز ہے اور وہ بذات خود مال نہیں، اس کی حیثیت زمین کے تابع کی ہے اور زمین ہی کے ساتھ ساتھ اس کی ملکیت منتقل ہوا کرے گی —— لیکن بعد کے بعض فقہاء اور خصوصیت سے علماء بلخ نے اپنے علاقہ کے تعامل کو دیکھتے ہوئے اس کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیا ہے اور ایک مشہور فقیہ ناصحی سے نقل کیا گیا ہے کہ اگر قاضی اس کی بیع کو صحیح قرار دے دے، تو اس کا فیصلہ قابل نفاذ ہوگا(۲) حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ اجتہادی ہے اور ہر زمانہ اور علاقہ کے عرف وتعامل پر موقوف ہے، واللہ اعلم

شرط

یہ اُصول فقہ کی اصطلاح ہے، شرط سے وہ امور مراد ہیں جو کسی شئی کی حقیقت سے خارج ہوں، لیکن ان ہی پر اس کا وجود موقوف ہو(۳) جیسے: نماز کے لئے طہارت، نکاح کے لئے گواہان، —— اگر شئی اس پر موقوف ہو اور وہ شئی کی حقیقت میں داخل ہو تو رکن کہلاتا ہے، جیسے: نماز میں رکوع وسجود، نکاح میں ایجاب وقبول۔

شرعی اور جعلی شرطیں

بہ اعتبار اپنے ماخذ کے شرط کی دو قسمیں کی گئی ہیں: شرط شرعی، شرط جعلی۔

شرط شرعی سے مراد وہ شرطیں ہیں جو شارع کی طرف سے ثابت ہوں، جیسے: عبادات کے لئے مطلوبہ شرطیں۔

شرط جعلی سے مراد وہ معتبر شرطیں ہیں جو انسان کی طرف سے عائد کی گئی ہوں، جیسے: وقف، ہبہ وغیرہ کی شرطیں یا باہمی معاملات میں طے پانے والی شرائط۔

دو اور قسمیں

شرط کی ایک دوسری تقسیم بہ اعتبار تعلق کے ہے، اس اعتبار سے بھی شرط کی دو قسم ہے: ایک وہ جو حکم میں شرط ہو اور اس کے فقدان کی وجہ سے حکم مفقود ہو جائے، جیسے: سال کا گذرنا، کہ یہ ادائیگی زکوۃ کے واجب ہونے کی شرط ہے، دوسرے: وہ جو سبب میں شرط کا درجہ رکھتا ہو، جیسے: احصان (شادی شدہ ہونا) زنا کے باعث رجم (سنگ ساری) کی سزا جاری ہونے کے لئے شرط ہے۔

امام سرخسیؒ نے شرط کی چھ قسمیں کی ہیں: شرط محض، شرط بحکم علت، شرط جس میں علت کی مشابہت ہو، شرط بہ معنی سبب، شرط بہ اعتبار نام نہ کہ باعتبار حکم، اور شرط بہ معنی علامت محض ——

(۱) ردالمحتار ۲۸۲/۵ بدائع الصنائع ۱۹۲/۲
(۲) درمختار و ردالمحتار ۲۸۸/۵
(۳) کتاب التعریفات للجرجانی ۱۴۳

یہاں ان کے بارے میں تفصیل موجب طوالت ہوگی۔(۱)

(مختلف عبادات ، معاملات اور دوسرے احکام میں مطلوبہ شرائط ان ہی الفاظ کے ذیل میں ملاحظہ کی جائیں)

شرکت

شرکت شین کے زیر اور راء کے سکون کے ساتھ اور شین کے زبر اور راء کے زیر کے ساتھ دونوں طرح منقول ہے، پہلی صورت زیادہ معروف ہے (۲) اس کے لغوی معنی اختلاط و اشتراک اور ملے ہوئے ہونے کے ہیں (۳) —— فقہاء کی اصطلاح میں شرکت ایسے معاملہ کا نام ہے جس میں دو افراد سرمایہ اور نفع میں شریک رہنا طے کریں "**عقد بین متشارکین فی الاصل والربح**" (۴) فقہاء حنابلہ میں علامہ ابن قدامہؒ نے شرکت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے کہ استحقاق یا تصرف میں ایک سے زیادہ افراد کا اجتماع شرکت ہے، **ھی الاجتماع فی استحقاق وتصرف .** (۵)

شرکت کا ثبوت

شرکت کے معاملہ کا جائز ہونا کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ اور اجماع اُمت شریعت کے تینوں اہم اساسی مصادر سے ثابت ہے ارشاد باری ہے :

وان کثیرا من الخلطاء لیبغی بعضهم علی بعض الاالذین آمنوا وعملوا الصالحات وقلیل ماهم . (ص : ۲۴)

اکثر شریک ایک دوسرے پر زیادتی ہی کیا کرتے ہیں ۔ مگر ہاں جو لوگ ایمان لائے اور نیک عمل کرتے رہے اور ایسے لوگ بہت ہی کم ہیں ۔

چند احادیث بھی اس سلسلہ میں منقول ہیں ، حضرت سائب ؓ سے مروی ہے کہ وہ زمانۂ جاہلیت میں آپ ﷺ کے کاروباری شریک تھے، فتح مکہ کے موقع سے آپ ﷺ نے ان کی تحسین وستائش فرمائی اور ان کو ان الفاظ میں خوش آمدید کہا:

مرحبا باخی وشریکی کان لایداری ویماری . (۶)

خوش آمدید ہو میرے بھائی اور میرے ساجھے دار کو جو لڑتے جھگڑتے نہیں تھے۔

حضرت ابو ہریرہ ؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ دو آدمی شریک ہوں ، تو جب تک ان میں سے ایک دوسرے کے ساتھ خیانت نہ کرے ، میں ان میں کا تیسرا ہوتا ہوں، جب وہ دونوں خیانت کرتے ہیں، تو میں ان کے درمیان سے نکل جاتا ہوں (۷) —— یعنی شرکت کے کاروبار میں اگر امانت و دیانت سے کام لیا جائے ، تو اس میں اللہ تعالیٰ کی مدد خاص شامل حال ہوتی ہے اور اگر لوگ خیانت کا ارتکاب کرنے لگیں اور اپنے شریک کو دھوکہ دیں تو پھر اللہ کی مدد اُٹھ جاتی ہے

ابن قدامہؒ نے لکھا ہے کہ اصولی طور پر شرکت کے جائز

(۱) ملاحظہ ہو : أصول السرخسی ۲/۳۰-۳۲۰ (۲) شرح مہذب ۱۴/۶۲
(۳) درمختار علی هامش الرد ۳/۳۳۴
(۴) درمختار ۳/۳۳۳ (۵) المغنی ۵/۳
(۶) نصب الرایہ ۳/۴۷۴
(۷) ابوداؤد ۲/۴۸۰

ہونے پر اُمت کا اجماع و اتفاق ہے، گو اس کی بعض انواع کی بابت اختلاف رائے بھی پایا جاتا ہے (۱) امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ کسی صاحبِ علم نے اس کے جائز ہونے میں اختلاف نہیں کیا ہے۔ (۲)

شرکت املاک اور اس کا حکم

بنیادی طور پر شرکت کی دو قسمیں ہیں : شرکتِ املاک، شرکتِ عقود۔ شرکت کا باضابطہ معاملہ طئے نہ پائے اور ایک سے زیادہ اشخاص کسی چیز کی ملکیت میں شریک ہو جائیں، یہ "شرکت املاک" ہے، شرکتِ املاک کی دو صورتیں ہیں : ایک یہ کہ اس شرکت میں کسی قدر خود ان شرکاء کے فعل کو بھی دخل ہو، مثلاً کسی شخص نے مشترکہ طور پر دو آدمیوں کو کوئی چیز ہبہ کی یا وصیت کی اور ان شرکاء نے اس ہبہ و وصیت کو قبول کر لیا، دوسری صورت یہ ہے کہ املاک کی شرکت میں خود شرکاء کے فعل کا کوئی دخل نہ ہو، جیسے : کوئی چیز دو آدمیوں کو حصۂ میراث میں مل گئی (۳) —— شرکتِ املاک اور اس کی ان دونوں صورتوں کا عملاً احکام پر کوئی خاص اثر نہیں پڑتا اور ایک کو دوسرے کی املاک میں تصرف کا حق حاصل نہیں ہوتا۔ (۴)

شرکت عقود اور اس کی قسمیں

شرکت کی دوسری اور اہم قسم شرکتِ عقود ہے، جس میں ایک معاہدہ اور معاملہ کے تحت ایک سے زیادہ افراد شریک ہوتے ہیں —— شرکتِ عقود کی پھر تین قسمیں کی گئی ہیں : شرکتِ اموال، شرکتِ اعمال اور شرکتِ وجوہ۔

شرکتِ اموال یہ ہے کہ دو آدمیوں کا مشترک سرمایہ ہو اور وہ طئے کریں کہ ہم اس سے خرید و فروخت کریں گے، کاروبار کریں گے اور اللہ تعالیٰ جو نفع عنایت فرمائے گا، اس کو باہم اس تناسب سے تقسیم کر لیں گے۔

شرکتِ اعمال یہ ہے کہ دو آدمی مل کر کسی کام کی انجام دہی کا معاملہ طئے کریں، مثلاً یہ کہ ہم دونوں کپڑے سیں گے یا دھوئیں گے وغیرہ اور جو کچھ اللہ تعالیٰ رزق دے گا وہ ہم دونوں کے درمیان اس مقررہ تناسب سے تقسیم ہو جائے گا۔

شرکتِ وجوہ یہ ہے کہ مال یا عمل میں اشتراک نہ ہو بلکہ دو افراد ایک دوسرے کی شخصی وجاہت اور معاملاتی ساکھ سے استفادہ کریں اور طئے پائے کہ ہم اُدھار خرید کر نقد فروخت کریں اور جو نفع ہو اس میں دونوں شریک ہوں۔ (۵)

شرکتِ مفاوضہ

پھر شرکت کی ان تمام اقسام کی دو صورتیں ہیں : شرکتِ عنان، شرکتِ مفاوضہ —— شرکتِ مفاوضہ یہ ہے کہ دو آدمی اس طرح شریک ہوں کہ دونوں کا سرمایہ بھی مساوی ہو، دونوں کو مساوی درجہ تصرف کا حق حاصل ہو اور تجارتی واجبات جو ان میں سے ایک سے متعلق ہوں، دوسرا بھی ان کا ذمہ دار ہو، گویا شرکت کی اس صورت میں ایک شریک کو جو حقوق حاصل ہیں، دوسرا اس میں وکیل ہوتا ہے اور ایک پر جو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں، دوسرا ان میں کفیل ہوتا ہے۔ (۶)

شرکت کی اس صورت کو "مفاوضہ" اسی لئے کہتے ہیں کہ

---

(۱) المغنی ۳/۵ (۲) شرح مہذب ۱۴/۶۳ (۳) بدائع الصنائع ۶/۵۶
(۴) بدائع الصنائع ۶/۶۵ (۵) بدائع الصنائع ۶/۵۷-۵۶ (۶) الدر المختار علی ھامش الرد ۳/۳۳۷

مفاوضہ کے معنی ہی لغت میں مساوات و برابری کے ہیں اور شرکت کی اس صورت میں بھی دونوں فریق سرمایہ، نفع، حق تصرف اور ذمہ داری کے اعتبار سے مساویانہ حیثیت اور ذمہ داری کے مالک ہیں، بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ تفویض سے ماخوذ ہے، چوں کہ اس میں ہر شخص اپنا حق تصرف دوسرے کو سپرد کردیتا ہے، اس لئے اس کو ''مفاوضہ'' کہتے ہیں۔(۱)

شرکتِ عنان

عنان عین کے کسرہ اور عین کے زبر دونوں طرح منقول ہے ''عن'' کے معنی اعراض اور صرفِ نظر کے ہیں، شرکتِ مفاوضہ تمام قابل شرکت مال کے احاطہ کے ساتھ ہی ہوسکتی ہے اور شرکتِ عنان میں مال کے ایک متعین مقدار پر شرکت ہوتی ہے، باقی سرمایہ دوسرے فریق کی دست اندازی اور اختیار سے باہر ہوتا ہے، گویا انسان سرمایہ کے بقیہ حصہ سے صرفِ نظر اور اعراض کرتا ہے، اسی مناسبت سے اس کو شرکتِ عنان کہا گیا، بعض اہل علم نے اس نام کے اور بھی وجوہ بتلائے ہیں، بہر حال یہ نام اسلام سے ماقبل زمانۂ جاہلیت ہی سے مروج و معروف ہے۔(۲)

شرکتِ عنان کی اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ دو اشخاص کا مشترک سرمایہ ہو جو کم و بیش بھی ہوسکتا ہے، اس سے تجارت کی جائے اور ان دونوں کے درمیان مقررہ تناسب کے مطابق نفع کی تقسیم عمل میں آئے، ڈاکٹر زحیلی کے الفاظ میں :

ھی ان یشترک اثنان فی مال لھما علی ان یتجرا فیه والربح بینھما . (۳)

شرکتِ عنان یہ ہے کہ دو شخص اپنے مال کے ساتھ اس بنیاد پر شریک ہوں کہ دونوں تجارت کریں اور نفع دونوں میں تقسیم ہوگا۔

شرکت کی اس صورت میں نہ سرمایہ کا مساوی ہونا ضروری ہے نہ یہ ضروری ہے کہ تصرف میں دونوں مساوی ہوں اور نہ ایک پر دوسرے کے تمام تجارتی معاملات کی ذمہ داری ہے، شرکت کی یہ وہ صورت ہے جس کے جائز ہونے پر اُمت کا اتفاق ہے۔

شرکت کی قسموں کی بابت فقہاء کی رائیں

شرکت کی جن اقسام اور ان کی حقیقتوں کا اوپر ذکر آیا ہے، ان کے معتبر ہونے اور نہ ہونے میں فقہاء کے درمیان خاصا اختلاف رائے پایا جاتا ہے، جس کا خلاصہ اس طرح ہے :

(۱) اموال میں شرکتِ عنان بالاتفاق جائز ہے اور گویا اس پر اُمت کا اجماع ہے۔

(۲) شرکتِ مفاوضہ صرف حنفیہ کے یہاں جائز ہے، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے یہاں جائز نہیں۔(۴)

(۳) شرکتِ ابدان مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ دونوں کا کام ایک ہی ہو اور کام کا مقام بھی ایک ہی ہو، حنفیہ کے یہاں کام اور مقام کے

---

(۱) بدائع الصنائع ۵۸/۶ (۲) دیکھئے : بدائع الصنائع ۵۷/۶ (۳) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۷۹۶/۴

(۴) مالکیہ کے یہاں گو شرکت مفاوضہ کا جواز مذکور ہے، لیکن اس میں سرمایہ کا برابر ہونا ضروری نہیں : (بدایة المجتھد ۲۵۴/۲) اس لئے حنفیہ کو اس مسئلہ میں ائمہ ثلاثہ کے مقابلہ منفرد ہی خیال کرنا چاہئے۔

اختلاف کے باوجود شرکت ابدان جائز ہے۔

(۴) شرکت وجوہ حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں جائز ہے، مالکیہ اور شوافع کے یہاں جائز نہیں۔(۱)

شرکت کی عمومی شرطیں

اب پہلے شرکت کی مختلف اقسام کی شرائط پر ایک نگاہ ڈالنی چاہئے کہ ان سے شرکت کے احکام کو سمجھنے میں سہولت ہوگی، شرکت سے متعلق کچھ شرطیں عمومی نوعیت کی ہیں، جو شرکت کی تمام ہی اقسام میں مطلوب ہیں، کچھ شرطیں وہ ہیں جو کسی خاص قسم سے متعلق ہیں۔

شرکت کی تمام اقسام سے متعلق عمومی شرطیں حسب ذیل ہیں :

(۱) جس چیز پر شرکت کی گئی ہے وہ ایسی ہو کہ اس تصرف کا وکیل بنایا جاسکتا ہو، جیسے : خرید وفروخت وغیرہ، چنانچہ شکار اور جنگل میں موجود غیر مملوکہ پودے وغیرہ کو کاٹنے اور اکھاڑنے پر شرکت کا معاملہ نہیں ہوسکتا کہ ان عمومی مباحات میں تو وکیل بنانا ہی درست نہیں۔(۲)

(۲) خود شرکاء میں وکیل بننے کی اہلیت ہو، کیوں کہ شرکت میں بنیادی طور پر ایک شریک دوسرے شریک کو خرید وفروخت اور کام لینے کا وکیل مقرر کرتا ہے۔(۳)

(۳) نفع معلوم ومتعین ہو، مثلاً تہائی، چوتھائی وغیرہ۔(۴)

(۴) نفع کی تعیین تناسب کے اعتبار سے ہو۔

نفع کی قطعی مقدار متعین نہ کرلی جائے، مثلاً یوں کہا جائے کہ حاصل شدہ نفع کا دس فیصد یا چوتھائی فلاں شریک کو ملے گا، اگر تناسب کی بجائے نفع کی قطعی مقدار متعین کرلی تو شرکت کا معاملہ ہی ختم ہوجائے گا۔(۵)

شرکت اموال سے متعلق خصوصی شرطیں

شرکت اموال سے متعلق خصوصی شرطیں دو ہیں :

(۱) سرمایہ کے طور پر ایسی چیز رکھی جائے جو ''ثمن'' یعنی زر کے قبیل سے ہو، چاہے سونا، چاندی ہو جس کو شریعت زر حقیقی تصور کرتی ہے یا روپے، پیسے ہوں، جو مصنوعی زر کا درجہ رکھتا ہے، دوسرے اموال منقولہ ہوں یا غیر منقولہ، وہ سرمایہ (راس المال) نہیں بنائے جاسکتے (۶) —— شوافع اور مالکیہ کے نزدیک دوسری ایسی چیزیں جن کی مقدار ناپ تول کر معلوم کی جاتی ہو یا گن کر ہی معلوم کی جاتی ہو، لیکن ان میں کوئی قابل لحاظ تفاوت نہیں پایا جاتا ہو، میں بھی شرکت جائز ہے، البتہ یہ ضروری ہے کہ تمام شرکاء کے مال اس طرح ملا دیئے جائیں کہ باہم وہ پوری طرح خلط ہوجائیں۔(۷)

(۲) شرکت کے معاملہ کا سرمایہ متعین وموجود ہو، دین اور غیر موجود مال میں شرکت درست نہیں، اگر معاملہ کے

---

(۱) رحمۃ الامۃ، کتاب الشرکۃ ۵-۳۰۴، بدایۃ المجتہد ۲/۵۵-۲۵۴

(۲) الدر المختار ۳/۳۳۷ (۳) دیکھئے : الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۸۰۵

(۴) بدائع الصنائع ۶/۵۹، الدر المختار علی ہامش الرد ۳/۳۳۷

(۵) بدائع الصنائع ۶/۵۹، الدر المختار علی ہامش الرد ۳/۳۳۷ (۶) بدائع الصنائع ۶/۵۹

(۷) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴/۸۰۹

وقت موجود نہ ہو، لیکن معاملہ طئے ہوجانے کے بعد تجارت شروع کرنے سے پہلے سرمایہ حاضر کردیا جائے تو یہ بھی شرکت کے جواز کے لئے کافی ہے۔(۱)

جمہور فقہاء کے نزدیک شرکت کے مال کو باہم خلط کرنا اور ملادینا ضروری نہیں، شوافع کے نزدیک ضروری ہے اور یہی رائے حنفیہ میں امام زفرؒ کی ہے۔(۲)

شرکتِ مفاوضہ سے متعلق خصوصی شرطیں

شرکتِ مفاوضہ سے متعلق خصوصی شرطیں یہ ہیں :

(۱) دونوں شریک میں سے ہر ایک کفیل بننے کی اہلیت رکھتا ہو، یعنی عاقل و بالغ اور آزاد ہو۔

(۲) دونوں کا سرمایہ مقدار کے اعتبار سے برابر ہو اور قیمت بھی ان دونوں کی یکساں ہو۔

(۳) اس سرمایہ کے علاوہ دونوں میں سے کسی کے پاس مزید کوئی ایسا مال موجود نہ ہو جس پر شرکت کا معاملہ کیا جاسکتا ہو، چنانچہ اگر ان میں سے ایک کو کسی شخص نے کچھ روپے پیسے ہبہ کردیئے یا میراث میں مال مل گیا، تو شرکت مفاوضہ ختم ہوجائے گی اور وہ شرکت عنان میں تبدیل ہوجائے گی۔

(۴) دونوں کے لئے نفع کا تناسب مساوی ہو، کمی بیشی نہ ہو۔

(۵) شرکت میں عموم ہو، یعنی ایک شریک جس چیز کی بھی تجارت کرے اس سے دوسرے کا حق متعلق ہو، دونوں شریک میں سے ایک شخص کی کوئی مخصوص اور علاحدہ تجارت نہیں ہوسکتی، اسی لئے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسلمان اور کافر کے درمیان شرکتِ مفاوضہ کی گنجائش نہیں، کیوں کہ کافر کے لئے بعض ایسی اشیاء کی بھی تجارت جائز ہے جو مسلمان کے لئے جائز نہیں، امام ابویوسفؒ کے نزدیک مسلمان اور غیر مسلم کے درمیان شرکتِ مفاوضہ جائز ہے۔

(۶) شرکتِ مفاوضہ منعقد ہونے کے لئے ضروری ہے کہ یا تو خود مفاوضہ کا لفظ استعمال کیا جائے یا ایسی تعبیر اختیار کی جائے جو مفاوضہ کے مفہوم کو واضح کرتی ہو۔(۳)

شرکتِ مفاوضہ کے احکام

شرکتِ مفاوضہ کی بناء پر ایک فریق جو کچھ تجارتی سامان خریدے، اس کا تعلق دوسرے شریک سے بھی ہوگا اور خرید و فروخت سے متعلق تمام احکام جیسے : خیار عیب، خیار رویت، خیار شرط وغیرہ میں ایک کا عمل دوسرے کی جانب سے بھی تصور کیا جائے گا، البتہ اپنے اہل خانہ کے کھانے کپڑے وغیرہ ضروریات اگر ایک شریک نے خریدی تو از راہ استحسان وہ مشترک نہیں ہوگا، ایک شریک کے ذمہ تجارت، قرض، غصب، سامان کا اتلاف اور کفالت وغیرہ کی بناء پر کوئی چیز واجب ہو تو اس کا مطالبہ دوسرے سے بھی متعلق ہوگا، اگر دونوں میں سے کوئی مزدوری کرے اور اس کو اپنے عمل پر اجرت حاصل ہو، تو وہ اجرت بھی دونوں کے درمیان مشترک سمجھی جائے گی۔ شرکاء میں سے ہر ایک کو سامان کے رہن رکھنے یا خود اپنے پاس دوسرے کا

(۱) بدائع الصنائع ۶/۶۲ (۲) حوالۂ سابق

(۳) بدائع الصنائع ۶/۶۲-۶۱، فتاویٰ قاضی خاں علی ھامش الھندیہ ۳/۶۱۹-۶۱۸

سامان بہ طور رہن لینے کی گنجائش ہوگی (۱) ـــــ جیسا کہ مذکور ہوا اگر ایک شریک کو کسی نے ایسی چیز ہبہ یا صدقہ کی، یا اسے میراث میں ہاتھ آئی جو زر کے قبیل سے ہے، تو شرکت مفاوضہ ختم ہو جائے گی اور اصول یہ ہے کہ جہاں بھی کسی شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے شرکتِ مفاوضہ درست نہ ہو، لیکن شرکتِ عنان کے صحیح ہونے میں کوئی شرط مانع نہ ہو، تو وہ شرکتِ عنان میں تبدیل ہو جائے گی۔ (۲)

شرکتِ اعمال کے احکام

شرکتِ اعمال کی تعریف گذر چکی ہے کہ دو شخص باہم معاہدہ کریں کہ دونوں مل کر کام لیا کریں گے اور جو اجرت حاصل ہوگی، اس میں دونوں حصہ دار ہوں گے، اعمال میں شرکت بہ طور عنان بھی ہو سکتی ہے اور بہ طور مفاوضہ بھی۔ اگر بہ طور مفاوضہ ہو تو ضروری ہوگا کہ دونوں کفالت کے اہل ہوں، اجر میں برابری کی شرط ہو اور تعبیر ایسی استعمال کی گئی ہو جس سے اس معاملہ کا شرکتِ مفاوضہ ہونا ظاہر ہو، شرکتِ عنان ہو تو اس طرح کی شرطیں نہیں ہوں گی۔ (۳)

شرکتِ اعمال سے متعلق شرطیں

شرکت میں مدت کا بیان کرنا ضروری نہیں، دونوں میں سے ہر شریک دوسرے کی طرف سے کام قبول کرنے میں وکیل متصور ہوگا، شرکتِ عنان ہو تو اجرت ایک کے لئے زیادہ اور دوسرے کے لئے کم ہو سکتی ہے، بہ شرطیکہ معاہدہ ایسا ہی طئے پایا ہو، البتہ جو تناسب اجرت کا ہو، وہی تناسب نقصانات کی ذمہ داری قبول کرنے میں قائم رہے گا، کام کے درمیان اگر کوئی سامان غائب ہو گیا تو اس کا ضمان دونوں مل کر ادا کریں گے، امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ اگر ایک شخص بیمار پڑ گیا یا سفر پر گیا اور دوسرے نے کام کیا، تب بھی اجرت دونوں میں تقسیم ہوگی، دونوں شریکوں میں سے ہر ایک اجرت کے وصول کرنے کا حق دار ہوگا اور کام کرانے والا جسے بھی اجرت دے دے، اپنی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔

شرکتِ اعمال میں ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں ہم پیشہ ہوں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کے کام الگ الگ ہوں، مثلاً ایک دھوبی ہو اور دوسرا درزی ہو، یا ایک کپڑے کاٹتا ہو اور دوسرا سلتا ہو شرکت کی یہ صورت بھی ہو سکتی ہے کہ ایک کے پاس سامان اور اوزار ہو اور دوسرے کے پاس مکان اور جگہ ہو، اور دونوں نے طئے کیا کہ ایک کے آلات سے دوسرے کے مکان میں کام کیا جائے اور اجرت دونوں میں تقسیم ہو جائے۔ (۴)

شرکتِ وجوہ - شرائط و احکام

شرکتِ وجوہ کی صورت یہ ہے کہ دو افراد جن کے پاس سرمایہ نہ ہو، طئے کریں کہ وہ اُدھار مال خریدیں گے اور اسی کو فروخت کریں گے، خریدا ہوا مال بھی دونوں میں مشترک ہوگا اور اس سے حاصل ہونے والے نفع میں بھی دونوں شریک ہوں گے ـــــ اس کی بھی دونوں صورتیں ہیں : مفاوضہ اور عنان، اور جو شرطیں مفاوضہ کی مذکور ہو چکی ہیں، وہی شرطیں شرکتِ وجوہ کی صورت میں بھی مطلوب ہوں گی۔

---

(۱) فتاوی قاضی خاں ۳/۶۱۸ تا ۶۲۰، ردالمحتار ۳/۳۹-۳۳۷　(۲) ردالمحتار ۳/۳۳۸

(۳) بدائع الصنائع ۶/۶۳　(۴) فتاوی قاضی خاں ۳/۶۲-۶۲۳ فصل فی شرکة الاعمال

شرکت وجوہ میں یہ عموم بھی ہوسکتا ہے کہ جو کچھ خریدیں دونوں میں مشترک ہو اور ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ کسی خاص چیز کی تعیین کرلی جائے کہ وہی تجارت کے لئے خرید کیا جائے، جیسے گیہوں، چاول وغیرہ —— اگر شرکت وجوہ بہ طور عنان کے ہو تو سامان محصولہ کی ملکیت میں تفاوت بھی ہوسکتا ہے، مثلاً جو بھی سامان اُدھار خریدا جائے، ایک شخص اس کے دو تہائی کا مالک سمجھا جائے اور ایک شخص اس کے ایک تہائی کا، البتہ یہ ضروری ہے کہ نفع ملکیت کے تناسب سے ہو، جو جتنے سامان کا مالک ہو، اسی تناسب سے وہ اس کے نفع کا حق دار ہوگا۔(۱)

شرکتِ عنان کے احکام

شرکت کی تمام صورتوں میں سب سے زیادہ قابل عمل اور مروج و معمول طریقہ ''شرکت عنان'' کا ہے اور اسی میں مختلف پہلوؤں سے آسانیاں ہیں، جن کی وجہ سے یہ زیادہ قابل عمل ہے، اس میں نہ یہ ضروری ہے کہ دونوں شریک کا سرمایہ برابر ہو، نہ یہ ضروری ہے کہ نفع برابر ہو، البتہ اگر دونوں کا سرمایہ برابر ہو اور ایک کے لئے زیادہ نفع مشروط ہو، تو ضروری ہے کہ اس زیادہ نفع پانے والے کا عمل بھی کاروبار میں شریک ہو۔(۲)

شرکت عنان میں کفالت کی اہلیت ضروری نہیں، بلکہ وکالت کی اہلیت کافی ہے، اسی لئے نابالغ اور ایسے کم عقل جو خرید وفروخت کا مفہوم سمجھتے ہوں، اس میں شریک بن سکتے ہیں شرکت عنان کسی مخصوص چیز کی تجارت میں بھی ہوسکتی ہے اور بلاتخصیص ہر طرح کی تجارت میں بھی، مخصوص مدت کی تعیین کے ساتھ بھی اور بلاتعیین مدت بھی، اگر وقت کی تعیین کردی، مثلاً یوں کہا کہ آج میں جو کچھ خریدوں، وہ دونوں کی جانب سے ہوگی، تو ایسا ہی ہوگا، اگر کل ہوکر خرید کیا، تو وہ تنہا خریدار کا ہوگا(۳) — شرکت عنان مسلم اور غیر مسلم کے درمیان بھی ہوسکتی ہے، شرکاء کے مال کو خلط کرنا ضروری نہیں (۴) شرکت عنان میں مال کے ساتھ ساتھ عمل کی بھی شرکت ہوسکتی ہے، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ دونوں شرکاء کی جانب سے عمل بھی پایا جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک ہی شریک کی طرف سے ''عمل ہو''۔(۵)

شرکاء کے تصرفات

شرکت کی اس صورت میں سب سے اہم اور قابل توجہ امر یہ ہے کہ شرکاء کو سرمایہ میں کن تصرفات کا حق حاصل ہوگا؟ فقہاء نے اس کی جزئیات پر تفصیل سے گفتگو کی ہے، اس کا خلاصہ اس طرح ہے:

☆ شرکاء تجارتی کاموں کی انجام دہی کے لئے حسب ضرورت ملازمین کا تقرر کرسکتے ہیں۔

☆ کاروباری سرمایہ ''بضاعت'' پر لگاسکتے ہیں، یعنی کسی شخص کو سرمایہ دے کر اس طرح معاملہ طئے کیا جائے کہ وہ خود کچھ نفع نہ لے بلکہ پورا نفع صاحب سرمایہ کو واپس کردے

☆ سرمایہ دوسرے شخص کے پاس بہ طور امانت رکھ سکتے ہیں۔

☆ عاریۃً بھی دوسرے کو شرکت کا سامان دے سکتے ہیں۔

---

(۱) فتاوی قاضی خان ۶۲۳/۳ فصل فی شرکة الوجوه، بدائع الصنائع ۶۵/۶　(۲) ردالمحتار ۳۴۱/۳
(۳) الدر المختار ۳۴۱/۳، فتاویٰ قاضی خان ۶۱۳/۳　(۴) درمختار ۳۴۳/۳
(۵) الفقه الاسلامی وادلته ۸۱۵/۴

☆ سرمایہ کسی اور کو مضاربت پر بھی لگایا جاسکتا ہے۔
☆ شرکاء کسی اور شخص کو خرید وفروخت کا کام بھی سونپ سکتے ہیں جو بہ حیثیت وکیل ان کی ذمہ داریوں کو انجام دے۔
☆ شرکاء قیمتی اور معمولی نقد و اُدھار ہر طرح خرید وفروخت کرسکتے ہیں۔
☆ گو اس میں اختلاف ہے کہ شرکاء سرمایہ لے کر سفر پر جاسکتے ہیں یا نہیں؟ اور جاسکتے ہیں تو کس قسم کا سرمایہ لے کر؟ لیکن قول صحیح یہی ہے کہ سفر کرسکتے ہیں کیوں کہ تجارت میں بہ کثرت اس کی ضرورت پیش آتی ہے، سفر کے ضروری اخراجات کی تکمیل بھی مشترکہ سرمایہ سے کی جائے گی۔
☆ تجارتی مقاصد کے تحت قرض بھی لیا جاسکتا ہے۔

البتہ دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر :
—— قرض دے نہیں سکتا، نہ رہن رکھ سکتا ہے۔
—— نہ ہبہ کرسکتا ہے۔
—— نہ کسی اور کو "شرکت" پر سرمایہ دے سکتا ہے۔

غرض ایسی تمام صورتیں جن میں مال تلف ہوجاتا ہو یا جن میں کسی معاوضہ کے بغیر دوسرے کو مالک بنانے کی نوبت آتی ہو، جائز نہیں۔ حصکفیؒ کے الفاظ میں :

وکذا کل ماکان اتلافا للمال او کان تملیکا للمال بغیر عوض . (۱)

اسی طرح ایسی تمام صورتیں ناجائز ہیں جن میں مال کا ضیاع ہوتا ہو یا بلاعوض دوسرے کو مال کا مالک بنایا جاتا ہو۔

علامہ شامیؒ نے لکھا ہے کہ شرکاء نے ایک دوسرے کو آزادی دے دی کہ اپنی رائے کے مطابق عمل کرو (اعمل برایک) تو دونوں ہی کے لئے وہ تمام تصرفات روا ہوں گے جن کی تجارت میں نوبت آتی ہے جیسے رہن وشرکت وغیرہ ۔ البتہ جن صورتوں میں مال کے تلف ہونے کی صورت پیدا ہوتی ہو یا بلاعوض دوسرے کو مالک بنانے کی صورت ہو جیسے : ہبہ و قرض وغیرہ ، تو اس کی اجازت دوسرے شریک کی صراحۃً اجازت کے بغیر نہ ہوگی (۲) —— حقیقت یہ ہے کہ فقہاء کی تصریحات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس باب میں اصل تجارتی اور کاروباری عرف ہے، عرف میں تجارتی مفادات کے لئے جن امور کو روا رکھا جاتا ہو ان کی اجازت ہوگی، مثلاً "مہمان نوازی" عطیہ بلاعوض ہی ہے ۔ لیکن چائے اور ٹھنڈے کی واردین کو پیشکش آج کا تجارتی عرف ہے جس سے گاہک مائل ہوتا ہے خواہ اس نے سامان نہ لیا ہو، ظاہر ہے کہ جن اشیاء کی تجارت میں اس طرح کی ضیافت معروف ومروج ہو، ان میں کاروباری پارٹنرس کے لئے اس کی اجازت دینی ہوگی۔

شرکت لازمی معاملہ ہے یا غیر لازمی؟

شرکت حنفیہ اور اکثر فقہاء کے نزدیک "غیر لازمی معاملہ" ہے، فریقین میں سے کوئی بھی جب چاہے شرکت کو ختم کرسکتا ہے دوسرے فریق کا اس پر رضامند ہونا ضروری نہیں، صرف اتنا ضروری ہے کہ دوسرے فریق کو بھی اس سے آگاہ کردیا جائے (۳) البتہ مالکیہ کی رائے میں اضطراب ہے، ابن رشد نے لکھا ہے کہ

(۱) دیکھئے : الدرالمختار ۳/۳۴۵-۳۴۴ ، بدائع الصنائع ۶/۶۷-۶۸
(۲) ردالمحتار ۳/۳۴۵　(۳) بدائع الصنائع ۶/۷۷

شرکت غیر لازمی معاملات (عقود جائزہ) میں سے ہے (۱) —— لیکن مختصر خلیل کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مالکیہ کے نزدیک شرکت "لازمی معاملات" میں سے ہے (۲) —— یہی بات ابوالبرکات دردیر اور ان کے محشی صاوی نے لکھی ہے اور مختلف مالکی فقہاء سے نقل کی ہے (۳) فی زمانہ کاروباری وسعت اور پھیلاؤ کے باعث اگر شرکت کے معاملات میں ہمہ وقت علاحدہ ہوجانے کی گنجائش ہو تو دوسرا فریق شدید ضرر و نقصان میں مبتلا ہوسکتا ہے۔ اس لئے اگر شرکت کی ایک "کم سے کم مدت" معاہدہ میں طئے پاچکی ہو تو فریقین پر مالکیہ کے مسلک کے مطابق اس کا التزام ضروری ہوگا کہ دوسرے فریق کی اطلاع کے بغیر شرکت یکطرفہ طور پر اسی لئے فسخ نہیں کی جاسکتی کہ اس سے دوسرے فریق کو ضرر پہنچ سکتا ہے۔ لہٰذا اس مقصد کے تحت اگر اس مسئلہ میں بھی مالکیہ کے نقطۂ نظر کو قبول کرلیا جائے تو کوئی قباحت نظر نہیں آتی۔

کچھ ضروری احکام

شرکت میں سرمایہ پر دوسرے فریق کا قبضہ بہ طور "امین" کے ہوتا ہے، لہٰذا نفع و نقصان اور مال کے ضیاع سے متعلق اسی کا قول معتبر ہوگا، اس کی زیادتی اور غفلت کے بغیر جو چیز ضائع ہوگئی وہ اس کا ضامن نہیں ہوگا۔ ہاں اگر اس نے تعدی کی یا مفوضہ اختیارات سے بڑھ کر کوئی غیر مجاز کام کیا اور نقصان ہوگیا تو اب وہ اس نقصان کا ضامن ہوگا جیسا کہ "امانات" سے متعلق عام اُصول ہے۔ (۴)

شرکاء میں سے کسی کی موت ہوجائے یا وہ پاگل ہوجائے تو اب وہ شریک باقی نہیں رہے گا، لیکن دوسرے شرکاء کی شراکت باقی رہے گی، اب اگر متوفی کے ورثہ یا پاگل کا ولی شرکت کو جاری رکھنا چاہیں تو ان کو معاملہ کی تجدید کرنی ہوگی (۵) —— اسی طرح کاروبار کے آغاز سے پہلے ہی سبھوں کا یا ایک شریک کا مال تلف ہوگیا تو پہلی صورتوں میں سبھوں کی اور دوسری صورت میں اس شخص خاص کی شرکت فاسد ہوجائے گی۔ (۶)

شطرنج

شطرنج کے ساتھ اگر جوا بھی ہو، تو اس کی حرمت پر اتفاق ہے (۷) اگر شطرنج میں جوے کی صورت نہ ہو، تو اب اس کا کیا حکم ہوگا؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان کسی قدر اختلاف ہے، مالکیہ کے نزدیک یہ مطلقاً حرام ہے (۸) حنفیہ کی رائے بھی اسی سے قریب تر ہے، حنفیہ چوں کہ اجتہادی مسائل میں از راہ احتیاط حرام کی بجائے مکروہ تحریمی کا لفظ استعمال کرتے ہیں، اس لئے انھوں نے اس صورت کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے (۹) —— البتہ حنفیہ میں ایک روایت امام ابو یوسفؒ سے اس کی جواز کی بھی نقل کی گئی ہے (۱۰) البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک جوے کے بغیر

(۱) بدایۃ المجتھد ۲/۲۵۵ "القول فی احکام الشرکۃ الصحیحۃ" (۲) ولزمت بما یدل عرفا ، مختصر خلیل ۲۱۲ باب الشرکۃ
(۳) دیکھئے : الشرح الصغیر ۳/۴۵۷ وحاشیہ صاوی (۴) الدر المختار علی ہامش الرد ۳/۳۴۶
(۵) حوالۂ سابق ۳/۳۵۱ ، بدائع الصنائع ۶/۷۸ (۶) بدائع الصنائع ۶/۷۸
(۷) الدر المختار علی ہامش الرد ۵/۲۵۳ (۸) الجامع لاحکام القرآن ۶/۲۹۱
(۹) درمختار مع الرد ۵/۲۵۳-۲۵۴ (۱۰) حوالۂ سابق

شطرنج کراہت کے ساتھ جائز ہے اور اس سے اجتناب اولیٰ ہے(۱) —— فقہاء حنفیہ اور جمہور فقہاء نے اس کی قباحت اور دین سے غافل کردینے والی کیفیت پر نگاہ رکھی ہے اور اس کو ''نردشیر'' پر قیاس کیا ہے، جس کی آپ ﷺ نے ممانعت فرمائی ہے اور اس سے کھیلنے کو خنزیر کے خون اور گوشت سے ہاتھ آلودہ کرنے کے مترادف قرار دیا ہے۔(۲)

واقعہ ہے کہ شطرنج بازوں پر شطرنج کا جو اثر مرتب ہوتا ہے اور جو اپنے فرائض اور واجبات سے غفلت اور بے اعتنائی کی کیفیت پیدا ہوتی ہے وہ جمہور کی رائے کو تقویت پہنچاتی ہے اور مطلقاً اس کی حرمت کی متقاضی ہے۔

شعائر

''شعائر'' شعیرہ کی جمع ہے، جس میں علامت اور شناخت کا معنی ملحوظ ہے، اس لئے ''شعار'' اس علامتی کوڈ کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ فوجی ایک دوسرے کو پہچانتے اور حلیف وحریف میں امتیاز کرتے ہیں، ''اشعار'' حج میں لے جائے جانے والے جانور کے کوہان کو معمولی زخمی کر کے خون لگادینے کو کہا جاتا ہے کہ یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ جانور حج کی قربانی کا ہے، حج کے خصوصی افعال کو ''شعائر حج'' کہا گیا کہ گویا وہ اس عبادت کے اظہار واعلان کی علامت ہیں۔(۳)

پس، اب شعائر اللہ اور شعائر اسلام سے مراد وہ امور ہوں گے جن سے برملا دین کا اعلان واظہار ہوتا ہو، اور وہ اطاعت خداوندی کی علامت اور پہچان بن گئے ہوں، مفسر قرطبی کے الفاظ میں : **ھو کل شیٔ للہ تعالیٰ فیہ امر اشعر بہ واعلم** (۴) اسی لئے عطاءؒ سے مروی ہے کہ تمام ہی مامورات اور منہیات شعائر اللہ ہیں۔(۵)

قرآن مجید نے شعائر اللہ کے احترام وتعظیم کی خاص طور پر تلقین فرمائی ہے۔ارشاد ہے :

> **ومن یعظم شعائر اللہ فانھا من تقوی القلوب .** (الحج : ۳۲)
>
> جو شخص اللہ کی ٹھہرائی ہوئی نشانیوں کی تعظیم کرے تو یہ دلوں کی پرہیزگاری کی باتوں میں سے ہے۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنے خاص مزاج ومذاق کے مطابق اس پر بھی بڑے شرح وبسط کے ساتھ گفتگو فرمائی ہے اور اپنی نادرۂ روزگار تالیف ''حجۃ اللہ البالغۃ'' میں اس پر ایک مستقل باب قائم کیا ہے ۔ یہاں اس پوری بحث کا نقل کرنا باعث طوالت ہوگا، لیکن اس سے چند جملے اقتباس کئے جاتے ہیں، فرماتے ہیں :

> **اعلم ان مبنی الشرائع علی تعظیم شعائر اللہ تعالی والتقرب بھا الیہ ...... واعنی بالشعائر اموراً ظاھرۃ محسوسۃ جعلت لیعبد اللہ بھا واختصت بہ حتی صار تعظیمھا عندھم تعظیما للہ والتفریط فی جنبھا تفریطاً فی جنب اللہ ...... ومعظم**

---

(۱) شرح مہذب ۲۲۸/۲۰ (تکملہ)　(۲) مسلم ۲۴۰/۲　(۳) النہایہ لابن اثیر ۴۷۹/۲
(۴) الجامع لاحکام القرآن ۵۶/۱۲　(۵) حوالۂ سابق ۳۷/۶

شعائر اللہ اربعۃ : القران والکعبۃ والنبی والصلوۃ . (۱)

جاننا چاہئے کہ شریعت کی بنیاد شعائر اللہ کی تعظیم اور اس کے ذریعہ قرب خداوندی کے حصول پر ہے ...... شعائر سے وہ محسوس ظاہری اُمور مراد ہیں کہ جن سے اللہ تعالیٰ کی عبادت کی جاتی ہے۔ جو اللہ ہی کے ساتھ مخصوص ہے۔ یہاں تک کہ اس کی تعظیم لوگوں کے نزدیک اللہ کی تعظیم ہے اور اس میں کوتاہی اللہ کے ساتھ کوتاہی ہے...... بنیادی شعائر اللہ چار ہیں : قرآن، کعبہ، نبی اور نماز۔

شعائر دین کی اس درجہ اہمیت ہے کہ اس کی اہانت موجب کفر ہے۔ اسی لئے فقہاء نے انبیاء کی شان میں گستاخی کو موجب کفر قرار دیا ہے بلکہ ایسے شخص کی توبہ کو بھی بعض فقہاء نے حکم دنیا کے اعتبار سے نا قابل قبول قرار دیا ہے (۲) —— اور شعائر کفر کے اختیار کرنے کو بھی کفر قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ اگر کوئی مسلمان کسی شدید مضرت کے بغیر زنار پہنے تو اس کے بارے میں فقہاء نے کفر کا فتویٰ دیا ہے۔ (۳)

حقیقت یہ ہے کہ شریعت کے جو احکام قطعی دلائل سے ثابت ہوں اور ان کے ثبوت پر اُمت کا اجماع و اتفاق ہو وہ سب شعائر دین ہیں، جن سے دین و شریعت کی شناخت قائم ہے۔ ان کی بابت خوب احتیاط برتنی چاہئے اور ان کو کبھی مزاح و لطیفہ گوئی کا موضوع نہیں بنانا چاہئے کہ اس میں کفر کا اندیشہ ہے آج کل داڑھی اور سواک وغیرہ کا لوگ جس طرح تمسخر کرتے ہیں۔ وہ حد درجہ خطرناک ہے اور خطرہ ہے کہ کہیں آدمی اس کی وجہ سے دائرہ ایمان سے باہر نہ چلا جائے۔ اعاذنا اللہ منہ واللہ المستعان .

شعبان

شعبان ہجری تقویم کا آٹھواں مہینہ ہے، اس کے بعد ہی رمضان المبارک کی آمد ہوتی ہے، اس طرح یہ مہینہ ماہ مبارک کے استقبال کی تیاری کا ہے، رسول اللہ ﷺ کا معمول اس ماہ میں نسبۃً زیادہ روزے رکھنے اور صدقہ کرنے کا تھا۔

اس ماہ کی پندرہویں شب عام طور پر "لیلۃ البراءۃ" (شب نجات) سے موسوم ہے۔ اس شب کے بعض فضائل روایات میں منقول ہیں، حضرت عائشہؓ راوی ہیں کہ ایک شب میں نے آپ کو نہیں پایا، تلاش میں نکلی تو آپ ﷺ جنت البقیع کے قبرستان میں تھے، آپ ﷺ نے فرمایا : کیا تم اندیشہ رکھتی ہو کہ اللہ اور اس کا رسول تم پر زیادتی کرے گا ؟ عرض کناں ہوئیں : مجھے خیال ہوا کہ کہیں آپ ﷺ اپنی بعض ازواج کے ہاں چلے گئے ہوں، ارشاد فرمایا : پندرہویں شعبان کی شب کو اللہ تعالیٰ آسمانی دنیا کی طرف نزول فرماتے ہیں اور بنوکلب (جو مویشیوں کی پرورش میں معروف تھے) کی بھیڑوں کے بالوں کی تعداد سے زیادہ لوگوں کی مغفرت فرماتے ہیں (۴) —— صحاح ستہ میں اس سلسلہ کی دوسری روایت حضرت علی ﷺ کی

(۱) حجۃ اللہ البالغہ ۱/۶۹-۱۶۸، باب تعظیم شعائر اللہ (۲) خلاصۃ الفتاوی ۴/۳۸۶
(۳) حوالۂ سابق ۴/۳۸۷　(۴) سنن ترمذی ۱/۱۵۶ باب ماجاء فی لیلۃ النصف من شعبان، کتاب الصوم

ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا پندرہویں شعبان کی شب میں عبادت کرو اور دن میں روزہ رکھو، اللہ تعالی اس شب غروب آفتاب کے وقت آسمان دنیا کی جانب نزول فرماتے ہیں اور ارشادفرماتے ہیں : آگاہ ہوجاؤ! کوئی ہے طلبگار مغفرت کہ میں اس کی مغفرت کردوں؟ کوئی ہے طلبگار رزق کہ میں اسے رزق عطا فرماؤں؟ کوئی مبتلائے مصیبت ہے کہ میں اسے عافیت بخشوں؟ اسی طرح اور اُمور کی بابت دریافت فرماتے رہتے ہیں تا آنکہ صبح طلوع ہوجائے۔(۱)

تاہم یہ دونوں ہی روایات سند کے اعتبار سے ضعیف ہیں اور ان کا ضعیف ہونا قریب قریب متفق علیہ ہے۔ یہ تو صحاح کی روایات ہیں، دوسری روایات جو مسند احمد اور بیہقی وغیرہ میں نقل کی گئی ہیں وہ ضعیف تر ہیں۔ اسی لئے فقہاء مالکیہ کا رجحان تو اسی طرف معلوم ہوتا ہے کہ پندرہویں شعبان کا روزہ اور اس شب میں خصوصیت سے عبادت کا اہتمام مشروع نہیں ہے، قرطبیؒ قاضی ابوبکر بن عربیؒ سے نقل کرتے ہیں :

> **ولیس فی لیلة النصف من شعبان حدیث یعول علیه لافی فضله ولا فی نسخ الاجال فیها فلا تلتفتوا الیها .** (۲)
>
> پندرہویں شعبان کی شب کے بارے میں کوئی حدیث نہیں جس پر اعتماد کیا جائے ، نہ اس کی فضیلت کے بارے میں اور نہ اس شب میں عمریں لکھے جانے کی بابت، لہٰذا اس طرف توجہ نہ کرو۔

خود قرطبی بھی اسی جانب رجحان رکھتے ہیں۔

مگر چوں کہ فضائل میں ضعیف روایات بھی مفید سمجھی گئی ہیں، اس لئے بعض فقہاء حنفیہ نے ان روایات کو قابل عمل سمجھا ہے، شرنبلالیؒ نے اس شب غسل کو مستحب قرار دیا ہے اور لکھا ہے :

> **وندب فی لیلة براءة وهی لیلة النصف من شعبان لاحیاء ها وعظم شانها اذ فیها تقسم الارزاق والأجال .** (۳)
>
> شب براءت یعنی پندرہویں شعبان کی شب میں غسل کرنا مستحب ہے تاکہ شب بیداری ہو، نیز اس رات کی عظمت شان کی وجہ سے، کیوں کہ اس شب میں رزق تقسیم کی جاتی ہے اور عمریں متعین ہوتی ہیں

تاہم عام طور پر محققین ابن نجیمؒ، شامیؒ، کاسائیؒ وغیرہ نے صراحت کے ساتھ پندرہویں شعبان کے روزہ اور اس شب میں عبادت کے خصوصی اہتمام کا ذکر نہیں کیا ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ سلف کے یہاں اس کا کچھ خاص اہتمام نہیں تھا، حلبیؒ جو احکام و جزئیات کے احاطہ اور ان پر نقد و جرح کے معاملہ میں خاص شان و مقام کے مالک ہیں، وہ بھی اس شب اور دن کی فضیلت پر خاموش ہیں اور نقل کرتے ہیں کہ اس بابت روایت موضوع و من گھڑت ہے "**حدیث لیلة النصف من شعبان موضوع**"۔(۴)

فی زمانہ لوگوں میں اس شب کی بابت شب قدر کا سا اہتمام پیدا ہوگیا ہے، حالاں کہ ضعیف روایات پر فضائل میں

---

(۱) ابن ماجه ۲۵۳/۱ باب ماجاء فی لیلة النصف من شعبان

(۲) الجامع لاحکام القرآن ۱۲۸/۱۲

(۳) مراقی الفلاح ۵۸ ، نیز ملاحظہ صفحہ ۲۱۹

(۴) کبیری ۳۱۱

بھی عمل کے لئے محدثین نے کچھ شرطیں لگائی ہیں، من جملہ ان کے یہ ہے کہ آدمی ان پر یقین نہ کرے اور ان کی مشروعیت اور ثبوت کا گمان نہ رکھے۔ عام طور پر ایسی ضعیف روایات جب علماء کے دائرہ سے نکل کر عوام تک پہنچتی ہیں تو اس شرط پر قائم رہنے کا بہت کم امکان باقی رہ جاتا ہے، اس لئے لوگوں کو نصح و حکمت کے ساتھ ذہن نشین کرانا چاہئے کہ اس بارے میں غلو سے کام نہ لیں، البتہ اگر کچھ لوگ روزہ رکھیں یا شب میں عبادت کا خصوصی اہتمام کریں تو ان کو منع کرنے میں بھی زیادہ شدت سے کام نہ لیں کہ فی الجملہ اس کا ثبوت موجود ہے اور بعض سلف بھی اس کے قائل تھے۔ واللہ اعلم۔

شعر (بال)

شعر کے معنی بال کے ہیں، بال سے متعلق کچھ ضروری احکام حسب ذیل ہیں۔

بال جوڑنے کی ممانعت

رسول اللہ ﷺ نے مصنوعی طور پر دوسروں کے بال اپنے ساتھ جوڑنے کی شدت سے ممانعت فرمائی ہے، چنانچہ ارشاد ہے: **لعن اللہ الواصلة والمستوصلة.** (۱)

البتہ بال کی بجائے کوئی دوسری شیٔ دھاگے وغیرہ لگائے جائیں تو کوئی قباحت نہیں (۲) —— حافظ ابن حجرؒ نے اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور ان کا رجحان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ اگر بال کے ساتھ کوئی دوسری چیز ملالی جائے اور اس طرح رکھا جائے کہ وہ بالوں سے ڈھک جائے اور دیکھنے والے کو گمان ہو کہ یہ سب بال ہی ہیں، تو یہ صورت بھی جائز نہیں۔ (۳)

بال سے متعلق متفرق احکام

داڑھی یا مونچھ کے سفید بال اکھاڑے جائیں اور مقصود تزین نہ ہو تو مکروہ نہیں۔ (۴)

عورت کے لئے کسی طبی ضرورت کے بغیر سر کے بال کٹانا مکروہ ہے، کیوں کہ اس سے مرد سے مشابہت پیدا ہوجاتی ہے۔ (۵)

سینہ اور پشت کے بال کو مونڈنا خلاف ادب ہے۔ (۶)

حنفیہ کے نزدیک زلف نہ رکھ رہا ہو، تو بال کا مونڈانا افضل ہے (۷) — حنابلہ کے نزدیک بال کا ترشوانا بہتر ہے اور مونڈانا مکروہ۔ (۸)

رسول اللہ ﷺ کا معمول مبارک زلف رکھنے کا تھا، جو کبھی کانوں کے لو تک، کبھی گردن اور کاندھے تک ہوتی۔ (۹)

بغل کے بال اکھاڑنا مسنون ہے اور اس پر اتفاق ہے (۱۰) —— اگر اکھاڑنے میں اذیت ہو، تو مونڈ لینے یا تراش لینے میں قباحت نہیں۔ (۱۱)

(مونچھ کے احکام "شارب" داڑھی کے "لحیہ" اور خضاب کے خود لفظ خضاب کے تحت دیکھنے چاہئیں۔ موئے زیر ناف کے احکام "عانۃ" کے تحت مذکور ہوں گے)

(۱) بخاری، کتاب اللباس، باب وصل الشعر ۸۷۸/۲
(۲) هندیه ۳۵۸/۵
(۳) فتح الباری ۴۵۸/۱۰
(۴) ردالمحتار ۲۶۱/۵
(۵) حوالۂ سابق
(۶) حوالۂ سابق
(۷) حوالۂ سابق
(۸) المغنی ۶۵/۱
(۹) مرقات المفاتیح ۴۷۰/۴
(۱۰) شرح مهذب ۸۸/۱
(۱۱) الاتحاف للزبیدی ۶۵۱/۲

شعر

''شعر'' ایسے کلام کو کہتے ہیں جو وزن و آہنگ سے مرصع ہو، اس طریقۂ اظہار و بیان میں جو اثر انگیزی ہے، وہ محتاج اظہار نہیں، شعر کی بابت روایات دونوں طرح کی موجود ہیں، وہ بھی جو مذمت پر مبنی ہیں، چنانچہ ارشاد ہوا :

لان یمتلئ جوف احدکم قیحا یریہ خیر من ان یمتلی شعرا .(۱)

یہ بات کہ کسی شخص کا پیٹ ، پیٹ خراب کر دینے والے پیپ سے بھرا ہو، اس بات سے بہتر ہے کہ وہ شعر سے بھرا ہو۔

اور وہ بھی کہ جن میں شعر گوئی کی تعریف کی گئی ہے :

ان من البیان سحرا و ان من الشعر حکمۃ . (۲)

بعض بیان سحر انگیز ہوتا ہے اور بعض اشعار حکیمانہ۔

غرض حکم کی بنیاد شعر کے مضامین پر ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرو ؓ نے آپ ﷺ سے نقل کیا ہے :

الشعر بمنزلۃ الکلام ، حسنہ کحسن الکلام و قبیحہ کقبیح الکلام . (۳)

شعر بھی کلام ہی کی طرح ہے، اچھا شعر اچھے کلام کے مانند ہے۔خراب شعر خراب کلام کی طرح۔

الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ اسی طرح کی بات امام شافعیؒ سے بھی منقول ہے۔(۴)

پس، جن اشعار میں کسی کی ہجو اور برائی نہ ہو، تعریف میں حد سے گذرا ہوا مبالغہ نہ ہو، کسی متعین عورت کے حسن و جمال کا ذکر نہ ہو، مسجد میں کثرت سے اشعار نہ پڑھے جائیں تو حافظ ابن عبدالبرؒ نے اس کے جائز ہونے پر اجماع نقل کیا ہے(۵) — افسوس کہ موجودہ زمانہ کی شاعری جو کچھ بدقماشوں کی دکان مئے اور زنان بازاری کی حیا فروشی کے مراکز کی ترجمان نظر آتی ہیں، بہت کم اس جواز کے دائرہ میں آتی ہے۔

اباحیت پسند شاعروں سے پیدا ہونے والے مفاسد کے سدباب کی تدبیریں بھی کی جانی چاہئیں، مثلاً یہ کہ ایسے لوگوں کو بڑے عہدے نہ دیئے جائیں، حضرت عمر فاروق ؓ نے اسی بناء پر نعمان بن علی کو عہدہ سے معزول کیا تھا، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے خلافت پر فائز ہونے کے بعد خوشامدی اور چاپلوس شعراء کو ایوان خلافت میں باریابی کی بھی اجازت نہیں مرحمت فرمائی(۶) —— اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسے سخنوروں کی حوصلہ شکنی کی جانی چاہئے۔

اشعار میں استعارات و تشبیہات کی بھی اہل علم نے اجازت دی ہے کہ خود آپ ﷺ کے سامنے بعض شعراء نے ایسے مضامین باندھے ہیں اور آپ ﷺ نے اس پر سکوت فرمایا ہے(۷) — صحابہ کی ایک بڑی تعداد نے اشعار کہے ہیں، یہ اشعار عام طور پر نعتیہ، حمدیہ اور جہاد کے مواقع پر رجزیہ ہیں، ورنہ عام حالات میں شعر گوئی کوئی محبوب طریقہ نہیں ہے۔ یہ

---

(۱) مسلم عن ابی ہریرہ ۲/۲۴۰ ، کتاب الشعر (۲) ابوداؤد عن بن عباس ۲/۶۸۴ ، باب ماجاء فی الشعر ، کتاب الادب
(۳) التفسیر المنیر اللزحیلی ۱۹/۲۳۹ ، بہ حوالہ : الادب المفرد للبخاری (۴) احکام القرآن لابن العربی ۳/۱۳۳۹
(۵) فتح الباری ۱۰/۶۶ (۶) احکام القرآن لابن العربی ۳/۴۵–۱۳۳۱ (۷) حوالۂ سابق ۳/۱۳۳۶

قول علامہ ابن عربی :

وبالجملة فلا ينبغي ان يكون الغالب على العبد الشعر حتى يستفوق قوله وزمانه فذالک مذموم شرعاً . (۱)

حاصل یہ ہے کہ آدمی پر شعر وسخن کا اتنا غلبہ نہ ہوجائے کہ اس کی بات اور اس کا وقت اسی کی نذر ہوکر رہ جائے، شرعاً یہ مذموم ہے۔

شِغار (جاہلیت کا ایک خاص طریقۂ نکاح)

شغار شین کے زیر کے ساتھ ہے، لغت میں اس کے معنی اُٹھانے کے ہیں —— عرب پیشاب کے وقت کتے کے اور جماع کے وقت عورت کے پاؤں اُٹھانے کو اس لفظ سے تعبیر کیا کرتے تھے (۲) زمانۂ جاہلیت میں نکاح کی ایک خاص قسم شغار سے موسوم تھی، جس میں ایک شخص اپنی زیر ولایت خاتون کا نکاح دوسرے شخص سے کرتا تھا اور اس کے زیر ولایت خاتون کو اپنے نکاح میں لاتا تھا اور الگ سے کوئی مہر مقرر نہ ہوتا تھا۔ (۳)

رسول اللہ ﷺ نے اس طریقۂ نکاح کو منع فرمایا (۴) چنانچہ اس بات پر علماء کا اجماع واتفاق ہے کہ "نکاح شغار" جائز نہیں ہے، لیکن اگر اس طرح نکاح کر ہی دیا جائے، تو نکاح منعقد ہوگا یا باطل ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک یہ نکاح کلیۃً باطل ہوگا، امام مالکؒ کی رائے ہے کہ ابھی جماع کی نوبت نہ آئی ہو، تب تو نکاح فسخ کر دیا جائے گا اور اگر ہم بستری ہوچکی ہو، تو فسخ نہیں کیا جائے گا، حنفیہ اور بہت سے فقہاء کا خیال ہے کہ ایسی صورت میں نکاح تو منعقد ہوجائے گا، لیکن شوہر کو مہر ادا کرنا پڑے گا اور عورت کا خاندانی مہر (مہر مثل) واجب ہوگا، امام احمدؒ سے بھی ایک قول اسی طرح کا منقول ہے۔ (۵)

شُفعہ

شُفعہ شَفَع سے ماخوذ ہے اور اس کے لغوی معنی ملانے اور ضم کرنے کے ہیں (۶) طاق عدد کے مقابلہ جفت اعداد کے لئے بھی شفعہ کا لفظ بولا جاتا ہے —— فقہ کی اصطلاح میں کسی خرید کی ہوئی زمین یا عمارت کو اسی قیمت میں جبراً حاصل کر لینے کا نام "حق شفعہ" ہے۔ (۷)

حق شفعہ سے متعلق کئی مسائل قابل ذکر ہیں :

(۱) حق شفعہ کے اسباب

(۲) حق شفعہ حاصل کرنے کی شرطیں

(۳) حق شفعہ کے طلب کرنے کا طریقہ

(۴) جن اُمور سے حق شفعہ باطل ہوجاتا ہے

(۵) حق شفعہ سے متعلق متفرق ضروری احکام

شفعہ کے اسباب

حق شفعہ تین اسباب سے ثابت ہوا کرتا ہے، جو شخص حق

(۱) حوالۂ سابق ۱۴۴۲/۳

(۲) شرح نووی علی مسلم ۴۵۴/۱

(۳) بخاری ۷۶۶/۲ باب الشغار، نیز حوالۂ مذکور

(۴) بخاری ۷۶۶/۲، مسلم ۴۵۴/۱

(۵) فتح الباری ۲۰۴/۹

(۶) ردالمحتار ۱۳۷/۵

(۷) ھندیہ ۱۶۰/۵

شفعہ کا طالب ہو، اس کی ملکیت بیچی جانے والی جائداد کے ساتھ غیر منقسم طور پر شریک ہو، دوسرے : نفس جائداد میں تو شریک نہ ہو، لیکن جائداد کے متعلقات جیسے : پانی یا راستہ میں شرکت ہو، تیسرے : جائداد بھی الگ ہو، جائداد کے متعلقات میں بھی اشتراک نہ ہو، لیکن پڑوس میں ہو، پہلی صورت کو ''شریک''، دوسرے کو''خلیط'' اور تیسرے کو''جار'' کہتے ہیں — ان تینوں میں ترتیب بھی یہی ہے کہ اگر ایک سے زائد حق دار جمع ہو جائیں تو شریک سب سے مقدم ہے، پھر خلیط اور اس کے بعد جار کا نمبر ہے۔(۱)

چند اہم شرطیں

حق شفعہ کی چند اہم شرائط یہ ہیں :

(۱) زمین کا مالک حق دار شفعہ کی بجائے کسی اور کو مالی معاوضہ لے کر وہ جائداد دے رہا ہو، اگر ہبہ کر رہا ہو یا کسی کو صدقہ کرے یا میراث اور وصیت کے ذریعہ زمین نئے مالک کی طرف منتقل ہو یا کسی جرم کے مقابلہ بطور بدل کے جائداد دے رہا ہو، تو ان صورتوں میں ان جائداد سے حق شفعہ متعلق نہ ہوگا۔(۲)

(۲) حق شفعہ ان ہی چیزوں میں حاصل ہوگا جو جائداد غیر منقولہ کے قبیل سے ہو، جیسے : زمین اور مکان۔(۳)

(۳) مالک کی ملکیت اس جائداد سے ختم ہوگئی ہو، جب تک کسی بھی درجہ میں مالک کی ملکیت باقی رہے، حق شفعہ اس سے متعلق نہیں ہوگا، مثلاً زمین فروخت کی، لیکن مزید غور کے لئے تین دن کی مہلت لے لی (جس کو خیار شرط کہتے ہیں) تو جب تک یہ مدت گذر نہ جائے اور معاملہ قطعی نہ ہو جائے، اس جائداد سے حق شفعہ متعلق نہ ہوگا۔(۴)

(۴) شفعہ کا حق دار (شفیع) وہی قیمت ادا کرنے کو تیار ہو، جس میں مالک نے اپنی جائداد فروخت کی تھی۔

مطالبۂ شفعہ کا طریقہ

حق شفعہ کے سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ اسباب شفعہ کے پائے جانے اور مالک جائداد کے اپنی جائداد کو عوض مالی لے کر منتقل کرنے کی وجہ سے حق شفعہ ثابت ہوتا ہے، مطالبہ کر کے اور اس پر گواہ بنا کر اس حق کو مؤکد کیا جاتا ہے اور اس کو لینے کے بعد پھر اس پر ملکیت ثابت ہوتی ہے، چاہے قاضی کے فیصلہ کے ذریعہ سے لے یا باہمی رضامندی سے۔(۵)

مطالبۂ شفعہ کے تین مراحل ہیں، جن کو فقہاء نے طلب مواثبت، طلب تقریر اور طلب تملیک سے تعبیر کیا ہے ——— طلب مواثبت یہ ہے کہ جوں ہی حق دار شفعہ (شفیع) کو اطلاع پہنچے کہ فلاں زمین جس میں اس کو حق شفعہ حاصل ہے، دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کی جارہی ہے تو فوراً ہی یا کم سے کم مجلس اطلاع کے ختم ہونے سے پہلے ہی وہ اس معاملہ پر اپنی ناراضگی ظاہر کرے اور خود حق شفعہ کا طالب ہو، اگر اس نے اس مجلس کے ختم ہونے تک بھی اس قسم کا مطالبہ نہیں کیا، تو اب اس کا شفعہ کا حق جاتا رہا۔

دوسرا مرحلہ'' طلب تقریر'' کا ہے جس کو'' طلب اشتہار''

---

(۱) هنديه ۱۶۵/۵ (۲) هنديه ۱۶۰/۵ (۳) درمختار على هامش الرد ۱۳۸/۵

(۴) هنديه ۱۶۱/۵ (۵) هنديه ۱۷۱/۵ ، ردمختار ۱۳۹/۵

بھی کہتے ہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ خریدار یا بائع یا خود اس جائداد کے پاس جا کر اعلان کرے کہ فلاں شخص نے فلاں جائداد خریدی ہے، حالاں کہ اس میں مجھ کو حق شفعہ حاصل تھا اور میں اس میں حق شفعہ طلب کر چکا ہوں، لہٰذا تم لوگ اس کے گواہ رہو، مطالبہ کے اس مرحلہ میں بھی گواہ بنانا ضروری تو نہیں، لیکن بہتر ہے۔

تیسرا مرحلہ طلب تملیک کا ہے، جس کو طلب خصومت بھی کہتے ہیں کہ اب قاضی کے پاس شفعہ کا مقدمہ دائر کیا جائے، مقدمہ دائر کرنے میں تاخیر بھی ہو —— تب بھی حق شفعہ باقی رہے گا۔(۱)

شفعہ کب ساقط ہو جاتا ہے؟

حق شفعہ بنیادی طور پر تین صورتوں میں ساقط ہو جاتا ہے:

شفیع صراحۃً اپنے حق کو باطل کر دے یا دلالۃً حق شفعہ کے ساقط ہونے پر اس کی رضامندی ظاہر ہو، مثلاً اراضی مستحقہ کے فروخت کئے جانے کی اطلاع ملے اور وہ اس پر خاموشی اختیار کر لے تیسری صورت اضطراری ہے کہ طلب مواثبت اور طلب تقریر کے بعد شفیع کا انتقال ہو جائے، تو اب بھی حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔(۲)

فقہاء کا اختلاف

فقہاء حنفیہ اور دوسرے فقہاء کے درمیان یوں تو شفعہ سے متعلق جزوی احکام میں متعدد مواقع پر اختلاف ہے، لیکن یہ اختلاف خصوصیت سے قابل ذکر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک جوار کی وجہ سے بھی حق شفعہ حاصل ہوتا ہے اور مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اگر جائداد میں ملکیت کے اعتبار سے اشتراک نہ ہو، تو حق شفعہ حاصل نہ ہوگا۔(۳) (دیکھئے: ''جار'')

اسی طرح حنابلہ اور شوافع کے یہاں یہ بھی شرط ہے کہ حق شفعہ ایسی جائداد میں ثابت ہوگا جو اپنی مقدار کے لحاظ سے قابل تقسیم ہو، اتنی چھوٹی چیزیں جو قابل تقسیم نہ ہوں جیسے: چھوٹا حمام، تنگ راستہ اور صحن، تو ان میں حق شفعہ حاصل نہیں ہوگا، جمہور فقہاء کے نزدیک اس میں بھی حق شفعہ حاصل ہوگا۔(۴)

(شفعہ سے متعلق جزوی احکام کی تفصیل کتب فقہ میں ''باب الشفعہ'' کے تحت دیکھی جا سکتی ہیں، یہاں از راہ اختصار اسی پر اکتفا کیا جاتا ہے)

دیکھئے: ''شرب''

''شق'' قبر کی ایک خاص صورت ہے، ملاحظہ ہو'' قبر''

اصطلاح میں شک ایسی کیفیت کو کہا جاتا ہے کہ کسی چیز کے واقع ہونے اور نہ ہونے کا یکساں خیال پایا جاتا ہو(۵) — فقہاء کے یہاں اُصول یہ ہے کہ پہلے سے جو بات یقین کے درجہ میں

(۱) ھندیہ ۱۷۳-۱۷۲/۵، ردالمحتار ۱۴۳/۵ (۲) ھندیہ ۱۷۴/۵
(۳) المغنی ۱۷۸/۵
(۴) المغنی ۱۸۱/۵ (۵) کتاب التعریفات ۱۳۵

ثابت ہو، محض شک کی وجہ سے وہ ختم نہیں ہوگی الیقین لایزول بالشک (۱) اسی کو فقہاء "استصحاب" سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

ہر چند کہ یہ قاعدہ صریحاً قرآن وحدیث سے منقول نہیں، لیکن دین کے مختلف شعبوں کے احکام وقوانین پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہی شریعت کا مزاج اور اس کی روح ہے، اس سلسلہ میں وہ حدیث خصوصیت سے ہماری رہنما ہے، جس میں آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تم میں سے کوئی شخص پیٹ میں گڑبڑی کا احساس کرلے اور اس پر خروج ریح کا واقع ہونا اور نہ ہونا مشتبہ ہوجائے، تو محض اس شبہ میں وضو کے لئے مسجد سے نہ نکلے، تاآنکہ آواز نہ سن لے یا بدبو کا احساس نہ کرلے (۲) —— اس سے معلوم ہوا کہ محض ناقض وضو پیش آجانے کے شبہ کی وجہ سے وضو کی ضرورت نہیں، کیوں کہ اس کو پہلے سے وضو کا یقین ہے — البتہ فقہاء نے جہاں کہیں شک کا لفظ استعمال کیا ہے وہاں اس سے مراد یقین کی کیفیت کا نہ پایا جانا ہے، وہ اصطلاحی شک مراد نہیں جس کا اوپر ذکر آیا اور جس میں یہ بات ضروری ہوتی ہے کہ معاملہ کا دونوں پہلو اس کے خیال میں برابر ہو اور کسی ایک طرف خیالات کا جھکاؤ نہ ہو۔ (۳)

شک کا احکام پر اثر انداز ہونا ایک وسیع الاطراف موضوع ہے اور قواعد فقہ کی کتابوں میں باب وار اس کے احاطہ کی کوشش کی گئی ہے، (ملاحظہ ہو: الاشباہ والنظائر لابن نجیم : ۵۲) یہاں کچھ ضروری احکام کے ذکر پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

وضوء میں شک

اگر کسی شخص کو وضو ٹوٹنے کے بارے میں شک ہو تو وہ باوضو ہی سمجھا جائے گا، اگر یہ شک ہو کہ اس نے وضو میں فلاں عضو نہیں دھویا ہے، یہ شک وضو کے دوران ہی پیش آیا اور وہ شک کا عادی نہیں ہے تو وہ عضو دھولینا چاہئے اور اگر وضو تمام ہونے کے بعد شک پیش آیا یا اسے بار بار شک پیش آتا رہتا ہے، تو اب دھونے کی ضرورت نہیں۔ (۴)

نماز میں شک

اگر نماز کی رکعات کے بارے میں شک ہوجائے کہ مثلاً اس نے دو رکعتیں پڑھی ہیں یا تین؟ تو اگر نماز پوری ہونے سے پہلے ہی شک پیدا ہوا اور وہ شک کا عادی نہیں ہے، تو اس کو از سر نو نماز ادا کرنی چاہئے اور اگر بار بار شک پیش آتا رہتا ہو تو تحری سے کام لے، جس تعداد کی طرف قلب کا رجحان غالب ہو، اسی کو اصل مان کر نماز ادا کرلے، اور اگر دونوں طرف رجحان برابر ہو تو کم تر عدد کو اصل بنا کر نماز ادا کی جائے، البتہ جس رکعت کے بارے میں شبہ ہو کہ شاید یہ آخری رکعت رہی ہو، احتیاطاً اس میں بھی قعدہ کرلے اور اخیر میں سجدۂ سہو کرلے (۵) —— اگر نماز مکمل ہونے کے بعد شک پیدا ہوا، تو اس کا اعتبار نہیں —— مالکیہ اور شوافع کے نزدیک بہرصورت کم تر عدد کو واقع مان کر نماز پوری کرے گا، اخیر میں سجدۂ سہو کرلے گا، امام احمدؒ سے بھی اسی طرح کا ایک قول منقول ہے۔ (۶)

---

(۱) الاشباہ والنظائر ۵۲ (۲) مسلم ۱/۱۵۸ کتاب الحیض (۳) طحطاوی علی مراقی الفلاح ۲۵۸
(۴) مراقی الفلاح و حاشیہ طحطاوی ۲۶۰ (۵) حوالۂ سابق ۵۹-۲۵۸ (۶) المغنی ۱/۳۷۴

حج میں شک

اگر ارکان حج کی بابت شک پیدا ہو جائے تو بعض فقہاء کے نزدیک تو نماز ہی کی طرح تحری سے کام لے گا، لیکن عام مشائخ کی رائے ہے کہ جس رکن کی ادائیگی کی بابت شک ہو، اس کو دوبارہ ادا کرلے، اس لئے کہ نماز کے لئے رکعت کا اضافہ باعث فساد ہے اور حج کے لئے رکن کا تکرار باعث فساد نہیں۔(۱)

طلاق میں شک

طلاق دینے اور نہ دینے میں شک ہو تو طلاق واقع نہ ہوگی، طلاق کی تعداد میں شک ہو، مثلاً یہ کہ دو دی ہے یا تین، تو کم تر عدد کا اعتبار ہوگا اور دو طلاقیں متصور ہوں گی، بشرطیکہ دونوں جانب خیال برابر درجہ کا ہو۔ (۲)

(شک سے متعلق فقہی جزئیات بہت کثیر تعداد میں ہیں، بالخصوص نماز، وجوب غسل، طہارت کے دوسرے احکام کی بابت، علماء نے "الیقین لایزول بالشک" کے قاعدہ کے تحت قواعد فقہیہ کی کتابوں میں اس کا ذکر کیا ہے اور دیگر فقہی کتابوں میں سجدۂ سہو کے ذیل میں مسائل شک پر مستقل فصل قائم کی گئی ہے — شک سے متعلق ایک اہم مسئلہ یوم شک میں روزہ کا ہے، یہ بحث انشاء اللہ "صوم" کے ذیل میں آئے گی)

شکر

نعمتوں پر اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا کا نام شکر ہے، فقہاء کے یہاں شکر سے متعلق بحث غالباً صرف سجدۂ شکر میں آتی ہے، ملاحظہ ہو "سجود"۔

شوریٰ

اسلام میں مشورہ کو بہت اہمیت حاصل ہے، قرآن مجید میں دو آیتوں میں صراحۃً اس کا ذکر فرمایا ہے اور اس کی اہمیت کے لئے یہ بات کافی ہے کہ قرآن مجید میں ایک سورت خاص اسی نام سے موسوم ہے — مسلمانوں کا یہ طریقہ وشعار قرار دیا گیا کہ وہ باہم مشورہ سے کام کرتے ہیں، وامرھم شوریٰ بینھم،(الشوریٰ : ۳۸) ایک اور موقعہ پر خود رسول اللہ ﷺ کو تلقین کی گئی کہ اہم معاملات میں اپنے رفقاء سے مشورہ کا اہتمام رکھیں

وشاورھم فی الامر فاذا عزمت فتوکل علی اللہ ان اللہ یحب المتوکلین .

(آل عمران : ۱۵۹)

اپنے کاموں میں ان سے مشورہ لیا کرو، پھر جب کسی کام کا مصمم عزم کرلو تو اللہ پر بھروسہ رکھو۔

رسول اللہ ﷺ کا خود اس اُصول پر عمل تھا کہ جن امور کی بابت کوئی حکم الٰہی موجود نہ ہوتا ان کے متعلق آپ ﷺ صحابہ سے مشورہ لیا کرتے، بعض اوقات ایسا بھی ہوا ہے کہ آپ ﷺ نے ساتھیوں کے مشورہ کو اپنی شخصی رائے پر ترجیح دی ہے، اس سلسلہ میں غزوۂ احد کا واقعہ معروف ہے کہ آپ ﷺ کی ذاتی رائے مدینہ میں رہ کر دشمنوں سے مقابلہ کرنے کی تھی، لیکن نوجوان صحابہ کی خواہش پر آپ ﷺ نے فیصلہ فرمایا اور مدینہ سے باہر نکل کر مدافعت کی۔

علاوہ اس کے آپ ﷺ نے اپنے ارشادات کے ذریعہ بھی لوگوں کو مشورہ کی اہمیت کی طرف متوجہ فرمایا، آپ ﷺ

(۱) الاشباہ والنظائر ۶۰ (۲) حوالۂ سابق

سے نقل کیا گیا ہے :

ماندم من استشار ولا خاب من استخار .

جس نے مشورہ کیا وہ ندامت سے دوچار نہ ہوگا اور جس نے استخارہ کیا وہ ناکام نہ ہوگا۔

نیز حضرت سہل بن سعد ساعدی ﷜ کے واسطہ سے آپ ﷺ کا ارشاد منقول ہے کہ :

ماشقا قط عبد بمشورة وما سعد باستغناء رای . (۱)

مشورہ کے باوجود کوئی شخص محروم نہیں ہوسکتا اور نہ مشورہ سے بے نیاز ہوکر کوئی شخص سرفراز ہوسکتا ہے

چنانچہ اہل علم کا خیال ہے کہ امیر و والی کے لئے مشورہ لینا واجب ہے (۲) خلفاء راشدین کا اس پر عمل رہا، اور حضرت عمر ﷜ کے یہاں تو شرعی اور اجتہادی دونوں قسم کے مسائل میں مشاورت کا خاص اہتمام تھا —— آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص سے مشورہ لیا جائے وہ اس کا مشورہ دینے میں امین ہے، اس میں اس بات کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ ایسے شخص سے مشورہ طلب کیا جائے جو ایک طرف صاحبِ تقویٰ اور فقہاء کی زبان میں عادل ہو، اخلاص اور بہی خواہی کے جذبہ سے مشورہ دیتا ہو، دوسری طرف وہ ان اُمور میں مشورہ دینے کا اہل بھی ہو، اسی لئے بعض علماء سے منقول ہے :

واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لايعلمون ، وفيما أشكل عليهم من امور الدين ، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح ، ووجوه الكُتّاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمارتها . (۳)

ذمہ داروں پر ایسی چیزوں میں علماء سے مشورہ ضروری ہے جن کے بارے میں ان کو علم نہ ہو، نیز ان دینی امر کے متعلق بھی جن کی بابت کما حقہ واقفیت نہ ہو، اسی طرح جنگ سے متعلق امور کے بارے میں سربراہان فوج سے، مصالح عامہ کے بارے میں ذی رائے لوگوں سے، شہروں کے مصالح اور ان کی تعمیر کی بابت وزراء و عمال اور دوسرے کام کرنے والوں سے مشورہ کرنا چاہئے۔

لہٰذا شوریٰ میں ایسے افراد ہونے چاہئیں جو علم اور تقویٰ کے حامل ہوں، اس سلسلہ میں ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ امیر شوریٰ کے فیصلہ کا پابند ہوگا یا نہیں؟ فقہاء نے عام طور پر یا تو اس سے تعرض نہیں کیا، یا سرسری تذکرہ پر اکتفاء کیا ہے، قرآن مجید کا ظاہری اشارہ اس بات کو بتلاتا ہے کہ امیر شوریٰ کے اتفاق یا غلبۂ آراء کا پابند نہیں ہے، اس لئے کہ آپ ﷺ سے فرمایا گیا کہ آپ ان سے مشورہ کریں، پھر آپ کی رائے جس بات پر جم جائے اور اس پر عزم فرمالیں، تو اس میں اللہ پر بھروسہ کریں، اس سے معلوم ہوا کہ مشورے صحابہ سے لئے جائیں اور فیصلے خود

(۱) یہ دونوں روایتیں قرطبی نے بلا وضاحت سند نقل کی ہیں ، الجامع لاحکام القرآن ۴/۲۴۹
(۲) حوالۂ سابق ۴/۲۵۰
(۳) حوالۂ سابق

فرمائیں، خلفاء راشدین کے دور میں بھی عام طور پر اسی پر عمل رہا اور فیصلوں کے لئے رائے کی کثرت وقلت کو اساس و بنیاد نہیں بنایا گیا، اسی لئے عام طور پر اہل علم کا رجحان اسی طرف رہا کیا ہے۔

فی زمانہ یہ مسئلہ بڑا اہم اور قابل توجہ ہے، پیغمبر کو منجانب اللہ اکثر معاملات میں خیر وشر سے مطلع کیا جاتا رہا تھا، آپ ﷺ کے بعد خلفاء راشدین جو ہادیین اور مہدیین تھے کے بارے میں یہ بات نا قابل تصور ہے کہ ان کے فیصلوں میں سوائے امت اور دین کے مفاد کے کوئی جذبہ کارفرما ہو، اس لئے اگر ان کا فیصلہ پوری شوریٰ کے مقابلہ میں تنہا ہوتا تو بھی وہ خیر اور مسلمانوں کے نفع پر مبنی ہوتا، موجودہ دور جو ہویٰ وہوس کا دور ہے اور جس میں مسلم فرماں رواؤں کی دین فروشی، قوم و ملک سے بے وفائی، بے ضمیری اور خدانا ترسی اتنی واضح اور کھلی ہوئی ہے کہ چنداں محتاج بیان نہیں، ان حالات میں امیر ووالی کو اس قدر وسیع اختیارات دے دینا انتہائی مضر اور فتنہ کا دروازہ کھولنے کے مترادف ہوگا، اس لئے جیسے فقہاء نے باب فتنہ کو بند کرنے کے لئے اجتہاد کا دروازہ بند کر دیا اور تقلید کو ایک ضرورت کے درجہ میں قبول کرلیا، اسی طرح امیر کے اختیارات کی تحدید اور اس کو شوریٰ کی اجماعی واکثری رائے کا پابند کرنا عین مصلحت دین کے مطابق ہے۔

فی زمانہ کسی مسلمان ملک میں شورائی نظام پر مبنی اسلامی حکومت کے قیام کی صورت یہ نظر آتی ہے کہ ارکان شوریٰ کے لئے علمی اور اخلاقی معیار و کردار مقرر کیا جائے اور پھر مختلف علاقوں کو الگ الگ وحدت شمار کر وہاں کے بالغ مسلمانوں کو اختیار دیا جائے کہ وہ ووٹ کے ذریعہ بکثرت آراء کسی ایک نمائندہ کا انتخاب کریں، جو خود اپنا نام رکنیت کے لئے پیش نہ کرے، بلکہ کوئی دوسرا شخص اس کا نام پیش کرے اور ایسے مختلف ناموں میں ووٹنگ کی بنیاد پر رکن شوریٰ منتخب کیا جائے، ان ارکان میں اس بات کو ملحوظ رکھا جائے کہ کچھ لوگ علوم شرعیہ کے، کچھ لوگ اقتصادیات کے، کچھ لوگ نظم ونسق کے اور کچھ لوگ دفاعی اُمور کے ماہرین ہوں، یہ منتخب شوریٰ ہر طرح کے انتظامی کام میں امیر کو مشورہ دے اور امیر ان کے مشورہ کا پابند ہو —— البتہ بنیادی طور پر یہ شوریٰ انتظامی امور کو طئے کرے گی، وہ مسائل جو خالص شرعی نوعیت کے ہوں، ان میں شوریٰ کا فیصلہ شرعی عدالت کی توضیحات اور تشریحات کے تابع ہوگا اس طرح ایک ایسا نظام سیاسی وجود میں آسکے گا جس میں شورائی نظام اپنی پوری قوت کے ساتھ جلوہ گر ہوگا، فیصلوں میں غلطی کے امکانات کم سے کم ہوں گے، جمہور مسلمان کی بھی نظم ونسق اور حکومت میں شمولیت ہوسکے گی اور محض افراد کی تعداد کی بجائے ان کی اہلیت، صلاحیت اور معیار کو بھی نظم ونسق میں اہمیت حاصل ہوگی

لغت میں شہادت کے معنی یقینی خبر دینے کے ہیں اور شریعت کی اصطلاح میں قاضی کی مجلس میں کسی حق کو ثابت کرنے کی غرض سے لفظ گواہی (شہادت) کے ذریعہ سچی خبر دینے کا نام ''شہادت'' ہے (۱) جس کو فارسی اور اُردو زبان میں

(۱) الدر المختار علی ھامش الرد ۳۶۹/۴

''گواہی'' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

شہادت سے متعلق کئی اہم فقہی مباحث ہیں۔

(۱) تحمل شہادت کی شرطیں

(۲) اداء شہادت کی شرطیں

(۳) کن صورتوں میں شہادت واجب ہے اور کب واجب نہیں؟

(۴) شہادت کا حکم اور اثر

(۵) اگر شہادت سے رجوع کرلے تو اس کا کیا اثر پڑے گا؟

تحمل شہادت اور اس کی شرطیں

تحمل شہادت سے مراد کسی واقعہ کے پیش آنے کے وقت اس کا مشاہدہ کرنا ہے، تاکہ بوقت ضرورت بیان دیا جاسکے، تحمل شہادت کے لئے تین شرطیں ہیں: عاقل ہو، فاتر العقل یا عقل وہوش سے خالی کم سن بچہ نہ ہو، دوسرے اس واقعہ کے پیش آنے کے وقت بینا ہو، نابینا نہ ہو، تیسرے جس چیز کے بارے میں گواہی دے رہا ہو، اس کو بذات خود دیکھا ہو (۱) —— البتہ اس آخری شرط سے تین امور مستثنیٰ ہیں، نکاح، نسب اور موت۔ اسی حکم میں شوہر کی بیوی کے ساتھ یکجائی (دخول)، قاضی کا تقرر اور وقف بھی ہے (۲) کہ اگر ان کو خود نہ دیکھا ہو، لیکن لوگوں میں اسی کا شہرہ ہو، تو شہرت پر اعتماد کرتے ہوئے ان کی شہادت دی جاسکتی ہے (۳) — بالغ، آزاد، مسلمان اور عادل (معتبر) ہونا تحمل شہادت کے وقت ضرور نہیں۔

اداء شہادت کی شرطیں

اداء شہادت سے مراد دیکھے ہوئے واقعہ کا قاضی کے سامنے اظہار ہے، تاکہ قاضی پر حق واضح ہوسکے اور وہ اس کی روشنی میں فیصلہ کرسکے۔

اداء شہادت کے لئے گواہ کا آزاد، عاقل، بالغ، مسلمان، بینا، گویا، عادل یعنی قابل اعتبار ہونا ضروری ہے، اولاد کی شہادت والدین اور والدین کی اولاد کے حق میں اور زوجین کی ایک دوسرے کے حق میں معتبر نہیں، یہ بھی ضروری ہے کہ وہ جس بات کی شہادت دے رہا ہو، وہ اسے اچھی طرح یاد ہو اور اسے اس کا یقین ہو، پس غلام، پاگل، بے شعور بچہ، مسلمانوں کے خلاف غیر مسلم، نابینا، گونگے اور ایسے شخص کی شہادت معتبر نہیں ہوگی، جس کے راست گو ہونے کا اطمینان نہ ہو (۴) یعنی وہ عادل نہ ہو، جو شخص صورت واقعہ بھول گیا ہو یا شہادت کے وقت بیداری کی حالت میں نہ ہو، اس کی شہادت بھی معتبر نہیں (۵) امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر تحمل شہادت کے وقت بینا تھا اور ادائیگی کے وقت نابینا ہوگیا تو اس کی گواہی معتبر ہوگی، مگر فتویٰ اس مسئلہ میں امام ابو یوسفؒ کی رائے پر نہیں ہے (۶) — والدین، دادا، دادی، نانا، نانی، پوتے پوتیاں، نواسے نواسیاں، اولاد اور زوجین کو چھوڑ کر دوسرے اقرباء کے حق میں شہادت معتبر ہے، نیز رضاعی والد کی شہادت لڑکے کے حق میں اور لڑکے کی والد کے حق میں بھی معتبر ہے (۷) اسی طرح شرکت کے معاملہ میں

(۱) بدائع الصنائع ۶/۲۶۶　(۲) البحر الرائق ۷/۶۲　(۳) بدائع الصنائع ۶/۲۶۶
(۴) بدائع الصنائع ۶/۲۶۷-۲۶۸　(۵) معین الحکام ۸۱　(۶) حوالۂ سابق
(۷) بدائع الصنائع ۶/۲۶۸، البحر الرائق ۷/۸۰

ایک شریک کی شہادت دوسرے کے حق میں معتبر نہیں (۱) جو شخص کسی معاملہ میں دوسرے کی طرف سے فریق بنایا جاسکتا ہو، اس کی شہادت اس کے حق میں معتبر نہیں، جیسے : کسی شخص کے زیر پرورش کوئی یتیم بچہ ہو، تو اس یتیم بچہ کے حق میں اس کی شہادت معتبر نہیں ہوگی، کیوں کہ اگر کوئی اس یتیم پر مقدمہ دائر کرے تو یہی شخص اس کی طرف سے فریق بن کر جواب دہی کرے گا، اسی طرح وکیل کی شہادت اس کے مؤکل کے حق میں قابل قبول نہیں ہوگی (۲) —— اس سلسلہ میں جو اُصول ہے، اس کو علاء الدین طرابلسی نے یوں بیان فرمایا ہے :

واصله ان كل شهادة جرت مُغنما او دفعت مغرما لم تقبل ، لانها تمكنت فيها تهمة الكذب والشهادة المتهمة مردودة . (۳)

اس سلسلہ میں اصل یہ ہے کہ جو شہادت اس کو نفع پہنچاتی ہو یا اس سے کسی تاوان کو دور کرتی ہو، وہ مقبول نہیں، اس لئے کہ اس میں تہمت کذب کی گنجائش موجود ہے اور ایسی شہادت قابل رد ہے۔

دشمنی اگر کسی دنیوی امر جیسے : مال، جاہ، منصب وغیرہ کی بابت پہلے سے موجود ہو، تو اس کی شہادت اپنے اس دشمن کے خلاف معتبر نہیں ہوگی (۴) —— کافروں کے خلاف کافروں کی شہادت کا اعتبار کیا جائے گا۔

(گواہ کے لئے ایک اہم شرط عادل ہونے کی ہے، عدل کی حقیقت کیا ہے؟ —— اس بارے میں خاصا اختلاف ہے، خود لفظ ''عدل'' کے تحت اس کی تفصیل مذکور ہوگی)

شہادت سے متعلق شرطیں

اوپر جن شرطوں کا ذکر کیا گیا ہے، وہ اصل میں گواہ (شاہد) سے متعلق ہیں، جو شہادت سے متعلق بھی کچھ شرطیں ہیں، ان میں پہلی شرط یہ ہے کہ گواہی دیتے ہوئے لفظ گواہی (شہادت) کا استعمال کیا جائے، گواہ کہے کہ میں خبر دیتا ہوں یا اطلاع دیتا ہوں، تو یہ کافی نہیں (۵) —— دوسرے شہادت اس وقت معتبر ہوگی جب وہ دعویٰ کے مطابق ہو، اگر شہادت اور دعویٰ میں تناقض ہو یا ایسا اختلاف ہو کہ تطبیق ممکن نہ رہے، تو ایسی صورتوں میں شہادت معتبر نہیں ہوگی۔ (۶)

بعض شہادتوں کے خصوصی احکام

(۱) جو شہادتیں حقوق اللہ سے متعلق ہوں، جیسے : طلاق اور حرمت کے اسباب، حد زنا، شراب نوشی کی حد، ان کے لئے دعویٰ ضروری نہیں، جو شہادتیں بندوں کے حقوق سے متعلق ہیں ان میں دعویٰ ضروری ہے۔ (۷)

(۲) حدود اور قصاص کی شہادتوں میں گواہوں کا مرد ہونا ضروری ہے۔ (۸)

(۳) یہ بھی ضروری ہے کہ شہادت مجلس قضا میں دی جائے۔ (۹)

نصاب شہادت

نصاب شہادت سے مراد گواہ کی تعداد ہے اور اس کی

---

(۱) حوالۂ سابق (۲) بدائع الصنائع ۶/۲۷۲ (۳) معین الحکام ۸۳
(۴) حوالۂ سابق ۸۶ البحرالرائق ۸۵/۷ (۵) بدائع الصنائع ۲۷۳ (۶) حوالۂ سابق
(۷) بدائع الصنائع ۶/۲۷۳ (۸) حوالۂ سابق ۶/۲۷۹ (۹) حوالۂ سابق

تفصیل اس طرح ہے :

(۱) زنا کے ثبوت کے لئے چار چشم دید مرد گواہوں کا ہونا ضروری ہے۔

(۲) زنا کے علاوہ دیگر حدود اور قصاص کے لئے دو مرد گواہوں کا ہونا ضروری ہے۔

(۳) نکاح، طلاق، رجعت، خلع، عدت، مبارءت، اسلام، ارتداد، ثبوت نسب، خرید وفروخت، شرکت، حوالہ، کفالہ، وکالت اور تمام مالی معاملات میں دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت ضروری ہے۔

(۴) قاضی کے لئے اگر کوئی بات تحقیق طلب ہو تو ایک شخص کی شہادت بھی کفایت کر جائے گی، مثلاً خریدار غلام میں کسی عیب کا مدعی ہو اور قاضی کے حکم سے اس کے نمائندہ نے ملاحظہ کیا، تو قاضی کے لئے اس پر اعتماد کر لینا کافی ہوگا۔

(۵) جن اُمور سے عورتیں ہی آگاہ ہو سکتی ہیں ان میں قاضی ایک خاتون کی معائنہ رپورٹ پر بھی فیصلہ کر سکتا ہے، جیسے ولادت، کنوار پن، حمل وغیرہ۔(۱)

شہادت پر شہادت

بعض اُمور تو وہ ہیں جن میں گواہ کا براہِ راست حاضر ہونا ضروری ہے اور بالواسطہ شہادت نا قابل قبول، یہ حدود وقصاص کے معاملات ہیں(۲) —— لیکن دیگر مالی معاملات، غیر مالی حقوق، قضاۃ کے فیصلے، اوقاف غرض حدود وقصاص کے علاوہ تمام ہی معاملات میں بالواسطہ گواہی معتبر ہے۔(۳)

بالواسطہ شہادت سے مراد یہ ہے کہ ایک شخص قاضی کے پاس حاضر نہ ہو سکے اور وہ دوسرے سے کہے کہ میں فلاں معاملہ میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں، تم قاضی کے پاس میری اس گواہی کی گواہی دے دینا، اسی کو فقہاء ''شہادۃ علی الشہادۃ'' سے تعبیر کرتے ہیں، یہ بالواسطہ شہادت اسی وقت معتبر ہے جب کہ اصل شاہد قاضی کے اجلاس میں حاضر نہ ہو سکتا ہو، مثلاً اس کی وفات ہوگئی ہو یا وہ سفر پر ہو، یا اتنا بیمار ہو کہ مجلس قضاء میں حاضری دشوار ہو، سفر تین شب و روز یا اس سے زیادہ کی مسافت کا ہو، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مسافتِ سفر ضرور نہیں، اگر اصل شاہد شہر سے (جہاں اس کو گواہی دینی ہے) اتنی دوری پر ہو کہ شہر جائے تو شب تک گھر واپس نہ آ سکے، تو یہ بھی کافی ہے بلکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تو عذر کے بغیر بھی بالواسطہ شہادت قبول کی جا سکتی ہے(۴) —— پردہ نشین خواتین جو باہر نہیں نکلا کرتی ہوں، ان کے لئے بھی فقہاء نے بالواسطہ شہادت کی اجازت دی ہے۔(۵)

شہادت کے لئے ضروری ہے کہ اصل شاہد جس وقت دوسرے کو گواہی کے لئے مقرر کرے، اس وقت دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہ بنائے جائیں، جب ہی یہ شہادت معتبر ہوگی اور ان دو آدمیوں کی بالواسطہ شہادت سے اب بھی ایک ہی گواہ کی ضرورت پوری ہوگی۔(۶)

---

(۱) معین الحکام ۱۷-۱۱۰ القسم الثانی فی انواع البینات الی آخرہ

(۲) بدائع الصنائع ۲۸۱/۶

(۳) لسان الحکام علی ہامش معین الحکام ۳۸، بدائع الصنائع ۲۸۱/۶

(۴) لسان الحکام ۳۸

(۵) درمختار علی ہامش الرد ۳۹۳/۴

(۶) الدر المختار ۳۹۳/۴

کن صورتوں میں شہادت واجب ہے

اور کن صورتوں میں واجب نہیں؟

(۱) حقوق اللہ میں بلا مطالبہ بھی شہادت دینا واجب ہے، ان میں طلاق، وقف، رمضان، عید الفطر اور عید الاضحیٰ کا چاند، ظہار، ایلاء وغیرہ ہے۔

(۲) اگر شہادت کے لئے طلب کیا گیا ہو، تب بھی شہادت دینی واجب ہے، یہاں تک کہ اگر اس واقعہ کی تحقیق اس کی شہادت ہی پر موقوف ہو اور اس نے شہادت نہیں دی تو وہ گنہگار ہوگا۔

(۳) وہ جرائم جن پر حدود واجب ہوتی ہیں، جیسے: زنا، چوری، شراب نوشی، اتہام، تو ان میں ایک مسلمان کے ساتھ ستر اور پردہ پوشی سے کام لینا شہادت دینے اور اس کا اظہار کرنے سے بہتر ہے۔(۱)

دعویٰ اور شہادت میں مطابقت

اُوپر ذکر آ چکا ہے کہ شہادت قبول کئے جانے کے لئے ضروری ہے کہ خود دعویٰ اور شہادت میں مطابقت ہو، اگر دعویٰ اور شہادت میں فرق ہو، لیکن تطبیق ممکن ہو اور مدعی دونوں میں تطبیق پیدا کر لے، تو پھر شہادت معتبر ہوگی، اس کی تفصیل یوں ہے کہ اگر شہادت دعویٰ سے کم ہو، تب تو بہر حال وہ شہادت قابل قبول ہوگی، چاہے یہ کمی بہ طور مقدار تعداد کے ہو، مثلاً مدعی پر کسی نے پندرہ سو کا دعویٰ کیا، مگر گواہان نے ایک ہزار کی شہادت دی، تو ایک ہزار کی حد تک دعویٰ ثابت سمجھا جائے گا، یا کم باعتبار کیفیت کے ہو، مثلاً عورت نے طلاق کا دعویٰ کیا اور گواہان نے خلع کی گواہی دی، اب بھی گواہی قبول کی جائے گی، اگر گواہان نے ''مدعی ست گواہ چست'' کے مصداق دعویٰ سے زیادہ کی گواہی دی، مثلاً دعویٰ ایک ہزار کا تھا اور گواہی دو ہزار کی دی، تو اگر مدعی دونوں میں تطبیق پیدا کر دے اور مثلاً کہے کہ میرے دو ہزار باقی تھے، مگر اس میں سے ایک ہزار وصول ہو گئے اور اب ایک ہی ہزار باقی ہے یا کہے کہ میں نے ایک ہزار معاف کر دیا تھا، تب تو یہ شہادت قابل قبول ہوگی اور اگر مدعی تطبیق پیدا نہیں کر سکے، یا ایسا اختلاف اور تعارض ہو کہ دعویٰ اور شہادت کے درمیان تطبیق ممکن ہی نہ ہو، تو پھر یہ شہادت رد کر دی جائے گی۔(۲)

شہادت میں اختلاف

یہ تو وہ صورت تھی جس میں دعویٰ اور شہادت میں اختلاف ہو، اگر خود شاہدوں کے بیان میں باہم اختلاف واقع ہو، تو اس کے احکام کسی قدر مختلف ہیں — امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضروری ہے کہ دونوں گواہوں کا بیان لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے ایک دوسرے سے مطابقت رکھتا ہو، معنی کے اعتبار سے تو مطابقت واضح ہے، لفظی مطابقت میں یہ صورت بھی شامل ہے کہ دونوں معنی کے اعتبار سے مترادف ہوں، مثلاً ایک آدمی شادی کی گواہی نکاح کے لفظ سے دے اور دوسرے نے ''تزویج'' کی تعبیر اختیار کی، ایک نے ہبہ کہا اور دوسرے نے عطیہ، تو یہ گواہی میں اختلاف نہیں سمجھا جائے گا اور گواہی قبول کی جائے گی۔(۳)

(۱) بدائع الصنائع ۲۸۲/۶، ردالمحتار ۳۷۰/۳، البحر الرائق ۵۹/۷
(۲) البحر الرائق ۱۰۲/۷-۱۰۳
(۳) الدر المختار علی هامش الرد ۳۸۹/۴

اگر دو شہادتوں میں الفاظ کا ایسا فرق ہو کہ ایک دوسرے میں شامل ہو اور اس کا جز ہو، مثلاً ایک گواہ نے اپنے بیان میں دو ہزار کہا اور دوسرے نے پندرہ سو، ظاہر ہے کہ یہ پندرہ سو اس دو ہزار میں داخل ہے، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اس صورت میں بھی اختلاف شہادت کی وجہ سے دونوں گواہیاں رد کردی جائیں گی، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے یہاں پندرہ سو پر دونوں شہادت کا اتفاق سمجھا جائے گا اور اس حد تک دونوں گواہیاں قبول کی جائیں گی، یہی حکم اس وقت بھی ہے جب طلاق کی تعداد کے بارے میں اختلاف ہو (۱) ——— علامہ ابن نجیمؒ نے (۴۳) ایسے سوائح کا ذکر کیا ہے جن میں اختلاف کے باوجود شہادت مقبول ہوتی ہے۔ (۲)

اگر ایک گواہ قول اور دوسرا فعل کی شہادت دے، مثلاً ایک نے غصب کرنے کی شہادت دی اور ایک نے گواہی دی کہ میرے سامنے اس نے غصب کا اقرار کیا ہے، تو اس صورت میں دعویٰ تشنۂ ثبوت رہے گا، حصکفیؒ نے اس سلسلہ میں اُصول بیان کیا ہے و كذا لاتقبل فى كل قول جمع مع فعل . (۳)

شہادت کا حکم

قاضی کے پاس جب تمام شرطوں اور اُصولوں کے ساتھ شہادت گذر جائے، تو اس کے مطابق فیصلہ کرنا واجب ہے، کیوں کہ حق کا اظہار اور مظلوم کی داد رسی قاضی کا فریضہ ہے۔ (۴)

گواہی سے رجوع

اگر کوئی شخص اپنی گواہی سے رجوع کرلے، تو یہ رجوع اسی وقت معتبر اور مؤثر ہوگا جب کہ قاضی کے اجلاس پر کرے، اگر کسی عامی کے سامنے اس نے اپنی گواہی سے رجوع کیا تو اس کا اعتبار نہیں (۵) — ہاں یہ ممکن ہے کہ ایک قاضی کے پاس گواہی دے اور دوسرے قاضی کے پاس رجوع کا اظہار کرے۔ (۶)

اگر فیصلہ سے پہلے ہی رجوع کرلیا تو اب قاضی اس شہادت پر فیصلہ نہیں کرے گا، البتہ اس تضاد بیانی اور جھوٹی شہادت پر اس کی تعزیر کی جائے گی، یہاں تک کہ اگر گواہی کے ایک جز سے رجوع کرلیا ہو، تو بقیہ اجزاء کے بارے میں بھی اس کی گواہی نا قابل اعتبار ہوگی، کیوں کہ خود اس نے اپنے اقرار و اعتبار کے ذریعہ اپنا فاسق ہونا ظاہر و واضح کردیا ہے۔ (۷)

اگر فیصلہ کے بعد رجوع کیا، تو فیصلہ علیٰ حالہ باقی رہے گا، البتہ وہ مستحق تعزیر بھی ہوگا اور اگر تاوان وصول کیا جانا ممکن ہو، تو تاوان بھی عائد کیا جائے گا، مثلاً اگر مدعی کو مال دینا پڑا ہے، تو اس مال کا بدل وصول کیا جائے گا، دخول سے پہلے طلاق کی گواہی دی ہو تو نصف مہر کا ضامن ہوگا، قصاص کی گواہی دی ہے تو دیت واجب قرار دی جائے گی، البتہ اگر بیع کی گواہی دی تو سامان کی قیمت میں جو کمی واقع ہوئی ہو اس کا تاوان ادا کرنا ہوگا اور نکاح کی گواہی دی ہو تو مہر مثل سے زیادہ جتنا مہر بتایا ہو، وہ گواہان کو ادا کرنا ہوگا، اگر دونوں گواہان نے گواہی سے رجوع

---

(۱) ردالمحتار ۳۸۹/۳، البحر الرائق ۱۱۰/۷-۱۰۹
(۲) الدر المختار ۳۸۹/۴
(۳) بدائع الصنائع ۲۸۲/۶
(۴) دیکھئے : البحر الرائق ۱۰۹/۷-۱۱۱
(۵) لسان الحکام ۳۹
(۶) حوالۂ سابق
(۷) البحر الرائق ۱۲۸/۷

کیا، تو پورا تاوان دونوں مل کر ادا کریں گے اور اگر ایک نے رجوع کیا ہو تو اس پر آدھے تاوان کی ذمہ داری ہوگی(۱) —— تاوان اس وقت واجب ہوگا جب بعینہ مال تلف ہوا ہو، اگر مال کا منافع تلف ہوا تو اس کا تاوان واجب نہیں ہوگا۔(۲)

گواہ کا مرتبہ و مقام اور جھوٹی گواہی

یہ تو گواہی سے متعلق فقہی احکام ہیں، جن کا مدار ظاہری احوال پر ہوتا ہے، لیکن خود گواہی دینے والوں کے لئے لمحۂ فکریہ ہے کہ وہ اپنے مرتبہ و مقام کو پہچانیں، قرآن مجید نے اللہ تعالیٰ، انبیاء اور ملائکہ کے لئے شاہد اور شہید کے الفاظ استعمال کئے ہیں (۳) حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: گواہوں کا اکرام کرو، اکرموا منازل الشھود (۴) گواہان ہی کے بیان سے حق اور باطل اور صحیح و غلط کے درمیان امتیاز ہوتا ہے، اس لئے خود گواہان کو چاہئے کہ اپنے مقام و مرتبہ کا لحاظ کرتے ہوئے صحیح اور سچ بولا کریں اور دنیا کی متاع حقیر کے لئے اپنی آخرت کو ضائع نہ کریں۔

جھوٹی گواہی کی شناعت کے لئے یہ بات کافی ہے کہ آپ ﷺ نے تین بار ارشاد فرمایا کہ جھوٹی گواہی کو شرک کے برابر قرار دیا گیا ہے، یعنی جھوٹی گواہی پر اسی درجہ گناہ ہوگا جتنا کہ شرک پر (۵) —— جن لوگوں کی جھوٹی گواہی ثابت ہو جاتی تھی، حضرت عمر ؓ ان کو چالیس کوڑے لگاتے تھے اور اس کے چہرے پر سیاہی لگا دیتے تھے، اسی لئے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جھوٹے گواہ کو مارا پیٹا بھی جائے گا اور قید بھی کیا جائے گا، ابن ہمامؒ نے بھی اسی قول کو ترجیح دیا ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسے شخص کی تشہیر کی جائے گی، لیکن سرزنش نہیں کی جائے گی۔(۶)

(شہادت سے متعلق ایک اہم بحث گواہوں کے تزکیہ یعنی ان کی دینی کیفیت اور اخلاق و دیانت کی بابت تحقیق کی ہے، اس کو خود لفظ ''تزکیہ'' کے تحت ملاحظہ کیا جائے)

شہید

شہادت کے اصل معنی حاضر ہونے کے آتے ہیں، شہید اسی لفظ شہادت سے ماخوذ ہے یا تو یہ بمعنی ''مشہود'' ہے، کیوں کہ جنت اس کے لئے حاضر کی جاتی ہے یا بمعنی ''شاہد'' ہے کہ گویا وہ اپنے رب کے سامنے زندہ و حاضر اور موجود ہے۔(۷)

شہادت جس کا مقصد اعلاء کلمۃ اللہ کی سعی و کاوش ہوتی ہے، نہایت عظیم اور اعلیٰ درجہ کا عمل ہے اور تمام عبادتوں میں فائق و برتر ہے، حضرت ابو ہریرہ ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جنت میں داخل ہونے والے اولین تین طبقوں میں ایک شہداء ہیں اور آپ ﷺ نے ان تینوں میں سب سے پہلے شہداء کا ہی ذکر فرمایا(۸) —— ایک روایت میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک شہید کو چھ خصوصیات حاصل ہوں گی، اول مرحلہ میں ان کی مغفرت ہو جائے گی، ان کو ان کا ٹھکانہ

---

(۱) البحر الرائق ۱۲۸/۷ تا ۱۳۲ (ملخصا) (۲) بدائع الصنائع ۲۸۵/۲

(۳) معین الحکام ۸۰ الفصل الرابع فی صفات الشاھد الی آخرہ (۴) حوالۂ سابق ۸۱

(۵) ابوداؤد ۵۰۶/۲ باب فی الشھادۃ الزور (۶) البحر الرائق ۱۲۶/۷-۱۲۵

(۷) درمختار علی ھامش الرد ۲۰۹/۳ (۸) ترمذی ۲۹۳/۱ باب ماجاء فی ثواب الشھید

جنت دکھا دیا جائے گا، عذابِ قبر سے نجات حاصل ہوگی، یوم حساب کی گھبراہٹ (نزعِ اکبر) سے امن نصیب ہوگا، سر پر یاقوت کا تاج وقار رکھا جائے گا، جو تمام دنیا و مافیہا سے بہتر ہوگا، بہتر (۷۲) حوران بہشت نکاح میں آئیں گی اور (۷۰) اعزہ و اقرباء کے لئے اس کو شفاعت کا حق دیا جائے گا۔(۱)

شہید بہ اعتبار اجر

یوں تو ہر شخص جو حفاظت دین میں مارا جائے وہ شہید ہے لیکن رسول اللہ ﷺ نے بعض دوسرے لوگوں کو بھی شہداء کے حکم میں رکھا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو اللہ کے راستہ میں طبعی موت مرجائے وہ بھی شہید ہے، ظاہر ہے کہ یہ ہر طرح کے دینی اسفار میں ہونے والی اموات کو شامل ہے، نیز فرمایا کہ جس کی موت طاعون یا پیٹ کی بیماری میں ہو، وہ بھی شہید ہے (۲) اسی طرح جس کی موت ڈوب کر واقع ہوئی ہو یا سمندری سفر میں بیمار پڑ کر ہوئی ہو ان کو بھی آپ ﷺ نے شہید کے حکم میں رکھا ہے(۳) —— موت کی بعض اور صورتوں کی بابت بھی اس طرح کی بشارتیں منقول ہیں، سیوطی نے تیس تک ان کی تعداد پہنچادی ہے۔(۴)

اصطلاحی تعریف

لیکن شہید سے متعلق کچھ خصوصی احکام ہیں جو ان تمام لوگوں سے متعلق نہیں ہیں، بلکہ خصوصی طور سے ان شہداء سے متعلق ہیں، جن کی موت قتل کی وجہ سے واقع ہوئی ہو، فقہاء نے اسی پس منظر میں شہید کی تعریف کی ہے :

انہ مسلم مکلف طاهر علم انہ قتل ظلما قتلا لم یجب بہ مال ولم یرتث . (۵)

شہید وہ مسلمان ہے جو مکلف ہو، پاک ہو، اس کا مظلومانہ قتل ہونا معلوم ہو اور اس قتل کی وجہ سے کوئی مال واجب نہیں ہوا ہو، اور زخمی ہونے اور مرنے کے درمیان اس نے خورد و نوش، خواب و علاج وغیرہ کا فائدہ نہ اُٹھایا ہو۔

اس کی تفصیل یوں ہے کہ اگر مقتول بچہ یا پاگل ہو یا مرتے وقت جنابت یا حیض کی حالت میں ہو، یا اس قتل کی وجہ سے دیت واجب قرار دی گئی ہو، یا قتل کے بعد ''ارتثات'' (۶) کی نوبت آ چکی ہو، یعنی ایک نماز کا وقت گذر گیا ہو اور وہ عقل و ہوش کی حالت میں رہا ہو یا قاتلانہ حملہ کے بعد اسے کھانے، پینے، سونے یا علاج کا موقع ملا ہو اور حالت جنگ کی نہ ہو تو ان تمام صورتوں میں شہید کا حکم جاری نہ ہوگا، یعنی اسے غسل دیا جائے گا، بخلاف اس شہید کے جس کا اوپر ذکر آیا کہ اس کو غسل نہیں دیا جائے گا اور کپڑے اور خون سمیت اس کو دفن کر دیا جائے گا، البتہ ایسے کپڑے جو کفن کے لائق نہ ہوں وہ نکال دیئے جائیں گے۔(۷)

اگر کسی کو باغی، کافر، ڈاکو قتل کردے، چاہے کسی بھی آلہ سے اس کو قتل کرے یا جلادے، روند دے یا میدان جنگ میں

---

(۱) ترمذی، ابن ماجہ ۲/۳۶ باب فضل الشهادة فی سبیل الله
(۲) مسلم عن ابی ہریرہ
(۳) ابوداؤد عن ام حرام
(۴) الدر المختار علی هامش الرد ۶۱۱/۱
(۵) کبیری ۵۵۵
(۶) ''ارتثات'' کی تشریح کے لئے خود لفظ مذکور ملاحظہ ہو
(۷) درمختار علی هامش الرد ۶۱۰/۱

زخمی حالت میں وہ مردہ پایا جائے، ان تمام صورتوں میں وہ شہید ہی کے حکم میں ہوگا۔(۱)

اگر کوئی شخص بہ طور حد شرعی کے قتل کیا جائے یا از روئے قصاص قتل کیا جائے، تو شہید کے حکم میں نہیں ہوگا اور اس کے ساتھ عام مُردوں کا سا سلوک کیا جائے گا، اس لئے کہ اس کی موت مظلومانہ نہیں ہے۔

غیر مکلّف کی اور حالت ناپاکی کی شہادت

بعض احکام میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے بھی ہے، چنانچہ صاحبین اور امام شافعیؒ کے نزدیک نابالغ بچہ، پاگل، جنبی اور حائضہ ونفساء کو بھی غسل نہیں دیا جائے گا اور وہ بھی شہید کے حکم میں ہوں گے(۲) یہی رائے امام مالکؒ کی بھی ہے۔ (۳)

شہداء پر نماز جنازہ

مالکیہ اور شوافع کے نزدیک شہداء پر نماز بھی نہیں پڑھی جائے گی(۴) — حنفیہ کے نزدیک نماز پڑھی جائے گی، حنابلہ کے یہاں گوفتویٰ شوافع کی رائے کے مطابق ہے، لیکن امام احمدؒ کا ایک قول جس کو بعض ممتاز حنبلی فقہاء نے قبول کیا ہے، یہی کانیال ہے کہ امام احمدؒ کے نزدیک شہید پر نماز مستحب ہے۔ (۵)

حنفیہ ان روایات سے استدلال کرتے ہیں، جن میں شہداء احد پر نماز جنازہ پڑھنے کا ذکر آیا ہے، مگر عام طور پر یہ روایات ضعیف ہیں اور بہ مقابلہ اس کے وہ روایات قوی ہیں، جن سے نماز کی نفی ہوتی ہے(۶) — کی روایت سے حنفیہ کی تائید ہوتی ہے کہ آپ ﷺ ایک دن نکلے اور شہداء احد پر اسی طرح نماز ادا فرمائی جس طرح مردوں پر نماز پڑھی جاتی، پھر منبر پر لوٹ آئے(۷) اور یہی عقل و قیاس کے بھی مطابق ہے کیوں کہ شہداء بھی دُعاء و استغفار کے ضرورت مند ہیں۔

شیب

''شیب'' سے مراد سفید بال ہیں —— بال سفید ہوگئے ہوں، تو ان کے اُکھاڑنے کا کیا حکم ہوگا؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان کسی قدر اختلاف ہے، بعض فقہاء اسے مکروہ قرار دیتے ہیں، چنانچہ امام نوویؒ نے داڑھی سے متعلق مکروہات میں اس کو بھی شمار کیا ہے(۸) تزین نہیں ہو تو بعض فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے(۹) —— پہلا قول زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے۔ **واللہ اعلم**

(سفید بالوں پر خضاب کے استعمال کا حکم خود لفظ ''خضاب'' کے تحت مذکور ہو چکا ہے)

---

(۱) ردالمحتار ۶۰۹/۱ (۲) کبیری ۵۵۶، شرح مھذب ۲۶۶/۵ (۳) المغنی ۲۰۵/۲

(۴) شرح مھذب ۲۶۴/۵ (۵) المغنی ۲۰۴/۲

(۶) دیکھئے: نصب الرایہ ۳۰۸/۲ تا ۳۱۸ احادیث الصلاۃ علی الشھید

(۷) بخاری مع الفتح ۲۶۹/۳ باب الصلاۃ علی الشھید

(۸) شرح نووی علی مسلم ۱۲۹/۱ (۹) ردالمحتار ۲۶۱/۵

شیخ فانی

''شیخ فانی'' سے مراد نہایت بوڑھا شخص ہے، جو شدید مشقت کے بغیر روزہ نہ رکھ پائے، علامہ ابن نجیم مصریؒ نے اس کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ یوماً فیوماً مائل بہ انحطاط ہو، ایسا انحطاط جو موت ہی پر منتج ہو، **ھو الذی کل یوم فی نقص الی ان یموت** (۱) فانی ایسے شخص کو اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ قریب بہ فنا ہے، یا اس لئے کہ اس کے قویٰ فنا ہو چکے ہیں۔ (۲)

حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ سے ایک روایت میں آیت قرآنی:

> **وعلی الذین یطیقونہ فدیہ طعام مسکین .** (۳)
> جو لوگ روزے کی طاقت نہ رکھیں تو وہ اس کے بدلے محتاج کو کھانا کھلا دیں۔

کی یہی تشریح منقول ہے کہ یہ شیخ کبیر کی بابت ہے کہ وہ روزہ نہ رکھے اور اس کے بدلہ ''فدیہ'' ادا کردے تو کافی ہے، چنانچہ شیخ فانی کے لئے افطار کے جائز ہونے پر اُمت کا اجماع ہے، البتہ حنفیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ایسے شخص کے لئے ہر روزہ کے بدلہ فدیہ واجب ہے، مالکیہ کے یہاں فدیہ واجب نہیں، مستحب ہے۔ (۴)

(خود فدیہ کی مقدار کی بابت بھی فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، انشاءاللہ خود لفظ ''فدیہ'' کے تحت اس کا ذکر آئے گا)۔

○ ○ ○ ○

---

(۱) البحر الرائق ۲۸۶/۲　　(۲) حوالۂ مذکور
(۳) البقرہ ۱۸۴
(۴) احکام القرآن للجصاص ۲۲۱/۱، الجامع لاحکام القرآن ۲۸۸-۸۹/۲

صابی

"صبأ" کے اصل معنی "نکلنے" کے ہیں۔اسی لئے تارانکل آئے تو عرب کہتے ہیں "صبأت النجوم" اسی سے "صابی" کالفظ ماخوذ ہے،چنانچہ اگر کوئی شخص ایک مذہب کو چھوڑ کر دوسرا مذہب اختیار کرتا تو اسے "صابی" کہا جاتا۔ابتداء اسلام میں اگر کوئی شخص مسلمان ہوتا تو اہل مکہ اس کا اسی نام سے ذکر کیا کرتے(۱)

قرآن مجید نے مسلمانوں یہودیوں اور عیسائیوں کے ساتھ صابیوں کا ذکر کچھ اس طرح کیا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ ایک خاص مذہب کے حاملین و معتقدین تھے (البقرۃ: ۶۲) اور سلف صالحین کے اقوال سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسلام کے آنے کے بعد بھی ایک، دیڑھ سو سال تک یہ مذہب پایا جاتا تھا اور مختلف علاقوں میں شاید الگ الگ ٹکڑیوں میں اس کے ماننے والے آباد تھے اور ان میں خاصا اعتقادی اختلاف بھی پایا جاتا تھا۔خلیلؒ کا خیال ہے کہ ان کا مذہب عیسائیت سے قریب تھا، یہ جنوب کو اپنا قبلہ بناتے تھے اور اپنے آپ کو حضرت نوح علیہ السلام کے دین پر تصور کرتے تھے۔مشہور مفسر امام مجاہدؒ اور حسن بصریؒ کا بیان ہے کہ ان کا مذہب یہودیت و آتش پرستی کا مرکب تھا۔قتادہؒ ناقل ہیں کہ وہ فرشتوں کے پرستار تھے، قبلہ رخ پنجگانہ نماز ادا کرتے تھے اور زبور کی تلاوت کیا کرتے تھے۔بعض حضرات نے نقل کیا ہے کہ تھے تو موحد لیکن ستاروں کو کائنات میں مؤثر اور متصرف باور کرتے تھے۔عبدالرحمٰن بن زیدؒ سے مروی ہے کہ یہ کچھ لوگ تھے جو جزیرہ موصل میں قیام پذیر تھے، لیکن نہ کتاب و نبوت کے قائل تھے اور نہ عمل صالح کا تصور رکھتے تھے۔اس طرح کے اور اقوال بھی منقول ہیں۔(۲)

صابئین کے بارے میں حقائق و واقعات سے متعلق ان متضاد و مختلف روایات کی بنا پر فقہاء کے یہاں اختلاف رائے پیدا ہوا ہے، کہ یہ اہل کتاب کے حکم میں ہیں یا عام مشرکین کے حکم میں؟ اور اکثر علماء نے ان کے حکم کو ان کے حالات و معتقدات پر موقوف رکھا ہے۔امام احمدؒ کا ایک قول ہے کہ وہ عیسائیوں کا ایک فرقہ ہے، پھر جب ان کو معلوم ہوا کہ وہ یوم سبت کا احترام کرتے ہیں تو انھیں یہودیوں کے حکم میں قرار دیا (۳) —— امام شافعیؒ کا بیان ہے کہ اگر ان کے عقائد عیسائیوں و یہودیوں کے مطابق ہوں تو ان کا ذبیحہ اور ان کی عورتوں سے نکاح حلال ہوگا ورنہ نہیں (۴) مالکیہ کا خیال ہے کہ چوں کہ عام عیسائیوں سے ان کے عقیدے بہت کچھ مختلف ہیں اور ان کا مذہب آتش پرستوں سے قریب تر ہے اس لئے ان کا ذبیحہ حلال نہیں ہوگا (۵) —— امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ نے بھی ان کے ذبیحہ کو حرام قرار دیا ہے (۶) امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ آپ ان کو اہل کتاب میں شمار کرتے تھے۔یہی رائے مشہور مفسر سدیؒ اور اسحٰق بن راہویہؒ وغیرہ کی ہے۔(۷)

لیکن اصل میں یہ اختلاف رائے اس بات پر مبنی ہے کہ ان لوگوں کا عقیدہ کیا تھا؟ امام کرخیؒ کا خیال ہے کہ ان کا ایک

---

(۱) دیکھئے: الجامع لاحکام القرآن ۱/۴۳۴ (۲) دیکھئے: الجامع لاحکام القرآن ۱/۴۳۵-۴۳۴، تفسیر ابن کثیر ۱/۱۰۴
(۳) المغنی ۹/۲۶۳ (۴) شرح المہذب ۹/۷۹ (۵) الشرح الصغیر ۱/۱۵۴
(۶) ھندیہ ۳/۳۶۸ (۷) دیکھئے: الجامع لاحکام القرآن ۱/۴۳۴، المغنی ۹/۲۶۳

فرقہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت پر ایمان رکھتا تھا اور زبور کی تلاوت کرتا تھا، امام ابوحنیفہؒ نے اپنی رائے میں اسی کو پیش نظر رکھا ہے اور ایک فرقہ نبوت و وحی کا منکر اور سورج کا پرستار تھا، امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ نے اسی کے پیش نظر اپنی رائے دی ہے (۱)

ہر چند کہ اس دور میں اس نام سے کوئی قوم معروف و متعارف نہیں ہے لیکن صابئین کے بارے میں فقہاء کی احتیاط سے یہ اُصول مستنبط ہوتا ہے کہ کوئی بھی گروہ جس کا اہل کتاب ہونا مشکوک ہو تو جب تک اس کا اہل کتاب میں سے ہونا تحقیق نہ ہو جائے، ذبیحہ اور عورتوں کی حلت کے باب میں ان کو اہل کتاب کا درجہ نہیں دیا جاسکتا۔

صاع

"صاع" ایک پیمانہ ہے جس کو مختلف احکام میں معیار متعین کیا گیا ہے۔ غسل کے پانی اور صدقۃ الفطر کی مقدار میں اس کا معیار ہونا متفق علیہ ہے۔ آپ ﷺ کا معمول ایک صاع پانی سے غسل کرنے کا تھا (۲) ـ آپ ﷺ نے بعض اشیاء میں صدقۃ الفطر کی مقدار ایک صاع اور نصف صاع مقرر کی ہے (تفصیل کے لئے دیکھئے : "صدقۃ الفطر")

صاع کی مقدار کے بارے میں یہ بات متفق علیہ ہے کہ ایک صاع کے چار مد ہوتے ہیں، لیکن خود مد کی مقدار میں فقہاء عراق اور فقہاء حجاز کے درمیان اختلاف رائے نقل کیا گیا ہے، فقہاء حجاز کے نزدیک پانچ اور تہائی رطل (۵ ⅓) ہے اور فقہاء عراق کے نزدیک آٹھ رطل (۳) لیکن علامہ شامی کی تحقیق کے مطابق یہ کوئی حقیقی اختلاف نہیں، کیوں کہ اہلِ حجاز کے یہاں رطل تیس (۳۰) "استار" کا ہوتا تھا اور رطل عراقی بیس (۲۰) استار کا، اس طرح دونوں ہی کی مقدار ایک سو ساٹھ استار ہوتی ہے۔ لہٰذا دونوں ہی برابر ہیں اور ان کی مقدار میں کوئی حقیقی فرق نہیں پایا جاتا (۴) ـــــ "صاع" موجودہ اوزان میں ۳،۱۸۰ کیلوگرام کے برابر ہوتا ہے؟ (واللہ اعلم)

صبی

اُردو زبان میں صبی کا ترجمہ بچہ سے کیا جاتا ہے۔ عربی زبان میں عمر کے مختلف مرحلوں کے لئے الگ الگ الفاظ بولے جاتے ہیں، بچہ جب تک ماں کے پیٹ میں ہے "جنین" کہلاتا ہے، پیدا ہونے کے بعد بلوغ تک "صبی" بلوغ کے بعد انیس سال تک "غلام" اس کے بعد چونتیس سال تک "شاب" (جوان) پھر اکاون سال تک "کہل" (ادھیڑ عمر) اور اس کے بعد اخیر عمر تک شیخ (بوڑھا) ـــ فقہاء نے اس تعبیر میں کسی قدر فرق کیا ہے کہ پیدائش سے بلوغ تک "صبی و غلام" بالغ ہونے کے بعد تیس سال تک "فتی اور شاب" پچاس سال تک "کہل" اور پچاس سے "شیخ" کا اطلاق ہوتا ہے۔ (۵)

بچوں سے متعلق خصوصی احکام

علامہ ابن نجیم مصریؒ نے بچوں سے متعلق احکام ایک جگہ جمع کر دیئے ہیں۔ یہاں اسی کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے :

(۱) الخانیۃ علی ھامش الھندیہ ۳۶۸/۳ (۲) ترمذی ۱ (باب الوضوء بالمد) (۳) رحمۃ الامۃ ص ۱۱۰
(۴) دیکھئے : ردالمحتار ۷۶/۲ (۵) الاشباہ والنظائر ۳۰۶

—— بچہ اگر عقل وشعور رکھتا ہو تو اس کا ایمان لانا معتبر ہوگا اور بالغ ہونے کے بعد ایمان کی تجدید ضروری نہ ہوگی۔
—— بچہ پر کوئی بھی عبادت بشمول زکوٰۃ فرض نہ ہوگی —— شوافع کے یہاں بچوں کے مال میں بھی زکوٰۃ واجب ہے۔
—— البتہ اس پر اتفاق ہے کہ بچوں کی زمین میں عشر وخراج واجب ہوگا۔
—— اس میں اختلاف ہے کہ بچوں کے مال میں صدقۃ الفطر اور قربانی واجب ہوگی یا نہیں؟ قول راجح یہ ہے کہ واجب ہوگی۔ ولی صدقۃ الفطر اسی مال میں سے ادا کرے گا اور قربانی بھی کرے گا۔
—— اگر اس کی بیوی یا ایسے اقرباء موجود ہوں کہ جن کا نفقہ اس کے ذمہ واجب ہوتا ہے تو نفقہ اس کے مال میں سے ادا کیا جائے گا۔
—— عبادات گو اس پر واجب نہیں، لیکن اگر کوئی عبادت انجام دے تو درست ہوگی اور اس کا ثواب خود اس کو بھی پہنچے گا اور اس کی تعلیم وتربیت کرنے والوں کو بھی۔
—— اگر وہ کوئی ایسا کام کر گذرے جس سے عبادت فاسد ہوجاتی ہے جیسے نماز میں گفتگو، روزہ میں **کھانا پینا**، تو عبادت فاسد ہوجائے گی۔
—— اگر بچہ نے حج وعمرہ میں کوئی ایسی حرکت کرلی، جو منافی احرام ہے تو دم واجب نہیں ہوگا۔
—— بچہ نماز میں قہقہہ لگائے تو نماز تو ٹوٹ جائے گی، وضو نہیں ٹوٹے گا۔
—— بچہ کی امامت درست نہیں، گو تراویح **کی بابت اختلاف** ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ اس میں بھی نابالغ کی امامت درست نہیں۔
—— بچہ سے آیت سجدہ سن لیا جب بھی سجدہ تلاوت واجب ہے
—— جن اُمور سے بالغوں کا وضو ٹوٹ جاتا ہے اور نابالغوں کو بھی ان کا پیش آنا ممکن ہے، ان سے نابالغوں کا وضو بھی ٹوٹ جاتا ہے۔
—— نابالغ، باشعور بچہ کے اذان دینے میں کوئی قباحت نہیں لیکن بہتر یہ ہے کہ مؤذن بالغ ہو۔
—— شریعت نے جن چیزوں کے ارتکاب سے منع کیا ہے ان کے ارتکاب کی وجہ سے نابالغ پر کوئی جسمانی حد واجب نہیں ہوگی، چنانچہ اگر وہ عمداً بھی کسی کو قتل کردے تو قتل خطا ہی سمجھا جائے گا۔
—— نابالغ نکاح کے معاملہ میں نہ کسی کا ولی ہوسکتا ہے اور نہ کسی معاملہ میں قاضی وگواہ بن سکتا ہے اور نہ کسی مقدمہ میں فریق۔
—— البتہ وقف وغیرہ کا متولی اور وصی بن سکتا ہے، تاہم جب تک وہ بالغ نہ ہوجائے قاضی اس کی جگہ کسی بالغ شخص کو فرائض تولیت ادا کرنے کے لئے عارضی طور پر متعین کردے۔
—— نابالغ بچہ کو بلا وضو قرآن چھونے سے اور نابالغ مطلقہ اور بیوہ لڑکی کو دوران عدت دوسرے نکاح سے روکا جائے گا۔
—— نابالغ بچوں کی روایت قبول کی جائے گی اس کے لئے روایت کرنے کی اجازت معتبر ہوگی اور اگر وہ کسی چیز کی مغویہ ہونے کی خبر دے یا کسی بات کی اذن واجازت کی

اطلاع دے تو وہ خبر معتبر ہوگی۔

— بلا اجازت ولی اور بلا شدید مجبوری کے کوئی شخص بطور خود بچہ کے علاج کرنے کا مجاز نہیں ہوگا۔

— بچیوں کے کان چھیدنے میں کوئی قباحت نہیں۔

— نابالغ اور کم عمر بچی جو ابھی اشتہاء کے درجہ کو نہ پہنچی ہو، غیر محرم کے ساتھ سفر کر سکتی ہے۔

— بچہ کو کوئی چیز تحفۃً دی جائے تو والدین کو بلا اجازت نہ کھانا چاہئے۔

— جو معاملات بچے خود انجام دینے کے مجاز نہیں ہوں جیسے نکاح، خرید و فروخت وغیرہ اگر بچہ ان معاملات کا شعور رکھتا ہو تو ان میں وکیل بن سکتا ہے، البتہ ایسی صورت میں تمام متعلقہ اُمور براہ راست مؤکل سے متعلق ہوں گے۔

— اگر بچہ **بسم اللّٰہ** کہنے کی حقیقت سے واقف ہو اور جانتا ہو کہ **بسم اللّٰہ** کے ذریعہ ہی جانور حلال ہو سکتا ہے تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا اور **بسم اللّٰہ** کہہ کر شکار کرے تو شکار بھی جائز ہوگا۔

— بچے بالغ ہونے تک غیر محرم عورتوں کو دیکھ سکتے ہیں اور ان میں آمد و رفت کر سکتے ہیں۔

— نابالغ کی طلاق واقع نہیں ہوگی اور نہ اس کی قسم منعقد ہوگی

— ایسے معاملات جن میں سراسر فائدہ ہو، نابالغ کا ان کو قبول کر لینا درست ہوگا، جیسے ہبہ کا قبول کرنا اور اس پر قبضہ کرنا، نابالغ اگر ایسی چیز کو قبول کرے جس میں اس کا نقصان واضح ہو جیسے قرض دینا، تو اس کے قبول کرنے کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اگر ایسا معاملہ ہو کہ جس میں نفع و نقصان دونوں کا امکان ہو جیسے نکاح اور بیع، تو ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

— بچہ نے اگر کسی کا مال تلف کر دیا تو اس کا تاوان بچہ کو ادا کرنا ہوگا۔

— از راہِ تعلیم و تربیت بچوں کی غلطیوں پر سرزنش کی جائے گی

— بچے ابھی نابالغ ہوں لیکن اشتہاء پیدا ہو گئی ہو یا بچی عمر اشتہاء کو پہنچ گئی ہو تو اس سے صحبت کرنے کی وجہ سے حرمتِ مصاہرت ثابت ہو جائے گی۔

— نابالغ لڑکے کو ریشم یا سونا پہنانا نیز اس کے ہاتھ یا پاؤں میں مہندی لگانا جائز نہیں اور کچھ اسی پر موقوف نہیں بلکہ جو چیزیں بڑوں پر حرام ہے، اگر بڑے بچوں سے ان کا ارتکاب کرائیں تو یہ بھی حرام اور گناہ ہے جیسے شراب پلانا یا پیشاب پاخانہ کے وقت قبلہ کی طرف چہرہ یا پشت کر کے بٹھانا۔(۱)

بچوں پر جنازہ کی دُعاء

نماز جنازہ ہر اس بچہ پر پڑھی جائے گی جو پیدائش کے وقت زندہ تھا، البتہ نماز جنازہ میں اس کے لئے دُعاء استغفار کرنے کے بجائے یہ دُعاء کی جائے :

اللهم اجعله لنا فرطاً واجعله ذخراً و شافعاً ومشفعاً . (۲)

(۱) ملخص از : احکام الصبیان ، الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۳۰۶ تا ۳۱۰

(۲) مراقی الفلاح علی هامش الطحطاوی ص ۳۲۲ ، درمختار علی هامش الرد ۵۸۷/۱

اے اللہ! اس بچہ کو ہمارے لئے آئندہ کام آنے والا ذریعۂ اجر بنا اور اسے باعثِ ذخیرۂ آخرت نیز سفارش کرنے اور سفارش قبول کئے جانے والا بنا۔

(بچے کب بالغ ہوں گے؟ اس کے لئے ''بلوغ'' اور ''احتلام'' کے الفاظ، اور کب تصرفات کے مالک ہوں گے؟ کے لئے ''حجر'' کا لفظ دیکھنا چاہئے)۔

صحابی

''صحابی'' کے اصل معنی ساتھی اور رفیق کے ہیں، لیکن یہ اسلام کی ایک مستقل اور اہم اصطلاح ہے۔ اصطلاحی طور پر صحابی کا اطلاق ان لوگوں پر ہوتا ہے جنھوں نے بحالت ایمان حضور ﷺ سے ملاقات کی ہو اور ایمان ہی کی حالت میں دنیا سے رخصت ہوئے ہوں۔ حدیث نبوی:

طوبی لمن رانی ولمن رای من رانی . (۱)

خوش خبری ہو اس شخص کے لئے جس نے مجھ کو دیکھا اور اس کے لئے جس نے مجھے دیکھنے والوں کو دیکھا

سے بھی یہی واضح ہوتا ہے کہ صحابیت کے لئے ملاقات کافی ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ رسول ﷺ کی طویل صحبت حاصل ہو یا اس نے حضور ﷺ سے کوئی روایت بھی نقل کی ہو، جیسا کہ بعض اہلِ علم کی رائے ہے، بلکہ سعید بن مسیب کے نزدیک تو صحابی ہونے کے لئے رسول ﷺ کے ساتھ سال دو سال رہنا اور ایک دو غزوات میں شرکت کرنا بھی ضروری ہے (۲) ——— اسی لئے اصحمۃ نجاشی کا شمار صحابہ میں نہیں ہوگا، کہ آپ ﷺ سے ملاقات کا شرف حاصل نہ ہو سکا اور جو لوگ ملاقات سے مشرف ہوئے، گو کم عمر رہے ہوں، صحابی کہلائیں گے۔ جیسے حضرات حسنین رضی اللہ عنہما اور حضرت محمود بن ربیع رضی اللہ عنہ وغیرہ۔

صحابیت کا ثبوت

صحابیت کا ثبوت چار طریقوں سے ہو سکتا ہے:

۱) تواتر کے ذریعہ، جیسے حضرات خلفاء راشدین اور عشرہ مبشرہ وغیرہ۔

۲) تواتر سے کمتر درجہ شہرت کے ذریعہ جیسے حضرت ضمام بن ثعلبۃ اور عکاشہ بن محصن وغیرہ۔

۳) کوئی معروف صحابی کسی شخص کے بارے میں صحابی ہونے کی اطلاع دے، جیسا کہ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے حممۃ بن أبی حممۃ الدوسی کی بابت صحابی ہونے کی خبر دی۔

۴) کوئی ایسا شخص جس کا عادل و معتبر ہونا معلوم ہو اور زمانی اعتبار سے اس کا صحابی ہونا ممکن بھی ہو، اگر اپنے صحابی ہونے کا دعویٰ کرے، تو اس کو قبول کیا جائے گا۔ اس سلسلہ میں علماء کا خیال ہے کہ ۱۱۰ھ کے بعد اگر کوئی شخص صحابیت کا دعویٰ کرتا ہے تو یہ غیر معتبر ہے۔ اسی بناء پر جعفر بن نشطور رومی اور رتن ہندی وغیرہ کے دعویٰ صحابیت کو غیر معتبر مانا گیا ہے، کیوں کہ آپ ﷺ نے ۱۰ھ میں ارشاد فرمایا تھا:

مامن نفس منفوسة اليوم يأتي عليها مئة سنة وهي حية يؤمئذ . (۳)

آج کوئی متنفس نہیں کہ سو سال گذرنے کے بعد بھی

(۱) مجمع الزوائد ۲۰/۱۰　(۳) مسلم، کتاب فضائل الصحابة حدیث نمبر ۲۵۳۸

(۲) مقدمة ابن صلاح ص ۱۲۵ النوع التاسع والثلاثون، الفية مصطلح الحديث للعراقي ص ۱۷۴ ''معرفة الصحابة''

وہ زندہ رہے۔

ان چار طریقوں سے کسی کا صحابی ہونا تسلیم کیا جاتا ہے(۱)

تمام صحابہ عادل ہیں

اہل سنت والجماعت کے نزدیک تمام ہی صحابہ عادل ومعتبر ہیں۔ خواہ وہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کی شہادت اور اس کے بعد وقوع پذیر ہونے والے فتنہ میں شریک رہے ہوں یا نہیں۔(۲)

صحابہ میں مراتب

اہل سنت والجماعت کا اس امر پر اتفاق ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور آپ کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ تمام امت میں افضل ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بعد حضرت عثمان وعلی رضی اللہ عنہ کا درجہ ہے۔ اکثر علماء نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو افضل قرار دیا ہے اور علماء کوفہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو(۳) — امام ابوحنیفہؒ کا رجحان بھی اسی طرف بتایا جاتا ہے، اسی لئے آپ نے اہل سنت والجماعت کی علامات میں حضرات شیخین کی فضیلت اور حضرت عثمان وعلی رضی اللہ عنہم کی محبت کو شمار کیا ہے(۴) امام مالکؒ سے اس سلسلہ میں توقف منقول ہے(۵) نیز مشہور محدث محمد بن اسحاق بن خزیمہؒ اور خطابیؒ نے بھی حضرت علی رضی اللہ عنہ کو افضل مانا ہے۔(۶)

خلفاء اربعہ کے بعد پھر ان چھ صحابہ کا درجہ ہے جو عشرہ مبشرہ میں ہیں۔ اس کے بعد اصحاب بدر، ان کے بعد اصحاب احد، اور ان کے بعد حدیبیہ میں بیعت رضوان کے شرکاء کا شمار ہے۔ آخری درجہ فتح مکہ اور اس کے بعد ہونے والے مسلمانوں کا ہے، جن میں حضرت ابوسفیان رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ وغیرہ ہیں۔(۷)

روایت کے اعتبار سے درجات

باعتبار روایت حدیث کے صحابہ کے تین درجات کئے گئے ہیں۔ اول مکثرین، جن کی روایات ہزار سے اوپر ہوں۔ دوسرے مقسطین جن کی روایات ہزار سے کم اور سو سے زیادہ ہوں۔ تیسرے مقلین جن سے سو سے کم حدیثیں منقول ہوں۔ مقسطین اور مقلین کی تعداد تو بہت ہے، البتہ مکثرین سات ہیں اور ان کے نام اور مرویات کی تعداد اس طرح ہے۔(۸)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ	۵۳۷۴
حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ	۲۶۳۰
حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ	۲۲۸۶
حضرت عائشہؓ	۲۲۱۰
حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ	۱۶۶۰
حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ	۱۵۴۰
حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ	۱۱۷۰

فقہ کے اعتبار سے درجات

فقہی اعتبار سے بھی بعض صحابہ مکثرین شمار کئے گئے ہیں۔ تاہم مسروق سے منقول ہے کہ حضور ﷺ کے صحابہ کا علم چھ صحابہ میں جمع ہوگیا تھا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ، حضرت علی رضی اللہ عنہ، حضرت ابی کعب رضی اللہ عنہ، زید بن ثابت رضی اللہ عنہ، ابوالدرداء رضی اللہ عنہ اور حضرت

---

(۱) مقدمۃ ابن الصلاح ص ۱۴۵، علوم الحدیث ومصطلحہ للدکتور صبحی المحمصانی ص ۵۳-۳۵۲

(۲) الفیۃ العراقی ص ۱۷۳ (۳) مقدمۃ بن الصلاح ص ۱۴۸ (۴) خلاصۃ الفتاوی ۳۸۱/۴

(۵) الفیۃ العراقی ص ۱۷۶ (۶) مقدمہ ابن صلاح ص ۱۴۸ (۷) دیکھئے مقدمہ ابن صلاح ص ۱۳۰

(۸) علوم الحدیث ومصطلحہ ص ۵۵-۳۵۴

عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ۔ بعض نے ابوالدرداء کی جگہ ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کا ذکر کیا ہے اور پھر ان چھ کا علم دو میں جمع ہو گیا ۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ۔ امام شعبیؒ سے مروی ہے کہ ان میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فقہی اعتبار سے ایک دوسرے سے قریب تھے ، جب کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ، ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی آراء میں زیادہ موافقت پائی جاتی تھی ۔(۱)

صحابہ کے بارے میں احتیاط

اُمت میں حضرات صحابہ کرام کا ایک خاص درجہ و مقام ہے کہ انھیں کے ذریعہ دین ہم تک پہنچا ہے اور ان ہی کی قربانیوں اور جاں نثاریوں سے اسلام کا شجر طوبیٰ پروان چڑھا ہے ۔اسی لئے آپ ﷺ نے ان کو امت کا سب سے بہتر طبقہ قرار دیا۔آپ ﷺ نے فرمایا کہ میرے عہد کے مسلمان بہترین مسلمان ہیں ، پھران کے بعد آنے والے اور پھر وہ لوگ جو ان کے بعد آئیں:"**خیر القرون قرنی ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم** "(۲)حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا : "میرے صحابہ کو برا بھلا نہ کہو،اس ذات کی قسم! جس کے ہاتھ میں میری جان ہے،اگر تم احد پہاڑ کے برابر بھی سونا خرچ کروتو وہ ان کے **ایک مُد** بلکہ اس کے نصف خرچ کرنے کے برابر بھی نہیں ہوسکتا"۔(۳)

ایک اور روایت میں آپ ﷺ نے ارشادفرمایا: "لوگو! میرے صحابہ کے معاملہ میں اللہ سے ڈرو، اللہ سے ڈرو،میرے بعد ان کو نشانہ نہ بناؤ۔جس نے ان سے محبت کی اس نے میری محبت کی وجہ سے ان سے محبت کی اور جس نے ان سے بغض رکھا اس نے درحقیقت مجھ سے بغض رکھنے کی وجہ سے ان سے بغض رکھا۔جس نے ان کو اذیت پہنچائی اس نے مجھ کو اذیت پہنچائی اور جس نے مجھ کو اذیت پہنچائی اس نے اللہ کو اذیت پہنچائی اور جس نے اللہ کو اذیت پہنچائی قریب ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو پکڑ لے"۔(۴)

اس لئے حضرات صحابہ کے بارے میں بہت احتیاط چاہئے اور ہمیشہ سوءِ کلام اور سوءِ گمان سے بچنا چاہئے ۔ چنانچہ اگر کوئی شخص صحابہ کی شان میں بدگوئی کرے تو اس کے فاسق العقیدہ ہونے میں تو کوئی کلام ہی نہیں ،لیکن تکفیر میں اختلاف ہے ۔فقہاءِ احناف میں عبدالرشید طاہر البخاریؒ نے لکھا ہے کہ اگر کوئی رافضی شیخین کی شان میں گستاخی کرے اور لعنت بھیجے تو وہ کافر ہے (۵) ملا علی قاریؒ نے بھی مشائخ سے اس طرح کی بات نقل کی ہے،لیکن اس کو ازروئے قواعد مشکل قرار دیا ہے(۶) فقہاءِ مالکیہؒ میں علامہ دردیرؒ نے ایسے شخص کو کافر تو قرار نہیں دیا ہے لیکن صحابہ اور اہل بیت کی تنقیص کرنے والوں کو شدید تعزیر کا مستحق قرار دیا ہے(۷) —— علامہ صاوی مالکیؒ نے نقل کیا ہے کہ قول معتمد یہ ہے کہ خلفاءِ اربعہ کی اہانت یا تکفیر کی وجہ سے کفر کا

---

(۱) مقدمہ ابن صلاح ص ۱۲۷ (۲) مجمع الزوائد ۲۰/۱۰ ، مسلم کتاب فضائل الصحابة
(۳) مسلم : حدیث نمبر ۲۵۴۰ ، بخاری : حدیث نمبر ۳۶۷۳ (۴)ترمذی ۳۸۶۲،باب المناقب
(۵) خلاصة الفتاویٰ ۳۸۱/۴ (۶) دیکھئے : شرح فقہ اکبر ص ۲۲۹ (۷) الشرح الصغیر ۴۴۳/۴

فتویٰ تو نہیں لگایا جائے گا البتہ تعزیر کی جائے گی۔ لیکن سحنون مالکی نے خلفاء اربعہ کو کافر کہنے والوں کو مرتد قرار دیا ہے۔ نیز صاوی نے یہ بھی لکھا ہے کہ جو تمام صحابہ کی تکفیر کرے وہ بالاتفاق کافر ہے۔(۱)

غرض اگر از راہِ احتیاط صحابی کی شان میں گستاخی کو کفر قرار نہ دیا جائے تب بھی اس کے قریب بہ کفر ہونے میں شبہ نہیں۔ اسی لئے سلف نے مشاجرات صحابہ پر گفتگو کرنے سے بھی منع کیا ہے۔ افسوس کہ گذشتہ نصف صدی میں بعض ایسی کتابیں منظر عام پر آئی ہیں جن میں ناحق صحابہ کے اختلاف کو زیر بحث لایا گیا ہے اور آخر یہ بحث کہیں تو ناصبیت کے درجہ کو پہنچ گئی ہے اور کہیں اس کی سرحد تشیع سے جا ملی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس طرح کا عمل خدمت نہیں بلکہ بدخدمتی ہے اور ایک ایسی راہ پر بے احتیاطی سے قدم رکھنا ہے، جو شیشہ سے زیادہ نازک اور بال سے زیادہ باریک ہے۔ فالی اللّٰہ المشتکی وبہ التوفیق۔

صدقہ

''صدق'' کے معنی سچائی اور دوستی کے ہیں، اسی سے ''صدیق'' ہے یعنی ایسا دوست جو اپنی دوستی میں سچا اور کھرا اترے۔ غالباً اسی سے ''صدقہ'' کا لفظ ماخوذ ہے۔ گویا یہ خدا کے حضور سچی بندگی کا ثبوت ہے۔ بندہ وہ ہے جو اپنے عجز و ناچاری اور احتیاج سے دوسرے بھائیوں کی حاجت مندی کا احساس کرے، اور پھر اس کی حاجت روائی کا عملی ثبوت دے — یہ لفظ حرکات کے فرق کے ساتھ مختلف طریقوں سے منقول ہے: صَدُقہ (ص پر زبر، د پر پیش)، صُدُقہ (ص اور د پر پیش)، صُدْقہ (ص پر پیش اور د پر سکون) اور ''صَدْقہ'' (ص پر زبر، د پر سکون)۔(۲)

پس صدقہ ہر وہ عطیہ ہے جو بلا معاوضہ اللہ تعالیٰ کی رضا و خوشنودی کے لئے دیا جائے — کچھ صدقات واجب ہیں اور کچھ نفل۔ صدقات واجبہ میں ایک اہم قسم ''صدقۃ الفطر'' ہے۔ اس کے احکام آگے ذکر کئے جائیں گے۔

صدقات واجبہ

دوسرے صدقات واجبہ یہ ہیں: روزہ توڑنے، قتل، قسم اور ظہار کے کفارات۔ روزہ نماز کا فدیہ، حج اور احرام کی ممنوعات کے ارتکاب پر واجب ہونے والی قربانی یا صدقہ، نیز نذر و منت کے ذریعہ واجب کی جانے والی اشیاء، لقطہ یعنی گری پڑی ہوئی چیز مل جائے (ان سے متعلق احکام انھیں الفاظ کے ذیل میں دیکھنے چاہئیں)۔

صدقات نافلہ

زکوٰۃ اور صدقات نیز واجب حقوق و واجبات کے علاوہ جو کچھ خرچ کرے، صدقہ نافلہ ہے۔ صدقات نافلہ کے لئے کوئی مقدار اور حد متعین نہیں ہے۔ قرآن نے کہا ہے کہ ضرورت سے جو کچھ بچے رہے، خرچ کرے۔ (البقرہ: ۲۱۹) — تاہم اسلام نے اس بات میں بھی وہی اعتدال و توازن کا راستہ اختیار کیا ہے جو اس کا خاص مزاج و مذاق ہے۔ چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ بہترین صدقہ وہ ہے جو ضرورت سے بچے رہنے پر دیا جائے۔

(۱) حاشیہ صاوی علی الشرح الصغیر ۴۴۲/۴-۴۴۳

(۲) دیکھئے حاشیہ النہایہ لابن اثیر ۱۸/۳

خیر الصدقة ما کان عن ظهر غنی(۱) ——— ایک اور روایت میں ہے کہ پہلے اپنے آپ پر خرچ کرو، پھر اہل وعیال پر، پھر قرابت داروں پر اور اگر اس کے بعد بھی بچ رہے تو اوروں پر خرچ کرو۔(۲)

انھیں ہدایات کی روشنی میں فقہاء نے ایسے شخص کو نفل صدقہ سے منع کیا ہے، جو خود محتاج ہو۔ ابو اسحاق شیرازی کا بیان ہے :

> جو شخص خود اپنے اور اپنے بچوں کے نفقہ کے لئے محتاج ہو، اس کے لئے نفل صدقہ کرنا جائز نہیں، کیوں کہ حضرت ابو ہریرہ ﷺ سے روایت ہے کہ ایک صاحب خدمت اقدس ﷺ میں آئے اور کہا: اللہ کے رسول ﷺ! میرے پاس ایک دینار ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا : اپنے آپ پر خرچ کرو۔ عرض کیا: ایک اور دینار ہے۔ فرمایا : اپنے بچے پر صرف کرو۔ عرض کیا : ایک اور ہے۔ ارشاد ہوا : اپنی بیوی پر خرچ کرو۔ اس نے کہا کہ اس کے علاوہ بھی ایک دینار ہے۔ فرمایا : اس کو خادم پر خرچ کرو اس شخص نے عرض کیا کہ اس کے بعد بھی ایک دینار ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا : تم خود اس کے مصرف سے زیادہ حوالہ واقف ہو۔ "انت اعلم به" ایک اور حدیث میں ہے کہ کسی شخص کے گناہ گار ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ اپنے زیر پرورش لوگوں کو ضائع کردے ——— نیز جس شخص پر دین ہو اور جو چیز صدقہ کر رہا ہے، دین کی ادائیگی کے لئے وہ اس کی حاجت رکھتا ہے، تو اس کے لئے صدقہ نفل کرنا جائز نہیں۔(۳)

ممتاز حنفی فقیہ ابن عابدین شامی کہتے ہیں :

> اپنی اور اپنے زیر پرورش لوگوں کی ضروریات سے فاضل مال میں سے صدقہ کرنا مستحب ہے۔ اگر زیر پرورش لوگوں کی کفالت میں کمی کر کے صدقہ کرے تو گناہ گار ہوگا۔ جو شخص پورا مال صدقہ کرنا چاہے اور اپنے بارے میں توکل وقناعت اور سوال سے صبر واجتناب کا یقین رکھتا ہو تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز ہے ورنہ جائز نہیں۔ جو لوگ تنگدستی برداشت نہیں کر سکتے ان کے لئے اپنی مکمل کفایت کی مقدار میں کمی کر کے صدقہ کرنا جائز نہیں۔(۴)

رمضان المبارک میں صدقۂ نافلہ کی کثرت مستحب ہے، اپنے اقرباء پر خرچ کرنے کی فضیلت زیادہ ہے۔ جہاں تک ممکن ہو، چھپا کر صدقہ کرنا افضل ہے۔ صدقات نافلہ اہل ثروت پر بھی کیا جا سکتا ہے، البتہ غرباء پر خرچ کرنے میں زیادہ اجر ہے۔ کافر و فاسق پر بھی خرچ کیا جا سکتا ہے، البتہ صلحاء پر خرچ کرنا زیادہ بہتر ہے۔ صدقہ طبیعت کے نشاط کے ساتھ اور بلا تکدر کرنا چاہئے۔ مشتبہ ومشکوک چیزیں صدقہ نہ کرے اور خاص طور پر معمولی اور ردی چیزوں کا صدقہ کے لئے انتخاب نہ

(۱) بخاری ۱۹۲/۱ باب لاصدقة الا عن ظهر غنی (۲) مسلم ۳۲۲/۱
(۳) المهذب مع المجموع ۲۳۲/۹ (۴) ردالمحتار ۷۱/۲، قبیل باب صدقة الفطر

کیا جائے(۱) — (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو : اسلام کا نظام عشر وزکوٰۃ باب ۱۰ ص ۱۹۹--۲۱۰ اور کتاب ہذا میں : ''زکوٰۃ'')

صرف (ثمن کا ثمن سے تبادلہ)

''صرف'' کے معنی لغت میں زیادتی اور اضافہ کے ہیں۔ اسی لئے ایک حدیث میں نفل عبادت کو''صرف'' سے تعبیر کیا گیا ہے(۲) —— کہ نفل کی حیثیت بمقابلہ فرائض کے اضافی ہے اور چوں کہ تجار کو سونے چاندی میں رغبت اسی لئے ہوتی ہے کہ اس سے مال میں اضافہ کیا جائے، ورنہ تو خود سونا چاندی انسان کی کسی بنیادی ضرورت کو پورا نہیں کرتا، اسی لئے اس معاملہ کو صرف کہتے ہیں (۳)''صرف'' کے معنی کسی چیز کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے کے بھی ہیں۔ چوں کہ'' زر'' ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ منتقل ہوتا رہتا ہے اور اس کی گردش جاری رہتی ہے۔ کھانے پینے اور پہننے اوڑھنے کی چیزوں کی طرح استعمال میں نہیں آتی ہیں اور ان کی گردش کا سلسلہ کہیں تھمتا نہیں ہے، شاید اس لئے بھی زر کی خرید وفروخت کو صرف کہا جاتا ہے۔(۴)

فقہ کی اصطلاح میں'' صرف'' سونے چاندی کی ایک دوسرے سے خرید وفروخت کا نام ہے۔

درست ہونے کی شرطیں

'' صرف'' کے درست ہونے کے لئے مجموعی طور پر چار شرطیں ہیں :

۱) فریقین کی طرف سے اپنے عوض پر الگ ہونے سے پہلے قبضہ حاصل کر لینا۔

۲) اگر دونوں طرف سے ایک ہی جنس کی شئ ہو، تو دونوں کا برابر ہونا۔

۳) فریقین یا ان میں سے ایک کا اپنے لئے غور وفکر کی مہلت حاصل نہ کرنا۔

۴) فریقین میں سے کسی کی جانب سے معاوضہ کی ادائیگی کے لئے کوئی خاص مدت مقرر نہ کرنا۔

اب ان شرائط کو کسی قدر وضاحت سے بیان کیا جاتا ہے۔

مجلس میں قبضہ

سونا سونے، چاندی چاندی یا سونے چاندی میں سے ایک دوسرے کے بدلہ فروخت کیا جائے تو ضرور ہے کہ دست بدست لین دین ہو، یعنی جس مجلس میں معاملہ طے ہوا اسی مجلس میں دونوں فریق اپنی مطلوبہ چیز پر قبضہ کر لیں، اگر قبضہ سے پہلے مجلس ختم ہوگئی یعنی ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو یہ خرید و فروخت فاسد ہو جائے گی(۵) —— یہ قبضہ کا واجب ہونا صحیح حدیثوں سے بتاکید ثابت ہے۔ چنانچہ حضرت عبادۃ بن صامت ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے چند اشیاء کا نام لیا، جن میں سونا چاندی بھی شامل ہے اور فرمایا ! کہ اگر ایک ہی صنف کی چیز دونوں طرف سے ہو، تو ان کا برابر بھی ہونا ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ دونوں طرف سے نقد معاملہ ہو اور اگر صنفین الگ ہوں تب بھی نقد ہونا ضروری ہے۔ إذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان

---

(۱) ملخصاً : شرح مہذب ۶/۴۳-۲۲۴ (۲) ابن ماجہ، باب : لاوصية لوارث، حديث نمبر : ۲۷۱۴
(۳) هداية مع الفتح ۷/۱۳۳ (۴) دیکھئے : حوالہ سابق (۵) فتاوی قاضی خاں ۲/۲۵۲

یداً بید(۱) نیز حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ سونے کے بدلہ چاندی اس طرح نہ بیچو کہ ایک نقد اور دوسرا اُدھار ہو(۲) —— اسی مضمون کی ایک روایت حضرت براء بن عازبؓ سے بھی مروی ہے۔(۳)

مقدار میں برابری

اگر سونا سونے کے بدلہ اور چاندی چاندی ہی کے بدلہ فروخت کی جائے تو یہ بھی ضروری ہے کہ مقدار کے اعتبار سے برابر ہو۔ گو عمدگی اور ساخت کے اعتبار سے دونوں میں تفاوت پایا جاتا ہو۔ پھر بھی کمی بیشی کی گنجائش نہیں(۴) —— کیوں کہ مذکورہ روایت میں صراحت گذر چکی ہے کہ سونا کو سونے کے بدلہ برابری ہی سے بیچنا واجب ہے۔

خیار شرط نہ ہونا چاہئے

چوں کہ "صرف" میں فریقین کا ایک دوسرے کو مالک بنا دینا ضروری ہے۔ اس لئے فریقین میں سے کوئی اپنے لئے ایسا اختیار حاصل نہیں کر سکتے جس کے تحت دوسرا فریق فوری ملکیت سے محروم ہو جائے۔ مثلاً اپنے لئے دو، تین دن غور کرنے کی مہلت حاصل کرلے۔ (جس کو فقہ کی اصطلاح میں "خیارِ شرط" کہتے ہیں) —— ہاں اگر سامان میں کوئی عیب نظر آئے جس کی معاملہ کے وقت وضاحت نہیں ہوئی تھی، تو اس کو واپس کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ (یہ "خیارِ عیب" کہلاتا ہے) اسی طرح قبضہ کرتے ہوئے سامان دیکھ نہ پایا تھا تو قبضہ کرنے کے بعد اس سامان کو واپس کرنے کی گنجائش ہوگی۔ (یہ صورت "خیارِ رؤیت" کہلاتی ہے) کیوں کہ ان صورتوں میں مجلس کے اندر قبضہ ثابت ہو جاتا ہے۔(۵)

فریقین کی طرف سے عوض کی حوالگی میں مہلت دینے اور لینے کا حکم

مجلس کے اندر دونوں طرف سے قبضہ کے ضروری ہونے کی وجہ سے اس معاملہ میں فریقین یا ان میں سے کسی ایک کی طرف سے عوض حوالہ کرنے کے لئے مہلت دینا یا مہلت حاصل کرنا درست نہیں(۶) —— ہاں اگر مجلس ختم ہونے سے پہلے مہلت ختم کردی جائے اور فریقین قبضہ حاصل کرلیں تو یہ معاملہ درست ہو جائے گا۔

کرنسی کا کرنسی اور سونا، چاندی سے تبادلہ

موجودہ دور میں مروّجہ کرنسی نوٹ اور سکے بھی ثمن یعنی زر کا درجہ رکھتے ہیں۔ سونا چاندی تو خلقی طور پر ثمن ہیں اور اللہ تعالیٰ نے اس کی تخلیق ہی اسی مقصد سے فرمائی ہے۔ نوٹ اور سکے اصطلاحی ثمن ہیں، یعنی لوگوں کے رواج اور تعامل کی وجہ سے ثمن کے درجہ میں آگئے ہیں۔ اس لئے کرنسی کے تبادلہ کے مسئلہ پر بھی غور کرنا مناسب ہوگا۔

کرنسی کے تبادلہ کی تین صورتیں ہیں:

۱) کرنسی کا تبادلہ سونے چاندی سے۔
۲) ایک ملک کی کرنسی کا تبادلہ اُسی ملک کی کرنسی سے۔

(۱) نصب الرایہ ۴۳/۴ و ۴۳ (۲) مؤطا امام مالک ۲۵/۲ باب ماجاء فی الصرف
(۳) مسلم ، کتاب البیوع : باب النہی من بیع الورق الخ (۴) ہدایۃ مع الفتح ۱۳۴/۷
(۵) فتح القدیر ۱۳۲/۷ (۶) حوالہ سابق

۳) ایک ملک کی کرنسی کا تبادلہ دوسرے ملک کی کرنسی سے۔

اگر کرنسی کا تبادلہ سونے چاندی سے ہو، تو کرنسی کی حیثیت سامان کی ہو جائے گی اور سونا چاندی اصل زر متصور ہوگا۔ کیوں کہ خلقی ثمن میں ثمنیت اور زر بننے کی صلاحیت زیادہ ہے اور اصطلاحی اور رواجی ثمن اس سے کمتر درجہ کی حامل ہے —— لہٰذا، کرنسی اور سونے چاندی کے تبادلہ کی صورت نہ مجلس میں قبضہ ضروری ہوگا اور نہ مقدار میں مماثلت، نقد، ادھار خرید و فروخت بھی جائز ہوگی۔

ایک ملک کی کرنسی کا تبادلہ اسی ملک کی کرنسی سے ہو تو برابری بھی ضروری ہوگی اور ایک ہی مجلس میں قبضہ بھی۔ لہٰذا، آج کل خراب نوٹ زیادہ مقدار میں لے کر اچھے نوٹ کم مقدار میں دینا اور کسی قدر زیادہ پیسے دے کر روپیہ بھنانے کا جو رواج ہے، وہ جائز نہیں اور سود میں داخل ہے۔

ہمارے زمانہ کے اہل علم نے مختلف ملکوں کی کرنسیوں کو علاحدہ جنس کا درجہ دیا ہے، اس لئے اگر ان کے تبادلہ میں کمی بیشی کی جائے تو کوئی حرج نہیں۔ البتہ اہم مسئلہ نقد و ادھار کا ہے اُصولی طور پر یہ صورت جائز نہیں ہونی چاہئے۔ بعض علماء نے فقہاء کی ان عبارتوں سے استدلال کر کے اس کو جائز قرار دیا ہے، جن میں سونے سے فلوس (سکوں) کی خرید و فروخت کو ''صرف'' میں شمار نہیں کیا گیا ہے(۱) —— لیکن یہ استدلال درست نظر نہیں آتا۔ فقہاء کی ان عبارتوں کا منشاء یہ ہے کہ جب اصطلاحی اور رواجی ثمن سونے چاندی کے مقابلہ آجائیں، تو یہ محض سامان کے درجہ میں ہو جاتا ہے اور صرف کے لئے ضروری ہے کہ دونوں طرف سے ثمن پایا جاتا ہو۔

البتہ مختلف ملکوں کے قانون کے تحت موجودہ زمانہ میں بینک کے واسطہ کے بغیر خطیر رقم ایک ملک سے دوسرے ملک منتقل نہیں کی جاسکتی۔ اس لئے اسے مجبوری تصور کرنا چاہئے اور ان حالات میں بینک یا دوسرے وہ ادارے جو رقوم کی منتقلی کا کام کرتے ہیں، سے حاصل ہونے والی رسید ہی کو قبضہ تصور کیا جانا چاہئے۔ هذا ماعندی و الله أعلم بالصواب.

(صرف سے متعلق جزوی تفصیلات کے لئے خلاصۃ الفتاویٰ ۱۰۱/۳، فتح القدیر ۱۳۲/۷، فتاویٰ قاضی خاں ۲۵۲/۲، فتاویٰ بزازیہ ۲/۵ اور احکام المعاملات المالیۃ فی المذہب الحنفی للدکتور محمد ذکی عبدالبر ص ۵۰۴ دیکھنی چاہئے)

صفراء (پت کی قئ)

صفراء پت کی قئ کو کہتے ہیں، جو زرد رنگ کی ہوتی ہے(۲) اگر اس کی قئ منہ بھر کے ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وضو ٹوٹ جائے گا۔ اس سے کم مقدار ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔(۳)

صفق

''صفق'' کے معنی خرید و فروخت کرنے کے ہیں(۴) —— فقہاء نے لکھا ہے کہ تفریق صفقہ جائز نہیں مثلاً ایک شخص نے کہا کہ میں نے یہ قلم اور کاپی دس روپئے میں فروخت کی۔ دوسرے

(۱) دیکھئے: مجلہ فقہ اسلامی جلد چہارم　(۲) الفقہ الاسلامی ۱۳۵/۱　(۳) مراقی الفلاح مع الطحطاوی ص ۴۹
(۴) النہایۃ لابن اثیر ۳۸/۳

شخص نے کہا کہ میں نے صرف قلم پانچ روپے میں خرید کئے ،تو یہ درست نہیں ۔اس لئے کہ فروخت کنندہ ان دونوں سامانوں کو ایک ساتھ فروخت کرنا چاہتا ہے اور خریدار اس کا ایک حصہ خریدنے کو تیار ہے،تو اس طرح بیچنے والے کو یہ چیز متفرق طور پر بیچنی ہوگی ۔(۱)

صحو

''صحو'' ذہنی اور عقلی توازن کا نام ہے ۔یعنی نشہ کی کیفیت نہ ہونے کو''صحو'' کہتے ہیں ۔زنا، چوری ،نشہ اور شراب نوشی کے اقرار کے لئے ضروری ہے کہ''صحو'' کی کیفیت ہو۔(۲)

صلح

لغت میں صلح کے معنی نزاع کو ختم کرنے کے ہیں ۔اسی مناسبت سے فقہ کی اصطلاح میں صلح اس معاملہ کو کہتے ہیں جو نزاع کو ختم کرنے کے لئے وجود میں لایا جاتا ہے۔(۳)

صلح کی مشروعیت

صلح کی مشروعیت قرآن سے بھی ثابت ہے حدیث سے بھی اور اس پر اجماع بھی ہے ۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ صلح بہتر ہے۔''الصلح خير ''(الحجرات : ۹) ایک اور موقع پر اللہ تعالیٰ نے حکم فرمایا کہ اگر مسلمانوں کے دو گروہ آمادۂ پیکار ہوں تو ان کے درمیان صلح کرادو۔''فاصلحوا بينهما ''(النساء : ۱۲۸) ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے لوگوں میں صلح کرانے کو روزہ و نماز سے بھی افضل قرار دیا(۴) —— حضرت ابو ہریرہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ مسلمانوں کے درمیان ہر صلح جائز ہے سوائے اس کے جو حرام کو حلال اور حلال کو حرام ٹھہرائے (۵) علامہ ابن قدامہؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔(۶)

ارکان

دوسرے معاملات کی طرح صلح کے بھی دو ارکان ہیں : ایجاب وقبول ،ایجاب مدعا علیہ کی طرف سے ہوگا اور دوسرے فریق کی طرف سے قبول ۔(۷)

صلح کی شرطیں

صلح کی شرطیں بعض صلح کرنے والے سے متعلق ہیں ۔ بعض اس چیز سے متعلق جس پر صلح کی گئی اور بعض اس حق سے متعلق ہے جس پر صلح ہوتی ہے —— صلح کرنے والے سے متعلق شرط یہ ہے کہ

۱) وہ عاقل یعنی دماغی اعتبار سے متوازن ہو۔ پاگل اور ناعاقل بچہ کی صلح معتبر نہیں ،البتہ صلح کرنے والے کا بالغ ہونا ضروری نہیں ،نابالغ بچہ بھی اگر فہم وشعور رکھتا ہو تو ایسی صلح کر سکتا ہے، جس میں اس کا نفع ہو یا کم سے کم کھلا ہوا نقصان نہ ہو۔

۲) نابالغ بچہ کی طرف سے اس کا ولی صلح کر رہا ہو تو ضروری ہے کہ اس صلح کے نتیجہ میں وہ نابالغ کھلے ہوئے نقصان سے دوچار نہ ہوتا ہو۔

۳) اگر نابالغ کی طرف سے صلح کی جارہی ہو تو ضروری ہے کہ صلح

---

(۱) دیکھئے : فتح القدير ۲۵۵-۵۶/۲ (۲) الفقه الاسلامی و ادلته ۵۵/۶ (۳) الدر المختار ۴۷۶/۴ ، المغنی ۳۰۸/۴
(۴) مواردالظمان ص ۴۸۶ (۵) حوالۂ سابق ص ۲۹۱ ط : بیروت (۶) المغنی ۳۰۸/۴
(۷) بدائع الصنائع ۴۰/۶

کا معاملہ انجام دینے والا اس کے مال میں تصرف کا حق رکھتا ہو۔ (۱)

بدل صلح سے متعلق شرطیں

وہ شرطیں جو بدل صلح سے متعلق ہیں یعنی جس پر صلح طے ہوتی ہے۔ یہ ہیں :

۱) شریعت اس کو مال تصور کرتی ہو، چنانچہ شراب یا مردار وغیرہ پر صلح درست نہیں ہوگی۔ (۲)

۲) اگر بدل صلح پر قبضہ کی حاجت ہو تو اس کا متعین ہونا ضروری ہے، یہ تعیین اس شئ سے متعلق عرف کے اعتبار سے ہوگی۔ کسی میں وزن سے، کسی میں پیمانہ کے ناپ سے، کسی میں ہاتھ اور گز کے ناپ سے، کسی میں اس شئ کا وصف متعین کر کے اور اگر وصف ومقدار بیان کر کے تعیین ممکن نہ ہو جیسے جانور تو اس شئ کو سامنے حاضر کر کے ——— ہاں ! اگر وہ شئ محتاج قبضہ نہ ہو تو تعیین ضروری نہیں۔ جیسے ایک شخص نے کسی کے مکان کا دعویٰ کیا اور مدعی کے زیر قبضہ مدعا علیہ کی زمین تھی پس اس طرح صلح کی کہ مدعی اپنے دعویٰ سے باز آجائے اور مدعا علیہ زمین سے دستبردار ہو جائے تو اب اس زمین کی تعیین ضروری نہیں ہوگی۔ (۳)

۳) یہ بھی ضروری ہے کہ اس مال پر صلح کرنے والے کی ملکیت ہو، اگر صلح کر لی اور مدعی نے اس پر قبضہ بھی حاصل کر لیا لیکن بعد کو کوئی اور مستحق نکل آیا تو صلح ختم ہو جائے گی کیوں کہ بناء صلح ہی باقی نہیں رہی۔ (۴)

حق سے متعلق شرطیں

تیسری قسم کی شرطیں وہ ہیں جو اس حق سے متعلق ہیں جس کے بدلہ صلح کی جاتی ہے اور وہ یہ ہیں :

۱) جس حق کے بدلہ صلح کی گئی ہو وہ انسانی حق ہو، حقوق اللہ میں صلح کی گنجائش نہیں جیسے : زنا، شراب و چوری وغیرہ کے بدلہ صلح کی جائے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں۔ (۵)

۲) وہ حق ایسا ہو کہ اس کا عوض لیا جا سکتا ہو، جو حقوق نا قابل معاوضہ نہیں جیسے حق شفعہ ان کی بابت صلح معتبر نہیں۔ (۶)

۳) وہ واقعی صلح کرنے والے کا حق ہو مثلاً کسی شخص نے عورت کو طلاق دی عورت نے دعویٰ کیا کہ شوہر کے زیر پرورش بچہ اس کے بطن سے ہے۔ شوہر نے انکار کیا پھر عورت سے اس بات پر صلح کر لی کہ وہ اس کے بطن سے پیدا ہونے والے بچہ کا نسب اپنی ذات سے مانتا ہے، تو صلح درست نہیں کہ نسب بچہ کا حق ہے نہ کہ عورت کا۔ (۷)

امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جس حق کے عوض صلح کی جا رہی ہو اس کا معلوم ومتعین ہونا ضرور نہیں۔ شوافعؒ کے نزدیک معلوم ومتعین ہونا ضروری ہے۔ (۸)

اقرار کے ساتھ صلح

صلح کی بنیادی طور پر تین قسمیں ہیں : اقرار کے ساتھ صلح، انکار کے ساتھ صلح، بلا اقرار وانکار صلح ——— اقرار کے ساتھ صلح کا

---

(۱) ملخص از : بدائع الصنائع ۴۲/۶-۴۱ (۲) حوالۂ سابق (۳) ردالمحتار ۴۳/۴
(۴) بدائع الصنائع ۴۸/۶ (۵) حوالۂ سابق (۶) درمختار ۴۳/۴
(۷) بدائع الصنائع ۴۹/۶ (۸) بدائع الصنائع ۴۸/۶ ، المغنی ۳۱۷/۴

مطلب یہ ہے کہ مدعا علیہ کو مدعی کے دعویٰ کا اقرار ہو، اس اقرار کے باوجود مدعی سے کوئی عوض طے ہوجائے کہ وہ اس کو لے کر دعویٰ سے دستبردار ہوجائے گا، اب اگر عوض میں کسی شئی کا دینا طے پایا تو یہ خرید وفروخت (بیع) کے حکم میں ہے اور صرف کسی شئی سے استفادہ پر معاملہ طے ہوا مثلاً یہ کہ مدعی اتنی مدت اس کے عوض مدعا علیہ کے مکان میں رہے گا، تو یہ کرایہ (اجارہ) کے حکم میں ہے — صلح کی یہ صورت بالاتفاق جائز ہے۔

انکار کے ساتھ صلح

"انکار کے ساتھ صلح" سے مراد یہ ہے کہ مدعی دعویٰ کرتا ہے، مدعا علیہ کو اس سے انکار ہے، تاہم مدعی علیہ قسم اور مقدمہ کی طوالت سے بچنے کے لئے کچھ دے کر صلح کر لیتا ہے — صلح کی یہ صورت حنفیہؒ، مالکیہؒ اور حنابلہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ شوافعؒ کے نزدیک جائز نہیں (۱) حنفیہؒ وغیرہ کا خیال ہے کہ قرآن مجید نے مطلقاً صلح کو سراہا ہے اور فرمایا ہے: "الصلح خیر" (الحجرات: ۹) نیز حضرت عمر ﷺ سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا:

ردوا الخصوم حتیٰ یصطلحوا فان فصل القضاء یورث بینهم الضغائن . (۲)

معاملہ کے فریقوں کو صلح کے لئے واپس لوٹاؤ کہ فیصلہ کینہ وکدورت پیدا ہونے کا باعث ہے۔

البتہ اگر مدعا علیہ نے مدعی کے دعویٰ کی صداقت کو جانتے ہوئے بھی انکار کا راستہ اختیار کیا تا کہ مدعی سے کچھ حاصل کر لے اور مدعی مصالحت پر مجبور ہوجائے، تو اس سے دنیا میں تو نزاع ختم ہوجائے گی لیکن آخرت کے مؤاخذہ سے وہ نہیں بچ سکے گا۔ ہاں، اگر مدعی نے کہا کہ میں نے اتنے پر صلح کی اور باقی معاف کر دیا تو امید ہے کہ عنداللہ بھی مؤاخذہ سے محفوظ رہے گا۔ (۳)

سکوت کے ساتھ صلح

"سکوت کے ساتھ صلح" کی صورت یہ ہے کہ مدعی کے دعویٰ کے تئیں نہ مدعا علیہ کھل کر اقرار کرتا ہے اور نہ انکار۔ صلح کی یہ صورت بھی حنفیہؒ، مالکیہؒ اور حنابلہؒ کے نزدیک جائز ہے۔ شوافع کے نزدیک جائز نہیں، کہ یہ سکوت انکار کے درجہ میں ہے اور انکار کے ساتھ صلح ان کے نزدیک جائز نہیں۔ (۴)

صلح کے اثرات ونتائج

صلح اپنے اثر اور نتیجہ کے اعتبار سے مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔

۱) کبھی خرید وفروخت کی صورت میں، جیسے مدعی نے کسی چیز پر دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے کچھ درہم ودینار دے کر اس کو دعوے سے دستبردار ہونے پر آمادہ کیا۔

۲) کبھی ہبہ کی صورت میں، مثلاً کسی شخص کے قبضہ میں کسی اور شخص کی کوئی چیز تھی اصل مالک نے قابض سے یہ طے کیا کہ وہ اپنی شئی کے ایک حصہ سے دستبردار ہوجائے گا، بشرطیکہ باقی حصہ وہ اس کو ادا کر دے۔

۳) کبھی اجارہ کی صورت میں مثلاً مدعی علیہ مدعی کو اس بات پر

(۱) المغنی ۳۰۸/۴ ، بدائع الصنائع ۴۰/۶ ، مغنی المحتاج ۱۶۷/۲

(۲) بدائع الصنائع ۴۰/۶

(۳) الاشباہ والنظائر ۲۶۱ ، المغنی ۳۱۰/۴

(۴) الفقہ الاسلامی و ادلتہ ۲۹۷/۵

آمادہ کرلے کہ وہ اپنے دعویٰ سے دستبردار ہوجائے اور اس کے بدلہ مدعی علیہ کے مکان یا اور کسی چیز سے ایک مخصوص مدت تک استفادہ کرے۔

۴) کبھی عاریت کے معنی میں مثلاً مدعی علیہ مدعی کو اس پر آمادہ کرلے کہ وہ اس کو اس کی مطلوبہ شئی دے دے گا، لیکن مدعی اس کو اپنے مکان یا زمین سے ایک مدت تک نفع اٹھانے کا موقع دے۔

۵) اور کبھی صلح کا ماحصل کسی کو بری الذمہ کرنا ہوتا ہے مثلاً مدعی علیہ کے ذمے ایک ہزار روپئے باقی تھے اور مدعی سے اس شرط پر صلح ہوئی کہ وہ پانچ سو لے لے اور پانچ سو معاف کردے۔

۶) کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ صلح اپنی حقیقت کے اعتبار سے بیع سلم بن جاتی ہے۔ بیع سلم سے مراد یہ ہے کہ قیمت نقد ادا کی جائے اور سامان اُدھار ہو، مثلاً مدعی نے مدعی علیہ پر ایک ہزار روپئے باقی رہنے کا دعویٰ کیا، مدعی علیہ نے اقرار کرتے ہوئے اس بات پر صلح کرلی کہ وہ ایک مدت کے بعد اس کے بدلہ کپڑے فراہم کردے گا۔(۱)

صلح کے احکام

صلح سے متعلق بعض احکام صلح کی تمام صورتوں سے متعلق ہیں اور وہ یہ ہے کہ صلح کی وجہ سے فریقین کے درمیان نزاع ختم ہوجاتی ہے اب اگر فریقین میں سے کوئی اس معاملہ سے متعلق دعویٰ کرے تو وہ قابل سماعت نہ ہوگا۔

کچھ احکام صلح کی بعض صورتوں سے متعلق ہیں، بعض سے نہیں۔ ان میں سے ایک حق شفعہ کا حاصل ہونا ہے۔ اگر مکان یا زمین پر صلح ہوئی ہے اور بدلِ صلح مکان یا زمین کے علاوہ اور کوئی چیز مقرر ہوئی ہے نیز صلح اقرار پر مبنی ہے تو صاحب حق کو حق شفعہ حاصل ہوگا اور اگر بدلِ صلح بھی مکان یا زمین ہی ہو اور صلح بھی مدعی علیہ کے اقرار کی وجہ سے ہوئی ہو تب دونوں ہی مکان میں حق شفعہ حاصل ہوگا، اس مکان میں بھی جس کی بابت صلح ہوئی ہے اور اس مکان میں بھی جس پر صلح ہوئی ہے —— ہاں اگر صلح انکار پر مبنی ہو تو حق شفعہ صرف اس مکان سے متعلق ہوگا جو بطور بدل صلح کے طے پایا ہے۔(۲)

تیسرے : اگر صلح مدعا علیہ کے اقرار پر مبنی ہے تو چوں کہ خرید و فروخت کے درجہ میں ہے، اس لئے فریقین میں سے ہر ایک کو عیب کی بناء پر سامان کی واپسی کا حق حاصل ہوگا اور اگر صلح مدعا علیہ کے انکار کے باوجود ہوئی ہے تو چوں کہ یہ صرف مدعی کے حق میں ''بیع'' کا درجہ رکھتی ہے، اسی لئے صرف اس کو عیب کی بناء پر واپس کرنے کا حق حاصل رہے گا۔

چوتھے : اگر مدعی اور مدعا علیہ یا ان میں سے ایک نے اس عوض کو نہیں دیکھا ہے جو اس کے حق میں آیا ہے، تو دیکھنے کے بعد اس کو واپس کرنے کا حق حاصل ہوگا، اسی کو فقہ کی اصطلاح میں ''خیار رویت'' کہتے ہیں۔

پانچویں : اگر بدل صلح منقولہ شئ متعین ہوئی ہے، تو جب تک اس پر قبضہ نہ ہوجائے اس کو فروخت کرنا، ہبہ کرنا اور اس طرح کے تصرفات جائز نہیں ہوں گے، البتہ غیر منقولہ اشیاء ہوں جیسے زمین، مکان، تو قبضہ سے پہلے بھی تصرف کرسکتا ہے۔

(۱) ملخص از : الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲۹۸/۵

(۲) بدائع الصنائع ۵۳/۲

چھٹے : اگر بدل صلح کے طور پر اصل حق کا عوض دیا جانا طے پایا ہے اور صلح وکیل کی وساطت سے ہوتی ہے، تو مدعا علیہ کا وکیل خود اس عوض کا ذمہ دار ہوگا اور اگر بدل صلح میں اصل حق ہی کا ایک حصہ ادا کرنا طے پایا ہے تو اگر وکیل نے اس کی ذمہ داری قبول کی ہے تب تو وہی ذمہ دار ہوگا اور اگر قبول نہیں کی ہے تو خود مدعا علیہ پر اس کو ادا کرنے کی ذمہ داری ہوگی۔ (۱)

جن صورتوں میں صلح باطل ہوجاتی ہے

اب ان اُمور کا ذکر کیا جاتا ہے، جن سے صلح باطل ہوجاتی ہے :

۱) اقالہ، یعنی فریقین کا معاملہ صلح کو ختم کردینا ـــــ البتہ اگر قصاص کے سلسلہ میں قاتل اور مقتول کے اولیاء میں صلح طے پاگئی تھی کہ قاتل ایک مخصوص معاوضہ ادا کرے گا اور مقتول کے ورثہ قصاص سے دستبردار ہوجائیں گے، تو یہ صلح ختم نہیں کی جاسکتی۔

۲) اگر ایک فریق مرتد تھا اور وہ بجائے اسلام قبول کرنے کے دارالحرب چلا گیا یا ارتداد ہی کی حالت میں اس کی موت واقع ہوگئی۔

۳) عیب یا پہلے سے نہ دیکھے ہوئے ہونے کی وجہ سے سامان واپس کردے۔

۴) جس چیز کی بابت صلح ہوئی تھی یا جس چیز کو بدل صلح مقرر کیا تھا، وہ کسی دوسرے کی ملکیت نکل آئی۔

۵) اگر بدل صلح کسی چیز کی ملکیت کو نہیں بنایا گیا بلکہ اس سے نفع اُٹھانے کو بنایا گیا اور فریقین میں سے کسی ایک کی موت واقع ہوگئی یا خود وہ چیز طبعی اور قدرتی طور پر ضائع ہوگئی۔ (۲)

اب صلح اگر مدعا علیہ کے اقرار پر مبنی تھی، تو مدعی کو حق ہوگا کہ مدعا علیہ سے خاص اسی شئی کا مطالبہ کرے جس پر دعویٰ تھا اور اگر مدعا علیہ انکاری تھا، تو پھر مدعی کا دعویٰ حسب سابق برقرار رہے گا۔ (۳)

صلح میں واسطہ

یہاں اس کا ذکر مناسب ہوگا کہ صلح جیسے فریقین کے درمیان بلاواسطہ ہوسکتی ہے، اسی طرح بالواسطہ بھی ہوسکتی ہے۔ اب جس نے صلح میں واسطہ کا کردار ادا کیا، اگر اس نے مدعا علیہ سے اجازت حاصل کرلی تھی، تو اس کی حیثیت مدعا علیہ کی طرف سے وکیل کی ہوگی اور صلح سے متعلق ذمہ داریاں خود مدعا علیہ سے متعلق ہوں گی اور اگر اس نے مدعا علیہ کے حکم و اجازت کے بغیر ہی صلح سے متعلق ذمہ داری صراحۃً یا ابہام کے ساتھ خود قبول کرلی یا مقررہ ذمہ داری ادا کردی، تب تو صلح مکمل ہوگئی اور اگر ذمہ داری مدعا علیہ سے متعلق رکھی تو صلح موقوف رہے گی، اگر مدعا علیہ نے قبول کرلیا تو صلح نافذ ہوگی ورنہ نہیں۔ (۴)

صلوٰۃ

'' صلوٰۃ '' کے اصل معنی عربی زبان میں '' رحمت '' کے ہیں۔ نماز رحمت خداوندی کی کلید ہے، چنانچہ خود اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے : استعینو بالصبر والصلوٰۃ (البقرہ:۱۵۳) اسی

(۱) ملخص از : بدائع الصنائع ۶/۵۳-۵۴ (۲) حوالۂ سابق ۶/۵۴ (ملخصاً) (۳) حوالۂ سابق ص ۵۵
(۴) حوالۂ سابق ص ۵۲

لئے نماز کو ''صلوٰۃ'' سے تعبیر کیا گیا ہے اور یہ کچھ نماز ہی پر موقوف نہیں حقیقت یہ ہے کہ قرآن و حدیث کی تمام ہی اصطلاحات وتعبیرات اسی طرح معنویت کی حامل ہیں۔

اسلام کے ارکان اربعہ میں سب سے اول درجہ نماز کا ہے۔ایمان کے بعد جس درجہ نماز کی تاکید آئی ہے،اس کے فضائل واجر وثواب کا ذکر آیا ہے اور ترک نماز پر وعیدیں ذکر کی گئی ہیں،قرآن وحدیث میں کسی اور امر کا اس درجہ اہتمام کے ساتھ ذکر نہیں ملتا۔ خدا کی بندگی کی جتنی صورتیں ہیں وہ انسانوں کے ایک طبقہ پر واجب ہیں دوسرے پر واجب نہیں۔ روزہ صحت مندوں پر واجب ہے بیماروں پر نہیں۔زکوٰۃ دولت مندوں پر ہے غریبوں پر نہیں۔حج کے لئے صحت اور استطاعتِ سفر دونوں شرطیں ہیں۔ جہاد ان لوگوں پر ہے جو جوان اور صحت مند ہوں،لیکن نماز سے کوئی مستثنیٰ نہیں۔ جوان ہو یا بوڑھا،مرد ہو یا عورت،صحت مند ہو یا بیمار اور دولت مند ہوں یا غریب۔ نماز میں ایک رکن قیام ہے لیکن کھڑے ہونے پر قادر نہ ہو تو بیٹھ کر اور بیٹھنا بھی ممکن نہ ہو تو لیٹ کر نماز ادا کرنی ہے۔نماز کے لئے پاکی شرط ہے لیکن وضو کے لئے پانی میسر نہ ہو اور نہ تیمم ممکن ہو تو اسی حال میں نماز پڑھی جائے گی۔یہ بھی ضروری ہے کہ نماز پڑھنے کے وقت جسم کے قابل ستر حصے ڈھکے ہوئے ہوں مگر کپڑا میسر نہ ہو تو بے لباس ہی سہی نماز ادا کی جائے گی۔قبلہ کی طرف رُخ کرنا نماز کا ایک اہم عمل ہے لیکن اگر اس میں مشقت یا کوئی خطرہ ہو تو اس کے بغیر بھی نماز کا حکم باقی ہے۔

پھر زندگی کا کوئی مرحلہ اور کوئی مسئلہ ایسا نہیں جس کے لئے پیغمبر اسلام ﷺ نے کوئی نماز نہ بتائی ہو۔اگر کسی مسلمان کی وفات ہو جائے تو دُعائے مغفرت کے لئے نماز جنازہ رکھی گئی، کوئی حاجت درپیش ہو تو اس موقع پر صلوٰۃ الحاجت ادا کرنا اور اللہ سے مانگنا سنت قرار پایا،سورج گہن لگ جائے تو نماز کسوف ادا کی جائے،بارش نہ ہو تو نماز استسقاء پڑھی جائے،کوئی گناہ ہو جائے اور بارگاہِ خداوندی میں ندامت ولتوبہ کے آنسو گرانے ہوں تو اس موقع کے لئے دوگانہ نماز توبہ مقرر ہوئی (۱) — خوشی کا موقع ہو تو دوگانہ شکرادا کر لیجئے کہ یہ بھی ثابت ہے۔کوئی اہم معاملہ درپیش ہو اور سمجھ میں نہ آتا ہو کہ کس پہلو میں خیر ہے تو نماز استخارہ ادا کی جائے اور دُعاء کی جائے کہ خدایا! جس میں خیر ہو اس کی طرف طبیعت کو مائل فرما دے!!اور یہ اس لئے ہے کہ نماز ایک ایسی عبادت ہے جس میں انسان کا پورا وجود خدا کی بندگی میں مشغول رہتا ہے۔زبان خدا کے ذکر سے تر ہے،ہاتھ نیاز مندانہ خدا کے سامنے بندھے ہوئے ہیں،آنکھیں ایک غلام کی طرح جھکی ہیں،جسم بے حرکت کھڑا ہے۔پھر جب نمازی رکوع میں جاتا ہے تو فروتنی اور بڑھ جاتی ہے پشت خمیدہ، سرافگندہ،زبان پر تسبیح۔اب سجدہ کی منزل ہے جو عجز وانکساری اور بےنفسی کا نقطۂ عروج ہے۔سر،پیشانی اور ناک انسان کی عزت ووقار کا سب سے بڑا مظہر ہیں۔لیکن خدا کے سامنے یہ سب زمیں پر خاک آلود ہیں۔ہاتھ بچھے ہوئے،جسم کے ایک ایک انگ سے خود سپردگی اور غلامی وبندگی ظاہر ہے،قدم قدم پر خدا کی کبریائی کا نعرہ ہے۔اس کی حمد وثناء کا زمزمہ ہے،الحاح و التجا ہے،تضرع ودُعاء ہے،اپنی گناہ گاری کا اقرار واعتراف ہے

(۱) امام ترمذی نے اپنی کتاب میں اس عنوان پر مستقل باب قائم کیا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ نماز خدا کی بندگی کا ایسا فطری اور اثر انگیز طریقہ ہے کہ اس کی ایک ایک کیفیت سے روح وجد میں آئے اور انسان کو خدا سے اپنی قربت کا احساس ہونے لگے اس کو یوں محسوس ہونے لگے جیسے وہ خدا کے سامنے کھڑا ہوا ہے۔

اسی لئے سال کے بارہ مہینے، مہینہ کے ہر دن اور پھر دن و رات میں ایک نہیں پانچ بار نماز فرض کی گئی، گویا انسان تر فیاء ہو سراسر خدا کی نافرمانیوں کہ جو غبار پڑ گئے ہیں، نماز ان کو دھلتی ہے، خدا کی یاد دلاتی ہے، بار بار رب العالمین کے یقین کا استحضار کراتی ہے۔

نماز پنجگانہ کا ثبوت

نماز پنجگانہ کی فرضیت پر امت کا اجماع اور اتفاق ہے اور ان کا یا ان میں سے بعض کا انکار باعث کفر ہے۔ (أعـاذ اللّـه منه)

اللہ تعالیٰ ارشاد ہے :

فسبحن اللّٰه حين تمسون وحين تصبحون ولـه الحمد في السمٰوات والأرض وعشيا وحين تظهرون . (روم ۱۷ : ۱۸)

اللہ تعالیٰ کی پاکی بیان کرو جب کہ تم شام کرو اور جب صبح کرو تمام تعریفوں کے لائق آسمان و زمین میں صرف وہی ہے (اسی کی پاکی بیان کرو) تیسرے پہر اور دو پہر کو۔

اس آیت میں "**حين تصبحون**" سے فجر، "**حين تظهرون**" سے ظہر کا مراد ہونا ظاہر ہے۔ "**عشی**" دن کے آخری حصہ کو کہتے ہیں، بظاہر اس سے عصر مراد ہوگی اور "**حين تمسون**" میں مغرب وعشاء دونوں شامل ہیں ــــ اس کے علاوہ سورۂ ھود آیت ۱۴، ق آیت ۳۹-۴۰ اور بنی اسرائیل آیت ۷۸ میں بھی اس طرف اشارہ موجود ہے۔ ایک موقعہ پر قرآن نے کہا ہے "**حافظوا على الصلوات والصلوٰة الوسطى**" (البقرۃ : ۲۳۸) عربی قاعدہ کے لحاظ سے واو مغایرت کے لئے آتا ہے پس معلوم ہوا کہ "**صلوات**" میں جن نمازوں کا ذکر ہے وہ "**صلوٰة الوسطى**" یعنی درمیانی نماز کے علاوہ ہیں اور "**صلوات**" جمع کا صیغہ ہے، جو تین یا اس سے زیادہ پر بولا جاتا ہے، اب ظاہر ہے کہ "**صلوات**" سے تین نمازیں مراد نہیں لی جاسکتی، اس لئے کہ پھر صلوٰۃ الوسطی چوتھی نماز قرار پائے گی اور چوتھی نماز درمیانی شمار نہیں ہوسکتی، لہذا "**صلوات**" سے چار نمازیں مراد لینی ہوں گی اور "**صلوٰة وسطى**" سے پانچویں نماز، تاکہ وہ درمیانی نماز کہلا سکے۔ اس طرح خود قرآن سے نماز پنجگانہ کا ثبوت موجود ہے۔

جہاں تک احادیث کی بات ہے تو حدیث معراج اور متعدد احادیث میں پانچ وقت کی نمازوں کا ذکر کیا گیا ہے اور عہد نبوت سے آج تک ہر دور میں یہی مسلمانوں کا تعامل رہا ہے اور یہ تعامل معنوی تواتر کے درجہ میں ہے، اسی لئے اس کا انکار کفر ہے ــــ افسوس کہ ہمارے زمانہ میں ایک گروہ منکرین حدیث کا ہے جو اپنے عزائم اور خیالات کی پردہ پوشی کے لئے خود کو اہلِ قرآن کہتا ہے اور تین ہی وقت کی نماز کا قائل ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان حضرات کا یہ خیال نہ صرف صریح و صحیح حدیث بلکہ آیات قرآنی کا بھی انکار ہے۔

اوقاتِ نماز

نماز کو قرآن مجید نے اوقات سے وابستہ فریضہ "کتاب موقوت" قرار دیا ہے۔ (النساء : ۱۰۳) اس لئے نماز کے واجب، جائز اور مکروہ وممنوع ہونے کے لئے وقت کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ اوقات تین طرح کے ہیں : جائز، مستحب اور مکروہ۔ احادیث میں وضاحت وصراحت کے ساتھ ان کا ذکر موجود ہے اور انھیں کو سامنے رکھ کر فقہاء نے اس بابت تفصیلات مرتب کی ہیں۔

جائز اوقات

"جائز اوقات" جن میں نماز کا ادا کرنا جائز ہے کہ اس پورے وقت میں نماز ادا کر لے تو فریضہ ادا ہو جائے اور قضاء نہ ہو، کی تفصیل اس طرح ہے :

فجر

فجر کا وقت صبح صادق کے طلوع ہونے سے شروع ہوتا ہے اور جونہی سورج کا طلوع شروع ہو، ختم ہو جاتا ہے۔ اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے (۱) — چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص ﷺ سے مروی ہے :

وقت صلوة الصبح من طلوع الفجر مالم تطلع الشمس .

فجر کی نماز کا وقت طلوع صبح سے طلوع آفتاب تک ہے۔

اسی روایت میں یہ الفاظ بھی منقول ہیں :

مالم يطلع قرن الشمس الاول . (۲)

جب تک سورج کا کنارہ طلوع نہ ہو جائے، فجر کا وقت ہے۔

رات ختم ہوتے ہوئے پہلے افق میں ایک لانبی سپیدی چھاتی ہے، جو بقول فقہاء کے بھیڑئے کی دم کی طرح ہوتی ہے (کذنب اليسرحان) پھر دوبارہ تاریکی چھا جاتی ہے، اس کو عرب صبح کاذب کہتے تھے۔ اس صبح سے احکام شریعت متعلق نہیں ہیں، نہ اس سے عشاء کا وقت ختم ہوتا ہے نہ فجر کا وقت شروع ہوتا ہے اور نہ روزہ کی ابتداء ہوتی ہے۔ کچھ وقفہ سے دوبارہ سپیدی آتی ہے، یہ اُفق پر چوڑائی میں چھا جاتی ہے، اس کو عرب "صبح صادق" کہا کرتے تھے اسی وقت سے صبح کے احکام متعلق ہوتے ہیں (۳) — آپ ﷺ کے ایک ارشاد میں جو حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ سے روایت ہے، اس کی طرف اشارہ موجود ہے۔ (۴)

ظہر

ظہر کا وقت زوال آفتاب کے ساتھ ہی شروع ہوتا ہے۔ اس پر بھی فقہاء کا اتفاق ہے اور مختلف حدیثوں میں اس کا ذکر موجود ہے (۵) — البتہ ظہر کے آخری وقت کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے مختلف اقوال منقول ہیں، قول مشہور یہ ہے کہ سایۂ اصلی کے علاوہ دو مثل تک ظہر کا وقت رہتا ہے۔ سایۂ اصلی سے مراد وہ اقل ترین سایہ ہے جو نصف النہار کے وقت رہا کرتا ہے اور دو مثل سے مراد ہر چیز کی اصل مقدار کا دوگونہ سایہ ہے، اس

---

(۱) المغنی ۲۳۲/۱ (۲) مسلم ۲۲۳/۲ (۳) خانیہ ۷۴/۱

(۴) صحیح بن خزیمہ ۱۸۵/۱، حدیث ۳۵۶ (۵) دیکھئے : مسلم ۲۲۳/۱، عن عمرو و بریدہ و ابی موسی

پر کوئی صریح روایت تو موجود نہیں ہے، لیکن بعض اشارات موجود ہیں(۱) —— امام ابوحنیفہؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ ایک مثل سایہ ہونے تک ہی ظہر کا وقت باقی رہتا ہے۔ یہی امام ابو یوسفؒ ومحمدؒ کا قول ہے اور اکثر اہل علم یہی رائے رکھتے ہیں۔ گو اکثر مشائخ نے امام صاحب کے پہلے ہی قول پر فتویٰ دیا ہے(۲) —— لیکن مشائخ احناف میں بھی متعدد محقق علماء نے اسی رائے کو ترجیح دی ہے۔ حصکفیؒ نے اس رائے کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے:

وعنه مثله وهو قولهما وزفر والائمة الثلاثة قال الامام الطحاوى وبه ناخذ وفى غرر الافكار: وهو الماخوذ به وفى البرهان وهو الاظهر لبيان جبريل وهونص فى الباب وفى الفيض: وعليه عمل الناس اليوم وبه يفتى. (۳)

امام صاحب سے بھی ایک مثل کا قول منقول ہے۔ یہی صاحبین، امام زفر اور ائمۂ ثلاثہ کی رائے ہے۔ امام طحاوی کہتے ہیں کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں نیز "غرر الافکار" میں ہے کہ یہی قول قابل ترجیح ہے اور برہان میں ہے کہ یہی "قول اظہر" ہے کیوں کہ حضرت جبرئیل نے اس کو واضح کر دیا ہے اور یہ اس مسئلہ میں "نص" ہے اور فیض میں ہے کہ اسی پر لوگوں کا فی زمانہ عمل ہے اور اسی پر فتویٰ دیا جاتا ہے

محدث نیمویؒ نے بھی اسی کو ترجیح دیا ہے(۴) —— اس لئے بہتر ہے کہ ایک مثل سے پہلے نماز ظہر اور دو مثل کے بعد نماز عصر ادا کی جائے۔ **واللہ اعلم**

"سایۂ اصلی" کو مستثنیٰ کر کے ایک اور دو مثل اس لئے مقرر کیا گیا ہے کہ عقل ومشاہدہ کا تقاضہ یہی ہے۔ جغرافیائی اعتبار سے جو علاقے خط استواء سے قریب ہیں وہاں اقل ترین سایہ کم ہوتا ہے اور جو علاقے اس سے دُور ہیں، وہاں اقل ترین سایہ نسبتاً طویل ہوتا ہے، یہاں تک کہ بعض علاقوں میں تو یہ سایہ اصلی ہی ایک مثل یا دو مثل ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں نصف النہار کے وقت جو مکروہ قرار دیا گیا ہے، اس کا وجود ہی نہ ہو سکے گا اور بعض علاقوں میں ظہر کی نماز کی ادائیگی ہی ممکن نہ رہے گی۔

عصر

ظہر کا وقت جونہی ختم ہوتا ہے، عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ ایک قول کے مطابق دو مثل کے بعد اور ایک قول کے مطابق ایک مثل کے بعد، آپ ﷺ نے فرمایا: **ووقت الظهر اذا زالت الشمس عن بطن السماء مالم تحف العصر** (۵) —— عصر کا وقت آفتاب غروب ہونے تک باقی رہتا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا:

من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر (۶)

جس نے غروب آفتاب سے پہلے عصر کی ایک رکعت پالیا، اس نے عصر کی نماز پالی۔

ایک موقع پر ایک شخص کے اوقات نماز کی بابت استفسار

(۱) اس سلسلہ میں دیکھئے: آثار السنن ۱/۴۳ (۲) دیکھئے: ردالمحتار ۱/۲۴۰ (۳) الدر المختار ۱/۲۴۰
(۴) آثار السنن ۱/۴۳ (۵) مسلم ۱/۲۲۳ عن عبداللہ بن عمروؓ (۶) بخاری ۱/۷۹، مسلم ۱/۲۲۱

کرنے پر آپ ﷺ نے پہلے دن تمام نمازیں ابتدائی وقت میں اور دوسرے دن انتہائی وقت میں ادا کیں ، جب آپ ﷺ فارغ ہوکر لوٹے تو اتنی تاخیر ہو چکی تھی کہ آفتاب میں سرخی آچکی تھی ''والقائل يقول قد احمرت الشمس'' (۱) —— ظاہر ہے کہ سرخی زردی کے بعد پیدا ہوتی ہے، اسی سے یہ بات واضح ہوگئی کہ جن احادیث میں آفتاب کی زردی کو عصر کا آخری وقت قرار دیا گیا ہے (۲) —— ان میں مستحب اور بہتر وقت کا بتلانا مقصود ہے ، ورنہ غروب آفتاب تک نماز عصر کا جائز و ادا ہونا مختلف روایات سے ثابت ہے۔

مغرب

آفتاب غروب ہوتے ہی مغرب کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ متعدد حدیثیں اس بارے میں صراحت سے منقول ہیں (۳) مغرب کا آخری وقت مختلف حدیثوں میں شفق ڈوبنے کو بتایا گیا ہے (۴) لیکن صورت حال یہ ہے کہ سورج ڈوبنے کے بعد پہلے سرخی اور پھر سفیدی افق پر چھاتی ہے اور یہ سرخی اور سفیدی دونوں ہی ''شفق'' کہلاتی ہے۔ اکثر فقہاء کے نزدیک سرخی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سفیدی مراد ہے (۵) —— حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ سے مروی ہے کہ ''افق'' پر سیاہی پھیلنے کے وقت رسول اللہ ﷺ عشاء کی نماز ادا کیا کرتے تھے (۶) —— یہ سیاہی سفیدی ڈوبنے کے بعد ہی آتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ''شفق ابیض'' ڈوبنے تک مغرب کا وقت باقی رہتا ہے۔

عشاء

عشاء کا ابتدائی وقت شفق ڈوبنے سے شروع ہوتا ہے اور جو اختلاف فقہاء کے درمیان مغرب کے آخری وقت کی بابت ہے، وہی اختلاف عشاء کے ابتدائی وقت کے بارے میں ہے۔ عشاء کا آخری وقت طلوع صبح صادق تک برقرار رہتا ہے۔ چنانچہ حضرت عمر ؓ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری ؓ کو خط لکھا کہ :

وصل العشاء اى الليل شئت ولا تغفلها . (۷)
رات کے جس حصہ میں بھی چاہو نماز عشاء ادا کرلو اور اس سے غفلت نہ برتو۔

(نماز وتر کے وقت کے سلسلہ میں خود ''وتر'' کا لفظ ملاحظہ کیا جائے)

مستحب اوقات

حدیثوں کی روشنی میں یہ بات بھی متعین کی گئی ہے کہ ان جائز اوقات میں کونسا حصہ نماز کی ادائیگی کے لئے زیادہ بہتر اور پسندیدہ ہے؟ —— اور ان مستحب اوقات کی بابت بھی مختلف نکات میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

فجر

فجر میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مستحب ہے کہ اچھی طرح صبح کی روشنی پھیل جانے کے بعد نماز ادا کی جائے ، تاہم اس کا خیال رکھا جائے کہ اگر نماز فاسد ہو جائے تو طلوع آفتاب سے

(۱) مسلم ۱/۲۲۳ (۲) مالم تصفر الشمس ، دیکھئے : مسلم ۱/۲۲۳
(۳) مسلم ۱/۲۲۳ (۴) مسلم ۱/۲۲۳ (۵) البحر الرائق ۱/۲۴۶
(۶) ابوداؤد ۱/۵۷ باب المواقيت یہ روایت ابومسعود انصاری ؓ کی ہے
(۷) طحاوی ۱/۷۸ ، وقال النيموی : رجاله ، ثقات ، آثار السنن ۱/۴۴

پہلے پہلے مسنون مقدار میں قرأت کے ساتھ نماز ادا کی جاسکے، البتہ عورتوں کے لئے اول وقت میں ہی نماز ادا کرنا بہتر ہے اور حجاج بھی مزدلفہ میں صبح کے اندھیرے (غلس) نماز ادا کرلیں (۱) ـــــ عام حالات میں نماز کو روشن صبح (اسفار) میں ادا کرنے کی فضیلت پر متعدد حدیثیں وارد ہیں :

حضرت رافع بن خدیج ﷜ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا :

اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر . (۲)

فجر خوب روشن کرکے پڑھو کہ یہ زیادہ باعث اجر ہے

کچھ انصار صحابہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا :

مااسفرتم بالصبح فانه اعظم للاجر . (۳)

نماز صبح کو جتنی روشن کرکے پڑھو اسی قدر باعث اجر ہے۔

حضرت رافع ﷜ بن خدیج ہی سے ایک اور روایت ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت بلال ﷜ سے ارشاد فرمایا :

یابلال ! نور بصلوٰة الصبح حتی یبصر القوم مواقع نبلهم من الاسفار . (۴)

اے بلال ! نماز فجر روشن کرکے ادا کرو، یہاں تک کہ لوگ روشنی کی وجہ سے اپنے تیر گرنے کی جگہ دیکھنے لگیں۔

مزدلفہ میں ابتدائی وقت میں نماز فجر کی ادائیگی حضرت عبداللہ بن مسعود ﷜ کی روایت سے ثابت ہے، آپ ﷜ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو صرف دو موقعوں پر قبل از وقت نماز ادا کرتے ہوئے دیکھا ہے، ان میں ایک یہ ہے کہ آپ ﷺ نے مزدلفہ میں نماز فجر کو قبل از وقت یعنی تاریکی (غلس) میں ادا کیا (۵) یہاں قبل از وقت سے مراد معمول کے وقت سے پہلے ہے، گویا آپ ﷺ کا معمول اچھی طرح صبح کی روشنی پھیل جانے کے بعد نماز ادا کرنے کا تھا۔

ظہر

ظہر کی نماز سرما میں ابتدائی وقت میں پڑھنا مستحب ہے اور گرما میں تاخیر سے، کہ کسی قدر گرمی کی شدت کم ہو جائے (۶) چنانچہ حضرت انس ﷜ سے مروی ہے کہ معمول مبارک تھا کہ

اذا كان الحر برد بالصلوٰة و اذا كان البرد عجل . (۷)

جب گرمی ہو تو نماز کو تاخیر کرکے پڑھا کرو اور جب ٹھنڈک ہو تو جلدی۔

گرما میں ظہر کو تاخیر سے ادا کرنے کی بابت اکثر کتب حدیث میں متعدد روایتیں منقول ہیں کہ

اذا اشتدالحرفا بردوا عن الصلوٰة فان شدة الحرمن فیح جهنم . (۸)

(۱) البحرالرائق ۲۴۷/۱ ، الخانیہ ۷۳/۱-۷۴ (۲) ترمذی ۴۰/۱ ، وقال : حدیث حسن صحیح

(۳) نسائی ۶۵/۱

(۴) رواۃ النیموی عن الطبرانی وابن ابی شیبه وآخرین وقال : اسناده حسن ، آثارالسنن ۴۷/۱

(۵) مسلم ۴۱۷/۱ (۶) الخانیه ۷۴/۱

(۷) نسائی ۵۸/۱ "تعجیل الظهر فی البرد" (۸) بخاری ۷۶/۱ ، باب الابراد بالظهر ، مسلم ۲۲۴/۱ ، باب استحباب الابراد الخ

جب گرمی سخت ہو، تو نماز ٹھنڈی کر کے پڑھو، اس لئے کہ گرمی کی شدت جہنم کی سانس سے ہے۔

عصر

عصر کو اتنی تاخیر سے پڑھنا کہ آفتاب زرد ہو جائے، مکروہ ہے(۱) —— آپ ﷺ نے اس کو منافق کی نماز قرار دیا ہے(۲) البتہ آفتاب میں تغیر کی کیفیت پیدا ہونے سے پہلے تک تاخیر مستحب ہے، خواہ گرما کا موسم ہو یا سرما کا (۳) چنانچہ حضرت رافع رضی اللہ عنہ بن خدیج سے مروی ہے کہ

ان رسول اللّٰه . کان یامر بتاخیر العصر . (۴)

رسول اللہ ﷺ نماز عصر کو مؤخر کرنے کا حکم فرماتے تھے۔

نیز حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ظہر تم سے جلد پڑھا کرتے تھے اور تم عصر ان سے جلد پڑھتے ہو(۵) —— اس لئے عصر کی نماز میں بھی تاخیر بہتر ہے۔

مغرب

نماز مغرب کی بابت اتفاق ہے کہ بہ عجلت ادا کی جانی چاہئے (۶) احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے ابتدائی اور انتہائی اوقات کی تعلیم کے لئے ایک بار حضرت جبریل علیہ السلام نے اور ایک بار خود آپ ﷺ نے بہ اہتمام ایک دن اول وقت میں اور دوسرے دن آخر وقت میں نمازیں پڑھائیں، ان دونوں واقعات میں نماز مغرب دونوں ہی دن ابتدائی وقت ہی میں ادا کی گئی ہیں (۷) —— اس سے معلوم ہوا کہ یہی اس کا مستحب وقت ہے۔ اس کے علاوہ حضرت عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب تک میری اُمت تاروں کے چھٹکنے تک نماز مغرب کو مؤخر نہ کرے گی، خیر پر قائم رہے گی(۸) — اس لئے مغرب کی اذان اور اقامت میں دو رکعت کی مقدار سے کم فاصلہ ہونا چاہئے، دو رکعت یا تاروں کے نکلنے سے پہلے تک تاخیر مکروہ تنزیہی ہے۔(۹)

عشاء

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا اگر میری اُمت پر شاق نہ گذرتا تو میں عشاء کو تہائی یا نصف شب تک مؤخر کر کے ادا کرنے کا حکم دیتا(۱۰) — اس لئے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تہائی شب تک تاخیر مستحب اور نصف شب تک مباح ہے اور اس سے زیادہ بلا عذر تاخیر کرنا مکروہ ہے(۱۱) البتہ بدلی اور بارش کے دنوں میں عجلت بہتر ہے تاکہ جماعت میں شرکت آسان ہو اور زیادہ سے زیادہ لوگ جماعت میں شریک ہو سکیں۔(۱۲)

---

(۱) الخانیہ ۱/۴۳ (۲) ترمذی ۱/۴۲ مع العرف الشذی (۳) الخانیہ ۱/۴۷

(۴) مجمع الزوائد عن الطبرانی ۱/۳۰۷ وفیہ عبدالواحد بن نافع واختلف فیہ فالحدیث حسن واللّٰہ اعلم

(۵) ترمذی ۱/۴۲ (۶) معارف السنن ۲/۴۳ ، المغنی ۱/۲۳۶ (۷) المغنی ۱/۲۳۶

(۸) ابوداؤد ۱/۶۰ (۹) ردالمحتار ۱/۲۴۷

(۱۰) ترمذی ۱/۴۲ ، وقال : حدیث حسن صحیح (۱۱) کبیری ۳۵-۲۳۴

(۱۲) ردالمحتار ۱/۲۴۷

مکروہ اوقات

حضرت عقبہ بن عامر ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے تین اوقات میں عام نماز اور نماز جنازہ پڑھنے (۱) سے منع فرمایا ہے۔ ایک سورج کے طلوع ہونے کے وقت، یہاں تک کہ سورج بلند ہوجائے، دوسرے جب سورج نصف بلندی پر ہو یہاں تک کہ ڈھل جائے، تیسرے جب ڈوبنے کے قریب ہو یہاں تک کہ ڈوب جائے (۲) —— اس لئے ان اوقات میں فرائض، نوافل، نماز جنازہ، سجدۂ تلاوت، وتر ادا اور قضا مکروہ تحریمی ہے۔ جو نمازیں ان اوقات میں ادا کی جائیں ان کو لوٹانا واجب ہے۔ البتہ چند صورتیں اس سے مستثنیٰ ہیں، غروب آفتاب کے وقت اسی دن کی عصر ادا ہوجائے گی، اگر وقت مکروہ ہی میں آیت سجدہ کی تلاوت کی گئی یا نفل نماز شروع کی گئی یا جنازہ اسی وقت سامنے آگیا تو ان صورتوں میں اسی وقت ادائیگی کافی ہوجائے گی، گو کراہت اس میں بھی ہوگی۔ (۳)

نماز فجر کے بعد سے طلوع آفتاب تک اور نماز عصر کے بعد سے غروب آفتاب تک نفل نماز کا پڑھنا مکروہ تحریمی ہے (۴) حضرت ابوسعید خدری ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: نماز عصر کے بعد تا غروب آفتاب اور نماز فجر کے بعد تا طلوع آفتاب کوئی نماز نہیں۔ اسی مضمون کی روایت حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ اور حضرت ابوہریرہ ﷺ سے بھی مروی ہے (۵) — بلکہ طلوع صبح کے بعد اور فجر کی فرض نماز کے درمیان بھی صرف دوگانہ سنت فجر ادا کرنی چاہئے۔ حضرت حفصہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ اس وقت اس دو رکعت کے سوا کوئی اور نماز نہ پڑھتے تھے (۶) — اگر فجر سے پہلے کی دو رکعت سنت نہ پڑھ پایا تو فرض نماز کے بعد طلوع آفتاب سے پہلے نہ پڑھے، بلکہ آفتاب طلوع ہوجانے کے بعد پڑھ لے۔ امید ہے کہ اس کی وجہ سے اس کو سنت فجر کا اجر حاصل ہوجائے گا۔ چنانچہ حضرت ابوہریرہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

من لم یصل رکعتی الفجر فلیصلھما بعد ماتطلع الشمس . (۷)

جس نے فجر کی دو رکعتیں نہیں پڑھیں، تو طلوع آفتاب کے بعد ان کو ادا کرلے۔

(اوقات سے متعلق ایک اہم بحث "جمع بین الصلوٰتین" کی ہے۔ "سفر" کے تحت اس کا ذکر آچکا ہے)

ارکان نماز

نماز کے ارکان وفرائض چھ ہیں: تحریمہ، قیام، قرأت، رکوع، سجدہ اور قعدہ اخیرہ —— "تحریمہ" کا ذکر "تکبیر" اور "تحریم" کے ذیل میں آچکا ہے، رکوع وسجدہ کے احکام خود انھیں الفاظ کے تحت مذکور ہوچکے ہیں۔ یہاں قیام وقرأت سے متعلق ضروری احکام ذکر کئے جائیں گے۔

---

(۱) گو حدیث میں "او ان تقبر فیھن موتانا" کے الفاظ آئے ہیں جس کے معنی مردوں کو دفن کرنے کے ہیں، لیکن اکثر اہل علم کے نزدیک سے نماز جنازہ مراد ہے

(۲) مسلم ۲۷۶/۱ (۳) کبیری ۲۳۵ (۴) حوالۂ سابق ۲۳۷

(۵) ترمذی ۴۵/۲ باب ماجاء فی کراھیة الصلاة بعدالعصر (۶) مسلم ۲۵۰/۱، بخاری ۱۵۷/۱

(۷) ترمذی ۵۷/۱

قیام

قیام کے معنی کھڑے ہونے کے ہیں۔ نماز میں قرأت کے وقت کی خاص کیفیت ''قیام'' کی ہے۔ قیام فرض وواجب نمازوں میں فرض ہے۔ واجب نمازوں میں وتر بھی داخل ہے۔ فجر سے پہلے کی دوگانہ سنت کے بارے میں اختلاف ہے کہ اس میں بھی قیام ضروری ہے یا نہیں؟ دونوں طرح کے اقوال ہیں، اور بعض مشائخ نے ایک کو اور بعضوں نے دوسرے قول کو صحیح قرار دیا ہے۔ تاہم احتیاط کا تقاضہ یہی ہے کہ بلا عذر یہ نماز بھی بیٹھ کر نہ پڑھی جائے (۱) قیام کی حالت یہ ہونی چاہئے کہ ہاتھ پھیلائے تو گھٹنوں تک نہ پہنچ جائے، بلا عذر صرف ایک پاؤں پر کھڑے ہونا مکروہ ہے (۲) —— قیام کی حالت میں پاؤں کے درمیان چار انگلی کے بہ قدر فاصلہ رکھنا مناسب ہے (۳) کہ یہ عام حالت کے مطابق ہے اور اس سے نماز میں خشوع باقی رہ سکے گا —— اگر بیماری کی وجہ سے کھڑے ہونے پر قادر نہ ہو تو فرض وواجب نمازیں بھی بیٹھ کر ادا کی جاسکتی ہیں (۴) —— حضرت عمران بن حصین ؓ بواسیر کے مریض تھے، اس لئے کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے میں دشواری محسوس کرتے تھے۔ چنانچہ آپ ﷺ سے اس بابت استفسار کیا، آپ ﷺ نے فرمایا:

صل قائما فان لم تستطع فقاعدا فان لم تستطع فعلی جنب۔ (۵)

کھڑے ہو کر نماز پڑھو، اگر کھڑے ہو کر نہ پڑھ سکو تو بیٹھ کر اور بیٹھ کر بھی نہ پڑھ سکو تو پہلو پر لیٹ کر۔

(مریض کے بیٹھ کر نماز ادا کرنے کے سلسلہ میں تفصیلات خود ''مریض'' کے تحت ذکر کی جائیں گی)

اسی طرح کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے میں بے ستری کا اندیشہ ہو اور خطرہ ہو کہ جن اعضاء کا ستر واجب ہے، ان میں سے کسی کا چوتھائی حصہ قیام کی صورت کھل جائے گا، تب بھی بیٹھ کر نماز ادا کرے گا۔ (۶)

نفل نمازیں بلا عذر بھی بیٹھ کر ادا کی جاسکتی ہیں۔ اگر ابتداء بیٹھ کر پڑھی پھر کھڑا ہو گیا تو کوئی حرج نہیں۔ شروع سے آخر تک بیٹھ کر ہی ادا کی تب بھی مضائقہ نہیں۔ قیام کے ساتھ نماز شروع کرے اور بعد کو بیٹھ کر پوری کرے تو یہ بھی درست ہے، لیکن بعض حضرات نے اس کو مکروہ قرار دیا ہے۔ امام فخر الاسلام بزدویؒ کا خیال ہے کہ اس میں بھی کراہت نہیں اور علامہ حلبیؒ نے اسی کو ترجیح دیا ہے (۷) —— نفل نمازوں کے بیٹھ کر جائز ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ کھڑے ہو کر نماز ادا کرنا افضل ہے۔ بیٹھ کر نماز پڑھنے میں اس کا نصف اور لیٹ کر پڑھنے میں اس کا بھی نصف اجر ہے۔ (۸)

قرأت

قرآن مجید کا پڑھنا نماز کا اہم ترین رکن ہے —— قرأت کے لئے ضروری ہے کہ زبان پر حروف اس طرح مرتب ہو جائیں کہ کم سے کم خود قاری سن سکے۔ قرأت کرنے والا

---

(۱) ردالمحتار ۲۹۹/۱ (۲) ھندیہ ۶۹/۱، ردالمحتار ۲۹۹/۱ (۳) ردالمحتار ۲۹۹/۱
(۴) کبیری ۲۵۸ (۵) بخاری ۱۵۰/۱ (۶) الدر المختار مع الرد ۲۹۹/۱
(۷) کبیری ۲۶۷ (۸) بخاری ۱۵۰/۱

گراں گوش ہو اور خود نہ سن سکے تو مضائقہ نہیں لیکن قرأت اس درجہ کی ہونی چاہئے کہ اگر وہ معذور نہ ہوتا تو سن لیتا، یہی راجح قول ہے(۱) ـــــ اور یہ کچھ قرأت ہی پر موقوف نہیں، بلکہ وہ تمام امور جو انسانی کلام سے متعلق ہیں، جیسے طلاق، ایلاء، خرید و فروخت، آیت سجدہ کی تلاوت، ذبیحہ پر بسم اللہ وغیرہ ۔ اسی کیفیت کے ساتھ نطق و اظہار کی صورت وجود میں آسکتے ہیں ۔

مقدار فرض

قرأت سنن و نوافل اور وتر نیز دو رکعت والی فرائض (فجر، جمعہ) کی تمام رکعات اور تین یا چار رکعت والی فرض نمازوں کی کسی بھی دو رکعت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فرض ہے(۲) ـــــ قرآن مجید نے اتنی مقدار قرآن پڑھنے کو کافی قرار دیا ہے جو بآسانی پڑھا جاسکے ۔ **فاقرء وا ما تیسر من القرآن** (المزمل: ۲۰) وہ کم سے کم مقدار کیا ہے؟ جس کا پڑھنا آسان ہو، اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے مختلف اقوال منقول ہیں، سب سے قوی اور محتاط رائے یہ ہے کہ کم سے کم ایک طویل آیت یا تین چھوٹی آیت کی مقدار پڑھے(۳)، یہ تین چھوٹی آیتیں ہیں: "**ثم نظر ، ثم عبس وبسر ، ثم ادبر و استکبر**" (المدثر: ۲۱، ۲۲، ۲۳) اور قرآن کی طویل تر آیت کی حیثیت سے فقہاء نے "آیت الکرسی" (البقرۃ : ۲۵۵) اور "آیت مداینہ" (البقرۃ : ۲۸۲) کا ذکر کیا ہے(۴) ـــــ تاہم ایک ہی آیت کی قرأت پر بلا عذر اکتفا کرنا مکروہ ہے ۔ (۵)

مقدار واجب

نوافل و سنن، وتر اور دو رکعت والی فرض و واجب نمازوں کی تمام رکعات اور تین و چار رکعتوں والی فرائض کی پہلی دو رکعتوں میں سورۂ فاتحہ پڑھنا واجب ہے ۔ اگر قصداً چھوڑ دے تو نماز کا لوٹانا واجب ہے ۔ سہواً چھوٹ جائے اور سجدہ سے پہلے یاد آجائے تب بھی نماز کا اعادہ کرنا چاہئے ۔ سجدہ کر چکا ہو تو سجدہ سہو کر لینا کافی ہے(۶) گویا سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز ناقص رہتی ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہ ﷛ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا :

من صلی صلوٰۃ لم یقرأ فیھا بفاتحۃ الکتاب فھی خداج . (۷)

جس نے ایسی نماز پڑھی کہ اس میں سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی، تو وہ ناقص ہے ۔

فرائض کی پہلی دو رکعتوں اور سنن و نوافل کی تمام رکعتوں میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ سورت کا ملانا بھی واجب ہے(۸) ـــــ چنانچہ حضرت ابوقتادہ ﷛ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ ظہر و عصر کی پہلی دو رکعتوں میں سورۂ فاتحہ اور اس کے ساتھ سورہ پڑھا کرتے تھے(۹) ـــــ البتہ بعد کی دو رکعتوں میں فاتحہ کے ساتھ سورتیں ملانے کا ذکر نہیں ملتا بلکہ حضرت سعد ﷛ سے آپ ﷺ کا معمول منقول ہے کہ پہلی دو رکعتیں طویل اور بعد کی دونوں رکعتیں مختصر ہوا کرتی تھیں(۱۰) جس سے اندازہ کیا جاسکتا

(۱) کبیری ۲۷۱ (۲) حوالۂ سابق ۲۷۲ (۳) کبیری ۲۷۳، ردالمحتار ۳۶۱/۱
(۴) ھندیہ ۶۹/۱ (۵) البحرالرائق ۲۹۶/۱ (۶) البحرالرائق ۲۹۶/۱
(۷) مسلم ۱۶۹/۱ باب وجوب قرأۃ الفاتحۃ فی کل رکعۃ (۸) البحرالرائق ۲۹۶/۱
(۹) بخاری ۱۰۵/۱ باب القراءۃ فی الظھر (۱۰) بخاری ۱۰۵/۱

ہے کہ بعد کی دونوں رکعتوں میں سورتیں ملانے کا معمول نہیں تھا۔اس لئے فرائض کی تیسری چوتھی رکعت میں سورۃ کا ملانا نہ فرض ہے نہ سنت،البتہ اگر پڑھ لے تو مکروہ بھی نہیں۔(۱)

مسنون قرأت

مسنون طریقہ یہ ہے کہ اگر سفر میں نہ ہو تو امام کو بھی اور تنہا نماز ادا کرنے والے کو بھی فجر وظہر میں طوال مفصل،عصر وعشاء میں اوساط مفصل اور مغرب میں قصار مفصل پڑھنی چاہئے،سورۂ حجرات سے ختم بروج تک طوال مفصل،اس کے بعد سے ختم لم یکن تک اوساط مفصل اور اس کے بعد سوۂ ناس تک قصار مفصل ہیں(۲)سورۂ حجرات سے سورۂ ناس تک مفصلات کی یہ تفصیل معروف ہے،گو اس میں بعض اور اقوال بھی ہیں —— مختلف نمازوں میں طوال،اوساط اور قصار کی تلاوت کی بابت جو تفصیل مذکور ہوئی۔اس کا ذکر حضرت عمرؓ کے ایک مکتوب میں ہے جو آپؓ نے حضرت ابوموسیٰ اشعری کے نام لکھا تھا۔(۳)

اگر ان سورتوں کی بجائے کہیں اور سے قرآن پڑھے تو اسی تناسب کو ملحوظ رکھے،فجر وظہر کی دو رکعتوں میں چالیس،پچاس، عصر وعشاء میں پندرہ اور مغرب کی ہر رکعت میں پانچ آیات پڑھے(۴)یہ حکم عام حالات میں ہے،فی الجملہ یہ بھی ضروری ہے کہ وقت،مقتدیوں کی عمر وصحت اور خود امام کے خوشنوا اور غیر خوشنوا ہونے کے لحاظ سے اس طرح قرآن پڑھا جائے کہ لوگوں کے لئے بار خاطر نہ ہو۔بلکہ علامہ کاسانیؒ کے نزدیک تو کوئی خاص مقدار متعین ہے ہی نہیں(۵) —— سفر میں اور بغیر سفر کے بھی غیر معمولی حالات میں حسب سہولت قرأت کرنی چاہئے۔(۶)

فرائض میں ٹھہر ٹھہر کر(ترسل کے ساتھ)اور تراویح میں میانہ روی کے ساتھ پڑھنا چاہئے،البتہ تنہا تہجد وغیرہ میں تیز تیز بھی پڑھ سکتا ہے مگر اتنا بھی نہیں کہ سمجھا نہ جا سکے(۷) —— فجر میں پہلی رکعت میں دوسری رکعت کے بہ مقابلہ ایک تہائی کے بہ قدر زیادہ تلاوت کی جائے،یہ بہتر ہے،بلکہ تمام ہی نمازوں میں پہلی رکعت نسبتاً طویل ہونی چاہئے(۸)فرائض کی بعد کی دو رکعتوں میں گو سورۂ فاتحہ پڑھنا واجب نہیں،تسبیح بھی پڑھ سکتا ہے اور خاموش بھی رہ سکتا ہے،لیکن قرأت افضل ہے۔(۹)

مکروہات قرأت

شاذ قرأتوں میں قرآن پڑھنا مکروہ ہے،دوسری رکعت میں پہلی رکعت سے نمایاں طور پر طویل قرأت بھی مکروہ تنزیہی ہے،یہ بھی درست نہیں کہ کچھ متعین سورتیں ہی پڑھی جائیں، ہاں آپ ﷺ سے کسی نماز میں جن خاص سورتوں کا پڑھنا منقول ہو،گا ہے گا ہے ان کو پڑھنا مستحب ہے(۱۰) —— نماز میں خلاف ترتیب قرأت کے بعد کی سورتیں پہلے اور پہلے کی سورتیں بعد میں پڑھی جائیں،مکروہ ہے۔اسی طرح دو سورتوں کو اس طرح پڑھنا کہ ان دونوں کے درمیان محض کسی چھوٹی سورۃ کا

---

(۱) البحر الرائق ۲۹۶/۱ (۲) الدر المختار مع الرد ۳۶۳/۱ (۳) ترمذی ۶۲/۱ ، باب ماجاء فی القرأۃ فی الصبح ، وما بعدہ (۴) ردالمحتار ۳۶۳/۱ (۵) حوالۂ سابق (۶) حوالۂ سابق ۳۶۲/۱ (۷) ردالمحتار ۳۶۳/۱ (۸) الدر المختار ۳۶۳/۱ ، ھندیہ ۷۸/۱ (۹) کبیری ۳۲۳ (۱۰) الدر المختار مع الرد ۶۵/۱-۳۶۳

فاصلہ ہو یا دو رکعت میں ایک ہی سورہ کے مختلف حصے پڑھے اور ان کے درمیان صرف ایک دو آیت کا فاصلہ ہو، یہ بھی مکروہ ہے۔ البتہ قرآن مجید ختم کرتے ہوئے سورۂ ناس کے بعد بقرہ کی ابتدائی آیات پڑھنا مسنون ہے اور سہواً سورتوں کی ترتیب میں فرق واقع ہو جائے تو حرج نہیں۔ اسی طرح خلاف ترتیب و قواعد قرأت شروع کر دیا، پھر یاد آیا تو جو قرأت شروع کر چکا ہے، اسی کو مکمل کر لے۔(۱)

امام کے پیچھے قرأت

امام کے پیچھے مقتدی کے لئے قرأت کرنا مکروہ تحریمی ہے، گو نماز فاسد نہیں ہوتی ہے(۲) اس لئے کہ خود ہدایت ربانی ہے :

اذا قریٔ القرآن فاستمعوا له وانصتوا . (الاعراف : ۲۰۴)

''جب قرآن پڑھا جائے تو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو'' —— روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آیت بنیادی طور پر نازل ہی نماز میں قرأت کی بابت ہوئی ہے۔(۳)

اس سلسلہ میں متعدد روایات اور صحابہ کے اقوال و آثار بھی موجود ہیں، چند کا یہاں ذکر کیا جاتا ہے :

—— حضرت ابوموسیٰ اشعری ﷛ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا :

اذا قمتم الی الصلوٰة واذا قرأ الامام فانصتوا . (۴)

جب تم نماز کے لئے کھڑے ہو، تو تم میں سے ایک شخص کو تمہارا امام بننا چاہئے اور جب امام قرآن پڑھے تو خاموش رہو۔

—— حضرت ابوہریرہ ﷛ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا :

انما جعل الامام ليؤتم به فاذا اكبر فكبروا واذا قرأ فانصتوا . (۵)

امام اس لئے ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے، جب وہ ''اللہ اکبر'' کہے تو تم بھی ''اللہ اکبر'' کہو اور جب قرآن پڑھے تو خاموش رہو۔

—— حضرت ابوہریرہ ﷛ ہی کی ایک اور روایت میں ہے :

صلى النبى صلى الله عليه وسلم باصحابه صلوٰة فظن انها الصبح ، فقال : هل قرأ منكم احد ، قال رجل : انا ، قال : انى اقول مالى انازع القرآن . (۶)

رسول اللہ ﷺ نے اپنے صحابہ کو نماز پڑھائی، حضرت ابوہریرہ ﷛ کا خیال ہے کہ وہ نماز فجر تھی، آپ ﷺ نے دریافت فرمایا : کیا تم میں سے کسی نے قرأت کی ہے؟ ایک شخص نے کہا : میں نے، آپ ﷺ نے فرمایا : میں کہتا ہوں کہ قرآن کے معاملہ میں مجھ سے کیوں جھگڑا جاتا ہے۔

یہ روایت جہری نمازوں میں مطلقاً قرأتِ قرآن کی

(۱) الدر المختار مع الرد ۱/۳۶۷
(۲) الدر المختار ۱/۳۶۶
(۳) تفسیر کبیر ۴/۵۰۰، فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۳/۲۶۹
(۴) مسلم ۱/۱۷۴
(۵) نسائی ۱/۱۴۶
(۶) ابن ماجه ۱/۱۵۲، باب اذا قرأ الامام فانصتوا

ممانعت کو بتلاتی ہے، احادیث سے سری نمازوں میں بھی قرأت کی ممانعت معلوم ہوتی ہے، چنانچہ حضرت عمران بن حصین ﷛ سے مروی ہے کہ

ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى الظهر فجعل رجل يقرأ خلفه بسبح اسم ربک الا علی فلما انصرف قال : ایکم قرأ او ایکم القارئ ، قال رجل : انا فقال : ظننت ان بعضکم خالجنیها . (۱)

رسول اللہ ﷺ نے نماز ظہر ادا کی، ایک شخص آپ ﷺ کے پیچھے ''سبح اسم ربک الاعلیٰ'' پڑھ رہے تھے آپ ﷺ جب نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا : تم میں سے کس نے قرأت کی یا فرمایا : کہ قرأت کرنے والا تم میں سے کون ہے؟ ایک شخص نے جواب دیا۔ میں، ارشاد فرمایا : میرا خیال ہے کہ تم میں سے بعض لوگوں نے قرأت میں مجھے خلجان میں مبتلا کر دیا۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ نے امام کے پیچھے مطلقاً قرأت کو ناپسند فرمایا :

—— حضرت جابر بن عبداللہ ﷛ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا :

من کان له امام فقرأة الامام له قراءة . (۲)

جس کا کوئی امام ہو، امام کی قرأت اس کی قرأت ہے۔

اب ایک نظر حضرات صحابہ کی آراء پر بھی ڈالنا چاہئے، موسیٰ بن عقبہ راوی ہیں :

ان رسول الله ﷺ وابا بکر و عمر و عثمان کانو اینهون عن القرأة خلف الامام. (۳)

رسول اللہ ﷺ، حضرت ابوبکر ﷛، حضرت عمر ﷛ اور حضرت عثمان ﷛ امام کے پیچھے قرآن پڑھنے سے منع فرماتے تھے۔

محمد بن عجلان سے مروی ہے کہ حضرت علی ﷛ نے فرمایا :

من قرأ علی الامام فلیس علی الفطرة . (۴)

جس نے امام کی موجودگی میں قرآن پڑھا، وہ فطرت پر نہیں ہے۔

افقہ الامت حضرت عبداللہ بن مسعود ﷛ سے مروی ہے کہ آپ ﷛ نے فرمایا : جو امام کے پیچھے پڑھتا ہے، مرادل چاہتا ہے کہ اس کے منہ میں مٹی ڈال دوں۔ (۵)

حضرت عبداللہ بن عمر ﷛ سے مروی ہے کہ جو امام کی اقتداء میں نماز ادا کر رہا ہو، اس کے لئے امام کی قرأت کافی ہے، جو تنہا نماز ادا کرے، وہ البتہ قرأت کیا کرے اور خود آپ ﷛ کا معمول بھی امام کے پیچھے قرأت نہیں کرنے کا تھا (۶) ——

(۱) مسلم ۱/۱۷۲ باب نهی الاموم عن جهرا القرأة

(۲) ابن ماجه ۱/۱۵۲ ، مؤطا امام محمد ۹۹-۹۸ ، طحاوی ۱/۱۰۶

(۳) مصنف عبدالرزاق ۲/۱۳۹

(۴) حوالۂ سابق

(۵) طحاوی ۱/۱۲۹ باب القرأة خلف الامام وقال النیموی : اسنادہ حسن

(۶) مؤطا امام مالك ۲۹ باب ترك القرأة خلف الامام

حضرت جابر ﷜ سے مروی ہے کہ جس نے سورۂ فاتحہ نہیں پڑھی، اس کی نماز نہیں، سوائے اس کے کہ امام کے پیچھے ہو(۱) حضرت زید بن ثابت ﷜ سے مروی ہے کہ جس نے امام کے پیچھے قرآن پڑھا، اس کی نماز نہیں(۲) حضرت سعد بن وقاص ﷜ سے روایت ہے کہ جو امام کے پیچھے قرآن پڑھتا ہے، جی چاہتا ہے کہ اس کے منہ میں انگارہ رکھ دوں(۳) —— حضرت عبداللہ بن عباس ﷜ سے مروی ہے کہ ان سے دریافت کیا گیا کیا میں امام کی موجودگی میں میں قرأت کروں؟ آپ ﷜ نے فرمایا نہیں۔(۴)

عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ کی تلاوت کا واجب نہ ہونا صرف احناف کا مسلک ہے، مگر یہ صحیح نہیں ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کا مذہب اس مسئلہ میں قریب ہی قریب ہے، جہری نمازوں میں ان میں سے کسی کے یہاں بھی سورۂ فاتحہ نہیں پڑھنی ہے، چنانچہ امام مالک فرماتے ہیں :

الامر عند نا ان یقرأ الرجل وراء الامام فی ما لایجھر فیه الا مام بالقراء ة ویترک القراء ة فی مایجھر فیه الامام بالقراء ة . (۵)

ہماری رائے یہی ہے کہ سری نمازوں میں مقتدی امام کے پیچھے قرأت کرے اور جہری نمازوں میں نہ کرے۔

نیز سری نمازوں میں بھی امام مالک کے یہاں سورۂ فاتحہ کی تلاوت واجب نہیں اور یہی رائے امام احمد بن حنبل کی ہے۔ علامہ ابن قدامہؒ کا بیان ہے :

ان القـراْة غیر واجبة علی الماموم فی ماجھر به الامام ولا فی ما اسر نص علیه احمد فی روایة وبذالک قال الزھری والثوری وابن عیینه ومالک . (۶)

نہ جہری نمازوں میں مقتدی پر قرأت واجب ہے اور نہ سری نمازوں میں ۔ امام احمدؒ نے اس کی صراحت کی ہے اور یہی رائے ابن شہاب زہریؒ، سفیان ثوریؒ، سفیان بن عیینہؒ اور امام مالکؒ کی ہے

گو امام شافعی کے بارے میں معروف ہے کہ وہ جہری نمازوں میں بھی امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ کی تلاوت کے قائل تھے، مگر خود امام شافعی نے اپنی مایہ ناز تالیف "کتاب الام" میں لکھا ہے :

فـواجـب علی من صلی منفرداً او اماماً ان یقـرأ بـام الـقـرا ن فـی کل رکعة لایجزیه غیرھا . (۷)

جو شخص تنہا یا بحیثیت امام نماز ادا کررہا ہو، اس پر واجب ہے کہ ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ پڑھے، سورۂ فاتحہ کے سوا کسی اور سورت کی قرأت کافی نہیں۔

---

(۱) مؤطا امام مالک ۲۸ باب ماجاء فی ام القرآن
(۲) مؤطا امام محمد ۱۰۲
(۳) مؤطا امام محمد ۱۰۲
(۴) طحاوی ۱/۱۲۹ باب القراءة خلف الامام قال النیموی : اسنادہ حسن
(۵) مؤطا امام مالک ۲۹
(۶) المغنی لابن قدامه ۱/۳۳۱
(۷) کتاب الام ۱/۱۰۷ باب القراءة بعد التعوذ

—— اس سے ظاہر ہے کہ فاتحہ کی قرأت امام اور منفرد ہی کے لئے ہے نہ کہ مقتدی کے لئے ، اہل علم کے لئے یہ امر بھی محتاج اظہار نہیں کہ ''کتاب الام'' امام شافعیؒ کے قول جدید پر مبنی ہے اور مصر منتقل ہونے کے بعد کی تالیف ہے، شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ نے بھی امام کے پیچھے مطلقاً قرأت نہ کرنے کو بہتر قرار دیا ہے۔ (۱)

اس لئے واقعہ ہے کہ کتاب وسنت، صحابہ کے آثار اور ائمہ متبوعین کے مذاہب کی روشنی میں حنفیہ کی رائے زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے کہ نماز جہری ہو یا سری، امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ نہ پڑھی جائے اور اسی میں زیادہ احتیاط ہے، تاہم چوں کہ سلف صالحین کے درمیان اس میں اختلاف رائے رہ چکا ہے، اس لئے شدت نہ چاہئے اور جو لوگ اس کے خلاف عمل کرتے ہوں اور کسی اور مسلک کے حامل ہوں، ان کو بھی برا بھلا کہنے سے اجتناب کرنا چاہئے۔ **واللہ اعلم وھو الموفق.**

جہر وسر

بعض نمازوں میں قرأت جہراً کی جائے گی اور بعض میں سراً، یہ تفصیل عہد نبوی ﷺ سے متوارثا ثابت ہے، جن نمازوں میں جہری قرأت ہے، وہ یہ ہیں :

فجر، مغرب وعشاء کی پہلی دو رکعتیں، جمعہ وعیدین، تراویح اور رمضان المبارک میں جماعت کے ساتھ ادائیگی کی صورت میں وتر ، ان نمازوں میں امام کے لئے واجب ہے کہ جہری قرأت کرے، چاہے نماز وقت پر ادا کرے یا بعد کو جماعت کے ساتھ قضا کر رہا ہو۔

ان صورتوں میں آہستہ قرأت کرے :

ظہر، عصر، دن کی نوافل، ادا ہو یا قضاء اور جماعت کے ساتھ ادا کی جائے یا تنہا۔

ان صورتوں میں جہر وسر دونوں کا اختیار ہے :

تنہا مغرب، عشاء، فجر ادا کرے یا اس کی قضا کرے، البتہ جہر افضل ہے۔ اسی طرح رات میں نفل ادا کرے، اس میں بھی جہر وسر دونوں کی گنجائش ہے۔ (۲)

(جہر وسر کی حد کیا ہوگی ؟ اس کو خود انھیں الفاظ کے ذیل میں دیکھنا چاہئے ۔ کسوف اور استسقاء میں قرأت کا حکم بھی انھیں الفاظ میں دیکھا جائے ۔ قرأت میں غلطی کا نماز پر کیا اثر پڑے گا ؟ اس کی بحث ''زلۃ القاری'' میں گذر چکی ہے)

قعدہ اخیرہ

نماز کا آخری فریضہ ''قعدہ اخیرہ'' ہے، بعضوں نے اس کو شرط قرار دیا ہے اور بعضوں نے واجب، مگر صحیح یہی ہے کہ نماز کے ارکان میں سے ہے، قعدہ میں اتنی مقدار بیٹھنا فرض ہے کہ کم سے کم اس میں تیز تیز تحیات ''ورسولہ'' تک پڑھا جاسکے (۳) نماز فرض ہو یا نفل ، بہر صورت یہ قعدہ فرض ہے، اگر قعدہ اخیرہ نہ کیا جائے تو نماز فاسد ہو جائے گی ۔ (۴)

فقہ حنفی کی بعض کتابوں میں نماز کا آخری رکن '' بالارادہ نماز سے نکلنے'' (خروج بصنعہ) کو قرار دیا گیا ہے ، چاہے مسنون و ماثورہ طریقہ پر ''سلام'' کے ذریعہ نکلے یا کسی اور

(۱) فتاوی ابن تیمیہ ۲۳/۲۸۶ (۲) دیکھئے : ہندیہ ۱/۷۲ (۳) ردالمحتار ۱/۳۰۱
(۴) ہندیہ ۱/۷۰

مناسب و نامناسب طریقہ سے، گوایسا کرنا مکروہ ہے، مگر صحیح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی طرف اس کی نسبت درست نہیں، دراصل ابوسعید بردعیؒ نے ظن و تخمین پر اس کو امام صاحب کی طرف منسوب کیا ہے۔ امام کرخیؒ نے اس پر رد کیا ہے اور محققین کے نزدیک یہ بالکل اختراع ہے۔ حصکفیؒ نے اس قول کو نقل کر کے لکھا ہے :

والصحیح انه لیس بفرض اتفاقا ، قاله الزیلعی وغیره واقره المصنف وفی المجتبیٰ وعلیه المحققون . (۱)

صحیح یہ ہے کہ خروج بصنعہ بالاتفاق فرض نہیں۔ زیلعی وغیرہ نے یہی بات کہی ہے اور اسی کے قائل صاحب ''تنویر الابصار'' ہیں اور مجتبیٰ میں ہے کہ محققین کی یہی رائے ہے۔

واجبات نماز

نماز میں واجبات کی بڑی اہمیت ہے، واجبات کے چھوٹنے سے نماز فاسد تو نہیں ہوتی لیکن سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے اور سجدۂ سہو بھی نہیں کیا تو نماز کا اعادہ واجب ہوجاتا ہے۔ اگر نماز کا اعادہ نہ کرے تو فاسق و گناہ گار ہوگا(۲) —— نماز کے واجبات یہ ہیں :

۱) سورۂ فاتحہ کی تلاوت، صحیح تر قول یہ ہے کہ اگر سورۂ فاتحہ میں سے ایک آیت بھی چھوڑ دی تو سجدۂ سہو واجب ہوگا۔

۲) فرض کی پہلی دو اور سنن و نوافل نیز وتر کی تمام رکعتوں میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ کسی اور سورہ یا آیات کا ملانا۔

۳) فرض کی پہلی دو رکعتوں میں قرأت کرنا۔

۴) پہلے سورۂ فاتحہ، پھر کوئی اور سورہ پڑھنا۔

۵) ہر رکعت میں قرأت کے بعد ہی رکوع کرنا، چنانچہ اگر تین یا چار رکعت والی نماز میں قیام کے بعد پہلے رکوع کر لے، پھر قرأت کرے اور سجدۂ سہو کر لے تو نماز ادا ہو جائے گی۔

۶) سورۂ فاتحہ مکرر نہ پڑھی جائے۔

۷) رکوع و سجدہ، دو سجدوں کے درمیان بیٹھک اور رکوع کے بعد قیام میں اعتدال۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ''تعدیل'' یا قومہ)

۸) قعدہ اولیٰ۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے : قعدہ)

۹) قعدہ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ میں تشہد۔

۱۰) نماز وتر میں دعاء قنوت۔

۱۱) عیدین میں چھ تکبیرات زوائد۔

۱۲) جہری نمازوں میں جہری اور سری نمازوں میں سری قرأت۔

(تفصیل اُوپر آ چکی ہے)

۱۳) امام کا تکبیرات انتقال کو جہراً کہنا۔

۱۴) سلام۔ (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو : تسلیم)

۱۵) امام کی اتباع اور مقتدی کا امام کی قرأت کے دوران خاموش رہنا۔ (تفصیل کے لئے ''امام، اقتداء، اتباع''

---

(۱) الدر المختار مع الرد ۳۰۲/۱

(۲) الدر المختار ۳۰۶/۱

کے الفاظ دیکھے جائیں)

۱۶) تمام ارکان وواجبات کو اپنے موقع ومحل پر ادا کرنا۔

یہ اساسی اور اُصولی واجبات لکھے گئے ہیں، یوں تفصیلات بہت طویل ہیں اور کتب فقہ میں مذکور ہیں۔(۱)

نماز کی سنتیں

فرائض نماز کے فوت ہونے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اور واجبات کے فوت ہونے سے سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے۔ سنت کا چھوڑنا نہ نماز فاسد ہونے کا باعث ہے نہ سجدۂ سہو واجب ہونے کا، لیکن اگر ازراہِ سستی چھوڑ دے تو باعث مذمت ہے اور چھوڑنے کا معمول بنالے تو گناہ اور اگر ازراہِ استخفاف واستہزاء سنت کو چھوڑے اور سنن کو اہم ہی نہ سمجھے تو باعث کفر ہے، البتہ سہواً سنت چھوٹ گئی ہو تو مضائقہ نہیں۔(۲)

نماز کی چند اہم سنتیں یہ ہیں :

رفع یدین

۱) تکبیر تحریمہ کہتے ہوئے ہاتھ اُٹھانا مسنون ہے، ہاتھ کہاں تک اُٹھایا جائے؟ اس سلسلہ میں تین طرح کی روایات منقول ہیں۔ بعض میں مونڈھے تک اٹھانے کا ذکر ہے (۳) بعض روایات میں کانوں تک کا ذکر ہے،(۴) اور ایک روایت میں کانوں کی لو تک ہاتھ اٹھانا مذکور ہے (۵) اس لئے اس طور ہاتھ اُٹھانا چاہئے کہ انگوٹھے کان کی لو کے مقابل ہوں، اُنگلیاں کان کے اُوپری حصہ کے مقابل اور ہاتھ کا نچلا حصہ کاندھوں کے مقابل ہو (۶) —— اس طرح تمام روایات پر عمل ہو جاتا ہے۔

ہاتھ اُٹھاتے ہوئے اُنگلیاں ہتھیلی کی جانب مڑی ہوئی نہ ہوں بلکہ کھلی ہوں، اُنگلیاں ایک دوسرے کے ساتھ نہ بالکل ملی ہوں اور نہ بالکل کھلی ہوئی ہوں، بلکہ عام حالات میں جس طرح رہتی ہیں، اسی طرح رکھی جائیں (۷)، حضرت ابو ہریرہ ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ اسی طرح ہاتھ اٹھایا کرتے تھے رفع یدیه مداً ۔(۸)

رفع یدین صرف اسی موقع پر مسنون ہے۔ علقمہ راوی ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ نے فرمایا کہ کیا میں تم لوگوں کو رسول اللہ ﷺ کی سی نماز ادا کر کے نہ بتاؤں؟ پھر آپ ؓ نے اس طرح نماز ادا کی کہ صرف شروع میں ہاتھ اُٹھائے (۹)، حضرت براء بن عازب ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ آغاز نماز میں رفع یدین فرماتے تھے، پھر دوبارہ ہاتھ نہیں اُٹھاتے تھے (۱۰) حضرت عبداللہ بن عباس ؓ آپ

---

(۱) دیکھئے ہندیه ۷۲/۱-۷۱، ردالمحتار ۳۰۷/۱ اور اس کے بعد، مراقی الفلاح مع الطحطاوی ۱۳۹-۱۳۴

(۲) الدر المختار ۳۱۸/۱

(۳) بخاری عن ابن عمرو ؓ علی ؓ ابن ابی طالب ۱۰۲/۱

(۴) مسلم عن مالك بن حویرث ؓ و وائل بن حجر ؓ ۱۶۸/۱

(۵) مسلم عن مالك بن حویرث ؓ ۱۶۸/۱

(۶) کبیری ۲۹۳

(۷) مراقی الفلاح مع الطحطاوی ۱۳۹

(۸) بخاری عن ابی هریره ؓ، نسائی ۱۳۱/۱ باب رفع الیدین مداً (۹) نسائی ۱۹۱/۱ باب الرخصة فی ترك ذالك

(۱۰) ابوداؤد ۱۰۹/۱

ﷺ سے نقل کرتے ہیں کہ سات مواقع پر رفع یدین کرنا چاہئے، ان میں نماز میں صرف آغاز نماز کا ذکر ہے (۱) اسی طرح مشہور محدث وفقیہ اسودؒ سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ بھی صرف آغاز نماز ہی میں رفع یدین کرتے تھے (۲)، حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ بھی صرف ابتداء نماز ہی میں رفع یدین کیا کرتے تھے (۳) محدث نیموی نے لکھا ہے کہ خلفاء اربعہ رضی اللہ عنہم سے سوائے تکبیر تحریمہ کے موقع کے رفع یدین کرنا ثابت نہیں (۴)، یہ بات ذہن میں رہے کہ ابتداء نماز میں بہت سے مواقع پر رفع یدین کیا جاتا تھا، رکوع سے پہلے، سجدہ سے پہلے، قیام سے پہلے اور قعدہ سے پہلے، بلکہ جب بھی اُوپر سے نیچے یا نیچے سے اُوپر جائے (۵) لیکن بہ تدریج آپ ﷺ نے سوائے آغاز نماز کے اور تمام مواقع پر رفع یدین کا حکم منسوخ کردیا۔ تاہم چوں کہ اس مسئلہ میں سلف صالحین کے درمیان عہد صحابہ سے اختلاف رائے رہا کیا ہے، اس لئے زیادہ شدت اور غلو نہ چاہئے۔ وباللہ التوفیق

ہاتھ کہاں باندھا جائے؟

۲) ''تکبیر تحریمہ'' کے بعد ناف کے نیچے ہاتھ باندھ لے، چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے:

من السنة وضع اليمين على الشمال تحت السرة .(۶)

ناف کے نیچے بائیں ہاتھ پر دایاں ہاتھ رکھنا سنت ہے۔

حضرت ابومجلز رضی اللہ عنہ صحابی رسول ہیں، ان سے نماز کی حالت میں ہاتھ باندھنے کی بابت دریافت کیا گیا، تو فرمایا کہ دائیں ہاتھ کی ہتھیلی بائیں ہاتھ کے اوپری حصہ پر ناف کے نیچے رکھو (۷) —— ہاتھ باندھنے کا مقصد احترام وتعظیم ہے اور ظاہر ہے کہ ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے میں ظاہری احترام زیادہ ہے، اس لئے یہ صورت بہتر ہے، تاہم اس مسئلہ میں اہل علم کے درمیان اختلاف رہا ہے کہ ہاتھ کہاں باندھنا بہتر ہے؟ اس لئے جو لوگ سینہ پر یا سینہ کے نیچے ہاتھ باندھیں اور اسی کو افضل سمجھتے ہوں، ان پر بھی نکیر نہ کرنی چاہئے، اس لئے کہ یہ محض زیادہ اور کم افضل کا اختلاف ہے، نہ اس پر نماز کے درست ہونے کا مدار ہے نہ نجات اخروی کا۔ جو لوگ سینہ پر ہاتھ باندھنے ہی پر اصرار کرتے ہیں اور دوسروں کو غلط ٹھہراتے ہیں، وہ دراصل کم اہم مسئلہ کو زیادہ اہم قرار دینے کی بدعت کے مرتکب ہیں۔ والی اللہ المشتکی .

کچھ اور سنتیں

۲) ہاتھ اُٹھانے کے بعد ثناء پڑھے۔
(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو : ''ثنا'')

۳) پھر ''تعوذ''۔ (دیکھئے : ''تعوذ'')

---

(۱) مجمع الزوائد ۱۰۳/۳
(۲) مراقی الفلاح ۱۳۱
(۳) طحاوی ۱۳۲/۱ باب التکبیر للرکوع
(۴) مشکل الآثار
(۵) آثار السنن ۱۰۹/۱
(۶) ابوداؤد، ابن اعرابی کے نسخہ میں ہے، مسند احمد ۱۱۰/۱ عن علی رضی اللہ عنہ
(۷) ابن ابی شیبہ ۳۹۱/۱ باب وضع الیمین علی الشمال

۴) اور اس کے بعد "بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم" (تفصیل کے لئے دیکھئے : تسمیہ) ہر رکعت کے شروع میں سورۂ فاتحہ سے پہلے پڑھے۔(۱)

آمین

۵) سورۂ فاتحہ مکمل ہونے کے بعد امام، مقتدی اور تنہا نماز ادا کرنے والوں کو "آمین" کہنا مسنون ہے (۲) چنانچہ حضرت ابو ہریرہ ﷺ سے مروی ہے کہ جب امام آمین کہے تو آمین کہو (۳) ایک اور روایت میں ہے کہ امام "ولا الضالین" کہے تو آمین کہو (۴) —— سنت یہ ہے کہ آمین آہستہ کہی جائے، حضرت وائل بن حجر ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے نماز پڑھائی، جب "ولا الضالین" پر پہنچے تو آمین کہا اور پست آواز میں کہا (۵) حضرت سمرہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ دو موقعوں پر سکتہ فرمایا کرتے تھے۔ ایک تکبیر تحریمہ کے بعد، دوسرے "ولا الضالین" کے بعد (۶) —— پہلا سکتہ "ثنا" کے لئے اور دوسرا سکتہ "آمین" کا، علاوہ ان روایات کے ظاہر ہے کہ "آمین" دُعاء ہے اور خود قرآن مجید نے دُعاء کا ادب یہ بتایا ہے کہ آہستہ کی جائے۔ ارشاد ربانی ہے :

ادعوا ربکم تضرعا وخفیة . (الاعراف : ۵۵)

اپنے رب کو پکارو گڑگڑا کر اور چپکے چپکے بھی۔

کچھ سنتیں

۸) امام رکوع سے اُٹھتے ہوئے "سمع اللّٰہ لمن حمدہ" اور مقتدی "ربنا لک الحمد" کہے گا۔ تنہا نماز ادا کرنے والا دونوں کلمات کہے۔(۷)

(تفصیل کے لئے دیکھئے : "تسمیع")

۹) تحریمہ اعتدال کے ساتھ باندھے، اعتدال سے یہ مراد ہے کہ اس طرح کھڑا ہو کر "اللّٰہ اکبر" کہے کہ بالکل سیدھی حالت میں ہو اور سر جھکا ہوا نہ ہو۔(۸)

۱۰) امام تکبیرات انتقال بہ آواز بلند کہے۔

۱۱) قیام کی حالت میں دونوں پاؤں کے درمیان چار انگشت کا فاصلہ رکھے۔

۱۲) سورۂ فاتحہ کے ساتھ فجر و عصر میں "طوال مفصل" عصر و عشاء میں "اوساط مفصل" اور مغرب میں "قصار مفصل" کی سورتیں ملائے۔

(تفصیل "قرأت" کے تحت مذکور ہو چکی ہے)

۱۳) ایک رکن سے دوسرے رکن میں جاتے ہوئے "اللّٰہ اکبر" کہے۔ چنانچہ حضرت ام سلمہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ جب بھی بلندی سے نیچے اور نیچے سے بلندی کی طرف جاتے، "اللّٰہ اکبر" کہتے۔(۹) البتہ رکوع سے اُٹھتے

---

(۱) طحاوی ۱/۱۳۲، ابن ابی شیبہ ۱/۴۱۲ باب الرجل یقرؤ بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم　(۲) مراقی الفلاح علی ہامش الطحطاوی ۱۴۲
(۳) موطا امام مالک ۳۰ ماجاء فی التامین خلف الامام　(۴) حوالۂ سابق
(۵) ترمذی ۱/۵۸ باب ماجاء فی التامین　(۶) ترمذی ۱/۵۹ باب ماجاء فی السکتین
(۷) البحر الرائق ۱/۳۱۶　(۸) مراقی الفلاح ۱۴۳
(۹) بخاری ۱/۱۰۸ باب اتمام التکبیر فی الرکوع

ہوئے ''**سمع الله لمن حمده**'' کہنے کا معمول تھا، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔

۱۴) رکوع میں کم سے کم تین بار ''**سبحان ربی العظیم**'' اور سجدہ میں ''**سبحان ربی الاعلیٰ**'' کہے، حضرت حذیفہ ؓ نے آپ ﷺ کا یہی معمول نقل کیا ہے (۱) تین بار کم سے کم تعداد ہے تین سے زیادہ طاق عدد میں کہے تو مزید بہتر ہے (۲) اس لئے کہ آپ ﷺ نے خود ہی تین بار کو ''کم سے کم'' قرار دیا ہے، ''**وذالک ادناه**'' (۳)، البتہ امام کو اتنی زیادہ تسبیحات نہ پڑھنی چاہئے کہ مقتدیوں کے لئے باعث مشقت ہو جائے۔ (۴)

۱۵) رکوع کے بعد تھوڑی دیر کھڑا رہنا (قومہ) اور دونوں سجدوں کے درمیان تھوڑی دیر بیٹھنا (جلسہ) بھی مسنون ہے۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے : قومہ، جلسہ)

۱۶) تشہد میں ''**اشهدان لا اله الا الله**'' میں کلمۂ نفی ''**لا**'' پر اُنگلی اُٹھانا اور کلمۂ اثبات یعنی ''**الاالله**'' پر اُنگلی گرانا۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے : تشہد)

۱۷) فرائض کی تیسری اور چوتھی رکعتوں میں سورۂ فاتحہ کی تلاوت، گو ان رکعتوں میں قیام کے دوران صرف تسبیحات کا پڑھنا یا خاموش رہنا بھی کافی ہے، کیوں کہ آپ ﷺ کا عام معمول سورۂ فاتحہ کی تلاوت تھا۔ حضرت ابوقتادہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ ظہر و عصر کے بعد کی دو رکعتوں میں سورۂ فاتحہ پڑھا کرتے تھے (۵)۔ البتہ یہ واجب نہیں کیوں کہ حضرت علی ؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ سے مروی ہے کہ پہلی دو رکعتوں میں قرآن پڑھو اور بعد کی دو رکعتوں میں تسبیح، **اقرأ فی الاولیین وسبح فی الاخریین**. (۶)

۱۸) قعدہ میں تشہد کے بعد درود شریف پڑھنا بھی سنت ہے۔

(دیکھئے : صلوٰۃ'' بہ معنی درود'')

۱۹) درود شریف کے بعد دُعاء کرنا مسنون ہے، ایسی دُعاء ہو جو قرآن و حدیث سے ماخوذ ہو یا اس سے قریب تر ہو (۷)، بہتر ہے کہ یہ دُعاء پڑھے :

اللهم انی ظلمت نفسی ظلما كثيرا لايغفر الذنوب الاانت فاغفرلی مغفرة من عندک وارحمنی انک انت الغفور الرحيم. (۸)

الٰہی! میں نے اپنے آپ پر بہت ظلم کیا ہے۔ آپ ہی گناہوں کو معاف کر سکتے ہیں، پس اپنے کرم سے گناہوں کو معاف فرما دیں اور مجھ پر رحم فرمائیں،

(۱) نسائی ۱/۱۶۰
(۲) کبیری ۳۰۸
(۳) ترمذی ۱/۶۰ باب ماجاء فی التسبیح فی الرکوع
(۴) کبیری ۳۰۸
(۵) بخاری ''باب مایقرأ فی الاخریین بفاتحة الکتاب'' ۱/۱۰۷ مسلم، باب القراءة فی الظهر والعصر ۱/۱۸۵
(۶) کبیری ۳۴۳
(۷) بخاری ۱/۱۱۵
(۸) بخاری ۱/۱۱۵

بیشک آپ بہت درگذر کرنے والے اور نہایت مہربان ہیں۔

حضرت ابوبکر ﷜ نے آپ ﷺ سے خواہش کی تھی کہ مجھے کوئی ایسی دُعاء سکھایئے جو نماز میں پڑھوں، تو آپ ﷺ نے یہی دُعاء سکھائی تھی۔(۱)

ایسی دُعاء اس حالت میں نہ کرے جو خالصۃً کلام الناس کے قبیل سے ہو، جیسے : شادی وغیرہ کی دُعاء کہ اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔(۲)

۲۰) سلام میں مسنون طریقہ ہے کہ پہلے دائیں، پھر بائیں طرف منہ کرے۔(تفصیل کے لئے دیکھئے : ''تسلیم'') دوسرے سلام میں آواز بہ مقابلہ پہلے سلام کے پست رکھنی چاہئے(۳) —— مقتدی کو سلام کب پھیرنا چاہئے؟ اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں : امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک امام کے ساتھ ہی سلام پھیرے، امام ابو یوسفؒ ومحمدؒ کے نزدیک جب امام دونوں طرف کے سلام سے فارغ ہو جائے تو مقتدی سلام کرے،(۴) ایک ممتاز حنفی فقیہ ابوجعفر ہندوانی نے اس کو ترجیح دیا ہے کہ جب امام دائیں طرف کے سلام سے فارغ ہو جائے تو مقتدی دائیں طرف سلام پھیرے اور جب امام بائیں طرف کے سلام سے فارغ ہو جائے تو مقتدی بائیں جانب سلام پھیرے(۵) —— اقتداء کا عام اصول یہ ہے کہ افعالِ نماز میں ابتداء امام کرے اور پھر مقتدی اس کے ساتھ شریک ہو، اس اعتبار سے امام صاحب کا قول قوی معلوم ہوتا ہے۔

(رکوع، سجدہ، قعدہ، جلسہ اور قومہ کی سنتیں انھیں الفاظ کے تحت دیکھی جائیں، نیز نماز کے بعد دعاء کے لئے ملاحظہ ہو : ''دعاء'')۔

آداب ومستحبات

نماز میں کچھ آداب ومستحبات بھی ہیں، عام طور پر ان امور کو آداب میں شمار کیا جاتا ہے جن کو آپ ﷺ نے گاہے گاہے کیا ہے اور ان پر دوام نہیں فرمایا ہے(۶) —— حقیقت یہ ہے کہ جیسے سنن فرائض و واجبات کی تکمیل کرتی ہیں، اسی طرح آداب ومستحبات سنن کی تکمیل اور ان کی ادائیگی میں حسن وکمال کا ذریعہ ہیں، ان کا ترک نہ باعث مؤاخذہ وعتاب ہے اور نہ وجہ گرفت وعتاب، البتہ بجا آوری بہتر وافضل ہے۔(۷)

نماز کے آداب ومستحبات میں سے کچھ اہم امور یہ ہیں :

۱) پہلے سے نماز کا انتظار کرنا۔

۲) تکبیر تحریمہ کے وقت دونوں ہاتھوں کو آستین سے باہر رکھنا کہ اس میں تواضع ہے، البتہ عورتیں چھپائے رکھیں ورنہ بازو کھلنے کا اندیشہ ہے۔

۳) قیام میں سجدہ گاہ، رکوع میں پاؤں، سجدہ میں ناک اور

(۱) بخاری ۱/۱۱۵
(۲) مراقی الفلاح ۱۴۹
(۳) حوالۂ سابق ۱۵۰
(۴) مراقی الفلاح ۱۵۱
(۵) فتاویٰ قاضی خاں ۱/۸۸
(۶) دیکھئے: مراقی الفلاح ۱۵۱
(۷) طحطاوی علی المراقی ۱۵۱

بیٹھے ہوئے گود پر نگاہ رکھیں کہ اس میں فروتنی کا اظہار ہے۔

۴) سلام پھیرتے ہوئے مونڈھوں پر نظر رکھیں۔
۵) ممکن حد تک کھانسنے اور ڈکار سے بچنا۔
۶) جمائی لینے کے وقت منہ بند کرنا، اگر یوں منہ بند کرنا ممکن نہ ہوتو منہ پر ہاتھ یا کپڑے رکھ لے۔
۷) قیام کی حالت کی طرف اٹھتے ہوئے گھٹنوں کا سہارا لینا۔
۸) سورۂ فاتحہ اور اس کے بعد پڑھی جانے والی سورہ کے درمیان ایک قول کے مطابق ''**بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم**'' پڑھنا۔(۱)

نماز کی مجموعی کیفیت

اب ایک نگاہ نماز کی مجموعی کیفیت پر ڈالنی چاہئے :

جب نماز کے لئے کھڑا ہوتو پہلے ہاتھوں کو آستینوں سے نکالے اور اس طرح اٹھائے کہ ہاتھ کا نچلا حصہ مونڈھوں، انگوٹھے کان کی لووں اور انگلیاں کان کے اوپری حصہ کے مقابل آ جائیں، ہتھیلی قبلہ رُخ ہو، انگلیاں نہ خاص طور سے کھول کھول کر رکھی جائیں نہ ملا کر، اب نماز کی نیت کے ساتھ'' **اللّٰہ اکبر** '' کہے، پھر ناف کے نیچے اس طرح ہاتھ باندھے کہ دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ کے اوپر ہو اور ثنا پڑھے، اگر نماز تہجد پڑھ رہا ہوتو '' کلمۂ توجیہ'' (۲) بھی پڑھ لے، اس کے بعد **اعوذ باللّٰہ** پڑھے، تعوذ ثنا کے بعد ابتداءِ نماز میں پڑھنا ہے، مسبوق ہوتو فوت شدہ رکعتوں کو ادا کرتے ہوئے ثنا کے ساتھ پڑھے اور عیدین میں پہلی رکعت کی تکبیرات زوائد کے بعد، اب **بسم اللّٰہ** پڑھے، ثنا سے **بسم اللّٰہ** تک سب کچھ آہستہ پڑھنا ہے۔ ''**بسم اللّٰہ الرحمٰن الرحیم** '' ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ سے پہلے پڑھنا چاہئے، پھر سورۂ فاتحہ پڑھی جائے اور آخر میں امام ہو یا مقتدی، تنہا ہو یا جماعت کے ساتھ، نماز جہری ہو یا سری، آہستہ امین کہے، اس کے بعد کوئی سورۃ یا چند آیات کی تلاوت کی جائے۔

قرأت پوری کرنے کے بعد **اللّٰہ اکبر** کہتے ہوئے رکوع میں جائے، جھکنے کی ابتداء کرتے ہی تکبیر کی ابتداء کرے اور رکوع میں پہنچتے ہی ختم کرے، رکوع میں سر اور کمر برابر ہو، ہاتھوں سے گھٹنوں کو تھامے ہوا ہو، انگلیاں خاص طور سے کھول کر اور پھیلا کر رکھی جائیں، پنڈلیاں سیدھی رکھی جائیں، پنڈلیوں کو کج رکھ کر رکوع مکروہ ہے اور کم سے کم تین یا اس سے بڑھ کر طاق عدد میں ''**سبحان ربی العظیم** '' کہے، پھر ''**سمع اللّٰہ لمن حمدہ**'' کہتے ہوئے رکوع سے اٹھے اور اچھی طرح کھڑا ہو، امام ہو یا تنہا نماز ادا کر رہا ہوتو کھڑے ہونے کے بعد'' **ربنا لک الحمد**'' بھی کہے (۳) —— مقتدی ہوتو صرف'' **ربنا لک الحمد** '' کہے،'' **سمع اللّٰہ لمن حمدہ** ''نہ کہے۔

---

(۱) ملخص از : مراقی الفلاح وحاشیہ طحطاوی ۱۵۱-۱۵۰
(۲) بدائع الصنائع ۱/۲۰۲

(۳) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک امام کو صرف'' سمع اللّٰہ لمن حمدہ'' کہنا چاہئے، صاحبین کے نزدیک تحمید بھی کہے، یہی ایک قول امام صاحب کا ہے اور اسی کو طحاوی وغیرہ نے ترجیح دیا ہے۔(دیکھئے: مراقی الفلاح ۱۵۴) نیز یہ قول بھی قریب ہے۔ واللّٰہ اعلم

اب پھر ''اللّٰہ اکبر '' کہتے ہوئے سجدہ میں جانا ہے۔ جھکتے ہوئے تکبیر شروع کرے اور ختم اس وقت ہو کہ پیشانی زمین پر رکھے، سجدہ میں جانے کی کیفیت یہ ہو کہ اول گھٹنے، پھر ہاتھ اور اس کے بعد دونوں ہاتھوں کے درمیان چہرہ رکھے، سجدہ میں پیشانی اور ناک دونوں زمین پر رہیں، کم سے کم تین بار یا اس سے زیادہ طاق عدد میں ''سبحان ربی الاعلیٰ '' کہے، پیٹ رانوں سے اور بازو بغلوں سے علاحدہ ہوں، ہاتھ پاؤں کی اُنگلیاں قبلہ رُخ ہوں، پہلا سجدہ مکمل کر کے ''اللّٰہ اکبر '' کہتے ہوئے اُٹھے اور ایک لحہ اطمینان کے ساتھ اس طرح بیٹھے کہ ہاتھ رانوں پر رکھے۔(۱) —— اور دوبارہ ''اللّٰہ اکبر '' کہتے ہوئے سجدہ میں جائے اور پہلے سجدہ ہی کی طرح یہ سجدہ بھی ادا کرے۔ سجدہ سے فارغ ہو کر ''اللّٰہ اکبر '' کہتے ہوئے زمین پر ہاتھ ٹیکے نیز بیٹھے بغیر سیدھے کھڑا ہو جائے۔

اسی طرح ہر رکعت ادا کرنی ہے۔ البتہ دوسری رکعت کے سجدہ سے فراغت کے بعد قعدہ کرے گا، قعدہ کی صورت یہ ہے کہ دوزانو بیٹھے، بائیں پاؤں پر بیٹھے اور دائیں پاؤں کو اس طور کھڑا رکھے کہ انگلیاں قبلہ رخ ہوں، ہاتھ رانوں پر ہوں اور انگلیاں بچھی ہوئی ہوں، جو گھٹنوں کے کنارے تک ہوں، قعدہ میں تشہد پڑھنا ہے اور ''اشھدان لا الہ الا اللّٰہ'' میں ''لا '' پر انگشت شہادت کو اٹھانا اور ''الاّ '' پر گرانا ہے۔ قعدہ اولیٰ ہے تو اسی پر اکتفا کرنا ہے اور قعدہ ثانیہ ہے تو تشہد کے بعد درود شریف پڑھنا اور آخر میں دُعاء کرنا ہے۔ دُعاء کے الفاظ ایسے ہوں کہ قرآن و حدیث کی دعاؤں سے مماثلت رکھتے ہوں، یا وہی معروف دُعاء ہو ''اللھم انی ظلمت الخ ''۔

دُعاء سے فارغ ہو کر اولاً دائیں اور پھر بائیں جانب سلام پھیرے۔

نقشۂ اختلاف احکام نماز

احکام نماز میں فقہاء کے درمیان بکثرت اختلاف رائے واقع ہوا ہے۔ شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلویؒ نے لکھا ہے کہ تکبیر تحریمہ سے سلام تک تقریباً دوسو مسائل میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، ان میں اکثر اختلاف محض اولیٰ اور غیر اولیٰ، بہتر اور غیر بہتر کا ہے۔ فقہاء عام طور پر اہم اختلافی مسائل کا ذکر کرتے ہیں، تاہم خود ان کی تعداد بھی کچھ کم نہیں، اگر ان تمام فقہی اختلافات کا یہاں ذکر کیا جاتا تو بحث بہت طویل ہو جاتی، اس لئے کوشش کی گئی ہے کہ عام طور پر مسائل فقہ حنفی کے مطابق بیان کر دیئے جائیں اور دلائل کی طرف بھی مختصراً اشارہ کر دیا جائے، کیوں کہ برصغیر میں اسی پچاسی فیصد لوگ فقہ حنفی ہی کے متبع ہیں —— البتہ مناسب محسوس ہوا کہ ایک ایسی جدول مرتب کر دی جائے، جس میں نماز سے متعلق ضروری مسائل میں فقہاء کے اختلاف پر ایک نظر پڑ جائے، ذیل میں یہ نقشۂ اختلاف درج کیا جاتا ہے :

(۱) دیکھئے: البحر الرائق ۱۵۱

مسائل	فقہ حنفی	فقہ مالکی	فقہ شافعی	فقہ حنبلی	کیفیت
تکبیر تحریمہ	شرط ہے البحر ۲۹۰/۱	رکن ہے دسوقی ۲۳۳/۱	فرض ہے مجموع ۲۵۰/۳	فرض ہے المغنی ۲۷۶/۱	
تکبیر تحریمہ کے الفاظ	جو لفظ تعظیم باری تعالیٰ کو ظاہر کرتا ہو، وہ کافی ہے البحر ۳۰۶/۱	صرف ''اللہ اکبر'' الثمر الدانی ۸۷	اللہ اکبر، اللہ الاکبر مجموع ۲۵۲/۳	صرف ''اللہ اکبر'' مغنی ۲۷۵/۱	حنفیہ کے یہاں فارسی میں بھی تکبیر تحریمہ کہی جاسکتی ہے۔ لیکن بہتر طریقہ اللہ اکبر ہی سے نماز کا شروع کرنا ہے۔
ثنا	مسنون ہے البحر ۳۱۱/۱	مکروہ ہے الثمر الدانی ۸۸	مسنون ہے مجموع ۲۷۱/۳	مسنون ہے مغنی ۲۸۲/۱	مالکیہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ اور قرأت کے درمیان کسی بھی چیز کا پڑھنا مکروہ ہے۔ شوافع کے نزدیک ثنا کی بجائے کلمۂ توجیہ ''وجهت وجهی للذی الخ'' پڑھنا مسنون ہے۔ (ترشیح المستفیدین ۶۱)
تعوذ	مسنون ہے البحر ۳۰۳/۱	مکروہ ہے الثمر الدانی ۸۸	مستحب ہے مجموع ۲۸۱/۳	مسنون ہے مغنی ۳۸۳/۱	
بسم اللہ	مسنون ہے البحر ۳۰۳/۱	مکروہ ہے الثمر الدانی ۸۸	سورۂ فاتحہ کا جزء ہے متن ابی الشجاع ۱۱	مسنون ہے مغنی ۲۸۳/۱	شوافع کے نزدیک بسم اللہ کو زور سے پڑھا جائے گا۔ (شرح مہذب ۳۰۵/۳)
سورۂ فاتحہ کی قرأت	واجب ہے البحر ۲۹۵/۱	رکن ہے خرشی ۲۹۳/۱	رکن ہے متن ابی الشجاع ۱۱	رکن ہے الروض المربع ۷۷	
قرأت فاتحہ مقتدی کے لئے	مکروہ ہے البحر ۳۳۳/۱	صرف سری نماز میں مستحب ہے دسوقی ۲۳۷/۱	واجب ہے مجموع ۳۲۲/۳	مسنون نہیں الروض المربع ۷۷	حنابلہ کے یہاں امام کے لئے سکتہ مستحب ہے تاکہ مقتدی سکتہ میں سورۂ فاتحہ پڑھ لے (مغنی ۲۹۱/۱)
آمین	سرّاً مسنون ہے البحر ۳۱۳/۱	سرّاً مستحب ہے دسوقی ۲۴۸/۱	جہراً مسنون ہے مجموع ۳۲۷/۳	جہراً مسنون ہے مغنی ۲۹۰/۱	امام مالک کے نزدیک امام آمین نہیں کہے گا (المغنی ۲۹۰/۱) اور امام شافعی کے ایک قول جدید کے مطابق آمین آہستہ کہی جائے گی، لیکن شوافع کے یہاں اس پر فتویٰ نہیں۔ (مجموع ۳۲۷/۳)
مقتدی کے قرأت فاتحہ کے لئے سکتہ			مستحب ہے مجموع ۳۶۲/۳	مستحب ہے المغنی ۲۹۱/۱	شوافع کے نزدیک آمین سے پہلے بھی ایک مختصر سکتہ مستحب ہے۔ (مجموع ۳۶۲/۳)

مسائل	فقہ حنفی	فقہ مالکی	فقہ شافعی	فقہ حنبلی	کیفیت
سورت سے پہلے بسم اللہ	مباح	نفل میں جائز فرض میں مکروہ دسوقی ۱/۲۵۱		سراً مسنون ہے	امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک مباح ہے اور امام محمد کے نزدیک مسنون اور امام صاحب کا ایک قول بھی یہی ہے۔ (البحر ۱/۳۲۱)
سورت کا ملانا	واجب ہے البحر ۱/۲۹۶	مسنون ہے دسوقی ۱/۲۴۲	مسنون ہے متن ابی الشجاع ۱۲	مسنون ہے مغنی ۱/۲۹۱	
سورت کی قرأت کے بعد مختصر سکتہ		جائز ہے دسوقی ۱/۲۵۲	مستحب ہے مجموع ۳/۳۶۲	مستحب ہے مغنی ۱/۲۹۳	
رکوع سے پہلے رفع یدین			مسنون ہے مجموع ۳/۳۲۵	مسنون ہے مغنی ۱/۲۹۹	
رکوع	رکن ہے بحر ۱/۲۹۳	رکن ہے دسوقی ۱/۲۳۹	رکن ہے مجموع ۳/۳۶۳	رکن ہے مغنی ۱/۲۹۳	
تکبیر رکوع	مسنون ہے البحر ۱/۳۰۳	مسنون ہے دسوقی ۱/۲۴۳	مستحب ہے مجموع ۳/۳۶۲	واجب ہے الروض المربع ۷۸	
رکوع کی تسبیحات	مسنون ہے البحر ۱/۳۰۳	مستحب ہے خرشی ۱/۲۸۱	مستحب ہے مجموع ۳/۳۸۳	واجب ہے الروض المربع ۷۸	مالکیہ کے نزدیک تسبیح میں سبحان ربی العظیم پر "وبحمده" کا اضافہ کرے گا
امام کے لئے سمع الله لمن حمده	مسنون ہے البحر ۱/۳۱۶	مسنون ہے خرشی ۱/۲۸۱	مستحب ہے مجموع ۳/۳۹۱	واجب ہے الروض المربع ۷۸	
مقتدی کے لئے ربنا ولک الحمد	مسنون ہے البحر ۱/۳۱۶	مسنون ہے خرشی ۱/۲۸۱	مستحب ہے مجموع ۳/۳۹۱	واجب ہے الروض المربع ۷۸	
تحمید برائے امام		مسنون ہے خرشی ۱/۲۸۱	مستحب ہے مجموع ۳/۳۹۱	واجب ہے الروض المربع ۷۸	
تسمیع و تحمید منفرد کے حق میں	مسنون ہے البحر ۱/۳۱۶	مسنون ہے خرشی ۱/۲۷۱	مستحب ہے مجموع ۳/۳۹۱	واجب ہے الروض المربع ۷۸	

مسائل	فقہ حنفی	فقہ مالکی	فقہ شافعی	فقہ حنبلی	کیفیت
رکوع سے اُٹھتے ہوئے رفع یدین			مسنون ہے مجموع ۴۲۵/۳	مسنون ہے المغنی ۲۹۳/۱	
قومہ میں اعتدال	مسنون ہے البحر ۳۰۳/۱	رکن ہے خرشی ۲۷۲/۱	رکن ہے متن ابی الشجاع ۱۱	واجب ہے المغنی ۳۰۰/۱	
قومہ میں دُعاء		جائز غیر مکروہ دسوقی ۲۵۲/۱	مستحب ہے مجموع ۳۸۵/۳	مسنون ہے الروض المربع ۷۹	شوافع وحنابلہ کے نزدیک یہ دُعاء پڑھے: ملء السماء والارض وملء ماشئت الخ (مجموع ۸۸۸/۳، المغنی ۳۰۲/۱)
سجدہ	رکن ہے البحر ۲۹۳/۱	رکن ہے خرشی ۲۷۲/۱	رکن ہے مجموع ۳۹۳/۲	رکن ہے الروض المربع ۷۷	
سجدہ میں پیشانی کا زمین پر رکھنا	واجب ہے البحر ۳۱۸/۱	فرض ہے دسوقی ۲۷۲/۱	واجب ہے مجموع ۳۹۷/۳	رکن ہے الروض المربع ۷۷	
ناک کا زمین پر رکھنا		قول راجح مستحب ہے دسوقی ۲۳۰/۱	مسنون ہے مجموع ۳۹۹/۳	مسنون ہے الروض المربع ۷۷	حنابلہ کے یہاں ایک روایت واجب ہونے کی بھی ہے۔
اگر صرف ناک پر اکتفا کرے					
دونوں ہاتھ ، گھٹنے اور پاؤں کا زمین پر رکھنا	مسنون ہے البحر ۳۰۴/۱	مسنون ہے خرشی ۲۷۲/۱	واجب ہے مجموع ۴۰۲/۳	رکن ہے الروض المربع ۷۷	شوافع کا ایک قول مسنون ہونے کا بھی ہے
سجدے کی تسبیحات	مسنون ہے البحر ۳۰۴/۱	مستحب ہے خرشی ۲۸۱/۱	مسنون ہے مجموع ۴۱۰/۱	واجب ہے الروض المربع ۷۸	
تسبیحات کی مقدار	کم سے کم تین اور اس سے زیادہ افضل البحر ۳۱۶/۱	غیر متعین خرشی ۲۸۱/۱	تین بار کم سے کم درجۂ کمال مجموع ۴۰۹/۳	ایک مرتبہ واجب، امام کے لئے بہتر دس بار اور مقتدی کے لئے بہتر تین بار الروض المربع ۷۰	امام احمد کے ایک قول کے مطابق کم سے کم درجہ تین ، درمیانی درجہ پانچ اور اعلیٰ درجہ سات کا ہے۔ (الروض المربع ۷۰) حنفیہ اور شوافع کے نزدیک امام کے لئے تسبیح کو طول دینا مناسب نہیں۔ (البحر ۳۱۶/۱، مجموع ۴۰۹/۳)

مسائل	فقہ حنفی	فقہ مالکی	فقہ شافعی	فقہ حنبلی	کیفیت
سجدہ میں جانے کی ترتیب	گھٹنے، پھر ہاتھ، پھر ناک، پھر پیشانی البحر ۳۱۷/۱	ہاتھ، پھر گھٹنے، پھر پیشانی اور ناک خرشی ۲۸۷/۱	گھٹنے، پھر ہاتھ	گھٹنے، پھر ہاتھ، پھر پیشانی، پھر ناک المغنی ۳۰۳/۱	
سجدہ میں ماثور دُعاء		مستحب ہے خرشی ۲۸۲/۱	مسنون ہے مجموع ۴۱۰/۳	مستحب ہے مغنی ۳۰۷/۱	حنابلہ کے نزدیک یہ دُعاء بہتر ہے : **سبحانک اللھم وبحمدک اللھم اغفرلی** ۔ (مغنی ۳۰۷/۱) امام مالک سے کوئی خاص دُعاء منقول نہیں۔ (خرشی ۲۸۲/۱)
جلسہ	مسنون ہے البحر ۳۰۳/۱	رکن ہے خرشی ۲۷۳/۱	واجب ہے المغنی ۳۰۷/۱	رکن ہے الروض المربع ۷۷	
جلسہ کی کیفیت	افتراش البحر ۳۲۳/۱	تورک دسوقی ۲۴۹/۱	افتراش مجموع ۴۱۳/۳	افتراش الروض المربع ۷۱	
جلسہ میں دُعاء (رب اغفرلی، رب اغفرلی)	مندوب ہے البحر ۳۲۱/۱، مالابدمنہ ۳۴	جائز ہے خرشی ۲۵۲/۱	مستحب ہے مجموع ۴۱۳/۳	واجب ہے الروض المربع ۷۱ المغنی ۳۰۹/۱	حنابلہ کے نزدیک اسے ایک مرتبہ پڑھنا واجب ہے اور تین مرتبہ درجۂ کمال ہے۔ (الروض ۷۱) شوافع کے نزدیک جلسہ کی دُعاء اس طرح ہے : **اللھم اغفرلی واجبرنی وعافنی وارزقنی واھدنی** ۔ (مجموع ۴۱۳/۳)
دوسرا سجدہ	رکن ہے البحر ۲۹۳/۱	فرض ہے خرشی ۲۷۲/۱	واجب ہے مجموع ۴۱۸/۳	رکن ہے مغنی ۳۰۹	
جلسۂ استراحت					
قعدۂ اولیٰ	واجب ہے البحر ۳۰۰/۱	مسنون ہے خرشی ۲۷۶/۱	مسنون ہے مجموع ۴۲۹/۳	واجب ہے الروض المربع ۷۸	

مسائل	فقہ حنفی	فقہ مالکی	فقہ شافعی	فقہ حنبلی	کیفیت
تشہد پڑھنا	واجب ہے البحر ۱/۳۰۰	مسنون ہے خرشی ۱/۲۷۶	مسنون ہے مجموع ۳/۴۲۹	واجب ہے الروض المربع ۷۸	
قعدۂ اولیٰ کی کیفیت	افتراش البحر ۱/۳۰۴	تورک دسوقی ۱/۲۴۹	افتراش مجموع ۳/۴۳۰	افتراش مغنی ۱/۳۱۳	
قعدۂ اخیرہ	رکن ہے البحر ۲۹۴	رکن ہے خرشی ۱/۲۷۳	رکن ہے مجموع ۳/۴۳۳	رکن ہے الروض المربع ۷۶-۷۷	
قعدۂ اخیرہ میں تشہد	واجب ہے البحر ۱/۳۰۱	مسنون ہے خرشی ۱/۲۷۶	رکن ہے مجموع ۳/۴۳۳	رکن ہے الروض المربع ۷۸	
قعدۂ اخیرہ میں بیٹھنے کی کیفیت	افتراش البحر ۱/۳۰۴	تورک دسوقی ۱/۲۴۹	تورک مجموع ۳/۴۴۵	تورک مغنی ۱/۳۱۶	
تشہد میں شہادت والی اُنگلی کا اشارہ		مندوب ہے خرشی ۱/۲۸۷	مسنون ہے متن ابی الشجاع ۱۲	مستحب ہے مغنی ۱/۳۱۳	
اُنگلی کو مستقل حرکت دینا	فتح القدیر ۱/۱۱۳	خرشی ۱/۲۸۸	زیادہ صحیح یہی ہے مجموع ۳/۴۳۳	مغنی ۳۱۴، الروض المربع ۷۳	مالکیہ کے نزدیک اُنگلی کو دائیں بائیں حرکت دیا جائے گا نہ کہ اُوپر نیچے۔ (خرشی ۱/۲۸۸)
اُنگلی سے اشارہ کرنے کی صورت					
درود پڑھنا	مسنون ہے البحر ۱/۳۲۷	مسنون ہے دسوقی ۱/۲۵۱	رکن ہے مجموع ۳/۴۴۵	رکن ہے الروض المربع ۷۸	شوافع کے نزدیک ''اللھم صلی علی محمد'' تک پڑھنا فرض ہے۔ (مہذب ۱/۲۶۶)
اُنگلی کا اشارہ کرنے کا وقت	''لا الہ'' پڑھتے ہوئے اُٹھائے اور ''الا اللہ'' پڑھتے ہوئے رکھدے فتح القدیر ۱/۱۱۳	تشہد کے شروع سے اخیر تک خرشی ۱/۲۸۸	''الہ'' کے ہمزہ پر	''الا اللہ'' کہتے ہوئے المغنی ۱/۳۱۴	

مسائل	فقہ حنفی	فقہ مالکی	فقہ شافعی	فقہ حنبلی	کیفیت
تشہد کے الفاظ	حضرت ابن مسعودؓ والا البحر ۳۲۴/۱	حضرت عمرؓ والا دسوقی ۲۵۱/۱	حضرت ابن عباسؓ والا مجموع ۴۳۷/۳	حضرت ابن مسعودؓ والا مغنی ۳۱۴/۱	
ابن مسعودؓ والا تشہد :	التحیات للہ والصلوات والطیبات ، السلام علیک ایها النبی ورحمة الله وبرکاته ، السلام علینا وعلی عبادالله الصالحین اشهدان لا اله الخ . (المغنی ۳۱۴/۱)				
عمرؓ بن خطاب والا تشہد :	التحیات لله الزاکیات لله الطیبات الصلوات لله ، السلام علیک ایها النبی ورحمة الله وبرکاته : السلام علینا وعلی عبادالله الصالحین ، اشهدان لا اله الخ . (دسوقی ۲۵۱/۱)				
ابن عباسؓ والا تشہد :	التحیات المبارکات ، الصلوات الطیبات لله ، سلام علیک ایها النبی ورحمة الله وبرکاته ، سلام علینا وعلی عبادالله الصالحین ، اشهدان لا اله الخ . (مجموع ۴۳۵/۳)				
درود کے بعد دُعاء	مسنون ہے البحر ۳۰۴/۱	مندوب ہے دسوقی ۲۵۱/۱	مستحب ہے مجموع ۴۵۱/۳	جائز ہے مغنی ۳۲۰/۱	حنابلہ کے نزدیک اس دُعاء میں چار چیزوں سے پناہ مانگی جائے گی : جہنم اور قبر کے عذاب سے، مسیح دجال کے اور زندگی وموت کے فتنہ سے۔ (مغنی ۳۲۰/۱)
سلام	واجب ہے البحر ۳۰۱/۱	رکن ہے دسوقی ۲۴۱/۱	فرض ہے مجموع ۴۵۵/۳	رکن ہے الروض المربع ۷۸	
السلام علیکم کے الفاظ	الفاظ سلام متعین ہیں البحر ۳۰۱/۱	الفاظ سلام متعین ہیں دسوقی ۲۴۱/۱	الفاظ سلام متعین ہیں مجموع ۴۵۶/۳	الفاظ سلام متعین ہیں المغنی ۳۲۳/۱	حنفیہ کے نزدیک صرف لفظ "السلام" واجب ہے "علیکم" کہنا واجب نہیں ہے۔
سلام کے بعد ذکر ودُعاء	جائز ہے ہندیہ ۷۷/۱		مستحب ہے مجموع ۴۶۵/۳	مستحب ہے المغنی ۳۲۷/۱	
تعدیل ارکان	واجب ہے البحر ۲۹۹/۱	رکن ہے خرشی ۲۷۴/۱	رکن ہے متن ابی الشجاع ۱۱	رکن ہے الروض المربع ۷۷	حنفیہ کے یہاں رکوع اور سجدہ میں تعدیل واجب ہے۔

بعض کیفیات میں مردوں اور عورتوں کے درمیان فرق

خواتین کے بارے میں شریعت کا عمومی مزاج یہ ہے کہ ہر کام میں حتی الامکان ستر وحجاب سے کام لے، جن جن کاموں میں بے حجابی کا اندیشہ تھا، وہاں عورتوں کے لئے استثنائی احکام رکھے گئے ہیں۔ مردوں پر جہاد فرض ہے عورتوں پر جہاد فرض نہیں بلکہ آپ ﷺ نے حج ہی کو ان کا جہاد قرار دیا (۱) جمعہ و عیدین اور جماعت کے واجبات سے وہ مستثنیٰ ہیں، نہ وہ امام ہوسکتی ہیں نہ مؤذن۔ ان کے لئے گھر پر نماز پڑھنا مسجد میں پڑھنے سے بہتر ہے (۲) —— مسجد آہی جائیں تو ان کی صف سب سے آخر رکھی گئی۔ پہلے مرد، پھر بچے، اس کے بعد عورتیں۔ اسی لئے فقہاء نے نماز کی کیفیت وہیئت میں بھی مرد وعورت میں کسی قدر فرق رکھا ہے اور کوشش کی ہے کہ عورتیں ایسا طریقہ اختیار کریں کہ اس میں زیادہ ستر وحجاب کی رعایت ہو۔

جن کیفیات میں مردوں اور عورتوں کے درمیان فرق کیا گیا ہے، وہ یہ ہیں :

۱) عورتیں تکبیر تحریمہ کہتے ہوئے اپنے ہاتھ کاندھوں تک ہی اُٹھائیں گی۔ ام درداءؓ صحابیۂ رسول ہیں، عبد ربہ کہتے ہیں: میں نے ان کو تکبیر میں کاندھوں تک ہاتھ اُٹھاتے ہوئے دیکھا ''ترفع کفیھا حذو منکبیھا حین تفتتح الصلوٰۃ'' (۳) حفصہ بنت سیرینؒ اعلیٰ درجہ کی محدثہ بھی ہیں اور فقیہہ بھی۔ عاصم احول ان کی بابت نقل کرتے ہیں کہ سینہ ہی تک ہاتھ اُٹھائیں؟ (۴) —— اسی طرح عطاء ابن جریج اور امام زہری سے بھی منقول ہے (۵) —— حضرت جابر بن عبداللہ ؓ سے منقول ہے کہ آپ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ عورت اپنے ہاتھ سر تک لے جائے۔ زجر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان تصلی المرأۃ من اسھا شیئاً (۶) —— حضرت وائل بن حجر ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا :

> **یا ابن حجر اذا صلیت فاجعل یدیک حذاء اذنیک والمرأۃ ترفع یدیھا حذاء ثدیھا.** (۷)
>
> اے ابن حجر! جب تم نماز پڑھو، تو اپنے ہاتھ کانوں کے مقابل رکھو اور عورت اپنے ہاتھ سینے کے مقابل اُٹھائے۔

۲) حالت قیام میں اپنے ہاتھ سینہ پر باندھے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے (۸) —— اس لئے یہ اجماع سے ثابت ہے۔

(۱) بخاری ۴۰۲/۱ باب جہاد النساء
(۲) البحر الرائق ۳۵۸/۱
(۳) مصنف ابن ابی شیبہ ۲۳۹/۱
(۴) حوالۂ سابق
(۵) حوالۂ سابق
(۶) مصنف عبدالرزاق ۱۳۸/۲
(۷) کنز العمال ۳۰۷/۷
(۸) دیکھئے : السعایۃ ۱۵۶/۲

۳) حالت قیام میں عورتیں دائیں ہاتھ کی اُنگلیوں سے بائیں ہاتھ پر حلقہ نہیں بنائیں گی، بلکہ دائیں ہاتھ کی ہتھیلی بائیں ہاتھ کی پشت پر رکھیں گی، اس لئے کہ اس میں ستر زیادہ ہے۔ عطاء سے منقول ہے کہ عورتیں حالت قیام میں حتی المقدر ہاتھوں کو سمیٹ کر رکھیں **تجمع المرأة یدیها فی قیامها مااستطاعت.** (۱)

۴) رکوع کی حالت میں عورتوں کو محض اس قدر جھکنا چاہئے کہ ہاتھ گھٹنوں تک پہنچ جائے، پھر رکوع میں اُنگلیوں کو کشادہ کرکے رکھیں، ملا کر نہ رکھیں اور کہنیاں بھی پہلوؤں سے ملی ہوئی نہ ہوں کہ رکوع کی اس ہیئت میں ستر زیادہ ہے۔ چنانچہ عطاء سے منقول ہے **اذا رکعت ترفع یدیها الی بطنها .** (۲)

۵) سجدہ کا مسنون طریقہ مردوں کے لئے تو یہ ہے کہ پہلو کا حصہ پیٹ سے الگ رہے اور پاؤں کھڑے رکھے جائیں، لیکن عورتیں پہلو اور پیٹ ملا کر اور ہاتھ بچھا کر، نیز پاؤں کھڑا رکھنے کی بجائے پیٹ کے ساتھ ران ملا کر اور خوب سمیٹ کر سجدہ کریں گی ـــــ یزید بن ابی حبیب راوی ہیں کہ :

> **ان رسول الله صلی الله علیه وسلم مرعلی امرأتین تصلیان فقال اذا سجدتما فضما بعض اللحم الی الارض فان المرأة لیست فی ذالک کالرجل .** (۳)

دو خواتین پر جو نماز پڑھ رہی تھیں، رسول اللہ ﷺ کا گذر ہوا، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا : جب تم دونوں سجدہ کرو تو اپنے گوشت کے کچھ حصہ کو زمین سے ملا کر رکھو کہ عورت اس معاملہ میں مرد کی طرح نہیں ہے۔

حضرت ابوسعید خدری ﷛ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا :

> **خیر صفوف الرجال الاول وخیر صفوف النساء الصف الاخر وکان یامر الرجال ان یتجافوا فی سجودهم ویامر النساء ان ینخفضن فی سجودهن وکان یأمر الرجال ان یفرشوا الیسریٰ وینصبوا الیمنی فی التشهد ویأمر النساء ان یتربعن .** (۴)

مردوں کی بہترین صف پہلی صف ہے اور عورتوں کی بہترین صف آخری صف۔ آپ ﷺ مردوں کو حکم فرمایا کرتے تھے کہ سجدہ میں اعضاء کو الگ الگ رکھیں اور عورتوں کو حکم فرماتے تھے کہ وہ پست ہو کر سجدہ کریں۔ نیز مردوں کو حکم فرماتے تھے کہ تشہد میں بایاں پاؤں بچھائیں اور دایاں پاؤں کھڑا رکھیں اور عورتوں کو فرماتے تھے کہ چہار زانو

---

(۱) مصنف عبدالرزاق ۱۳۷/۳

(۲) حوالۂ سابق

(۳) مراسیل ابی داؤد ص ۸

(۴) سنن بیہقی ۲۲۳-۲۲۲/۲

ہو کر بیٹھیں۔

حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا :

اذا جلست المرأۃ فی الصلوٰۃ وضعت فخذھا علی فخذھا الاخریٰ واذا سجدت الصقت بطنھا فی فخذھا کاستر مایکون لھا وان اللہ تعالیٰ ینظر الیھا ویقول یاملائکتی اشھد کم انی قد غفرت لھا . (۱)

جب عورت نماز میں بیٹھے تو اپنی ایک ران دوسری ران پر رکھے اور سجدہ کرے تو پیٹ کو رانوں سے چپکالے ۔ تاکہ اس کے لئے زیادہ سے زیادہ پردہ ہو جائے ۔ اللہ تعالیٰ اس عورت کی طرف نظر رحمت فرماتے ہیں اور ارشاد فرماتے ہیں کہ اے فرشتو ! میں تمہیں اس پر گواہ بناتا ہوں کہ میں نے اسے بخش دیا ہے۔

یہ تو ارشادات نبوی ﷺ ہیں ، حضرت علی ﷺ اور حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ سے بھی اس طرح کے اقوال منقول ہیں اور فقہاء تابعین سے بھی ۔ (۲)

۲) قعدہ میں عورتیں بائیں کولھوں پر بیٹھیں اور دونوں پاؤں رانوں کے نیچے سے دائیں طرف نکال دیں ، اُوپر حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ اور حضرت ابوسعید خدری ﷺ کی جو روایات ذکر کی گئی ہیں ، ان سے واضح ہے کہ مردوں اور عورتوں کی بیٹھک میں فرق ہونا چاہئے ۔ قتادہ ﷺ سے منقول ہے کہ عورت دو سجدوں کے درمیان بائیں کولھے پر اور تشہد میں چار زانو بیٹھے ۔ (۳)

غرض عورتوں کو نماز میں ایسی کیفیت وہیئت اختیار کرنی چاہئے جس میں ستر زیادہ ہو ۔ محدث بیہقی نے عورتوں کے لئے رکوع وسجدہ کی ہیئت پر خصوصی باب قائم کرنے سے پہلے جو تمہید باندھی ہے ، وہ یوں ہے :

وجماع مایفارق المرأۃ فیہ الرجل من احکام الصلوٰۃ راجع الی الستر وھو انھا مامورۃ بکل ماکان استرلھا . (۴)

جن چیزوں میں عورتوں کے احکام نماز مردوں سے مختلف ہیں ، وہ اُصولی طور پر ستر سے متعلق ہیں ، یعنی خواتین اس طریقہ کی مامور ہیں جو ان کے لئے زیادہ ستر کا باعث ہو ۔

مردوں اور عورتوں کی نماز میں بعض کیفیات کے اعتبار سے فرق من جملہ ان اُمور کے ہے ، جن پر ائمہ اربعہ متفق ہیں ۔ اُوپر جو فرق ذکر کئے گئے ہیں وہ طحطاوی ، شامی وغیرہ فقہاء حنفیہ کی مختلف کتابوں میں بہ صراحت ووضاحت منقول ہے ۔

علامہ دردیر مالکیؒ نے آداب سجدہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حالت سجدہ میں پیٹ ، رانوں ، کہنیاں ، گھٹنوں اور بازو پہلو سے الگ رہنے چاہئیں ۔ لیکن عورتیں ان سب کو ملا کر اور سمیٹ کر رکھیں (۵) — اسی طرح قعدہ میں مردوں کو رانیں کسی

---

(۱) حوالۂ سابق ۲۲۳
(۲) دیکھئے : مصنف ابن ابی شیبہ ۱/۲۷۰ ، مصنف عبدالرزاق ۳/۱۳۸-۱۳۷
(۳) مصنف عبدالرزاق ۱۳۹/۲
(۴) سنن بیہقی ۲۲۲/۲
(۵) الشرح الصغیر ۳۲۹/۱

قدر علاحدہ رکھنی چاہئے مگر عورتوں کو ملا کر ہی رکھنا چاہئے (۱) فقہاء شوافع اور حنابلہ نے بھی مختلف کیفیات خصوصاً رکوع وسجود اور قعدہ میں مرد وعورت کے طریقوں میں فرق کی صراحت کی ہے (۲) — نیز مصنف ابن ابی شیبہ اور مصنف عبدالرزاق کی روایات سے واضح ہے کہ عطاءؒ، مجاہدؒ، حمادؒ، ابراہیم نخعیؒ، حسن بصریؒ، ابن شہاب زہریؒ، قتادہؒ، ابن جریجؒ اور صحابہ میں حضرت علی ﷺ کی رائے بھی یہی ہے۔ اس لئے یہی سلف صالحین کا مسلک ہے اور عورتوں سے متعلق اسلامی تعلیمات کی روح وعطر کے مطابق اور اس سے ہم آہنگ ہے اور گو ان مرویات پر کلام کی گنجائش بھی ہے لیکن ان سب کا مجموعہ اور پھر سلف صالحین، ائمہ متبوعین اور فقہاء مقبولین کی جانب سے اس پر عمل اس کی صحت واستناد اور اعتبار واعتماد کے لئے کافی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم.

مفسدات صلوٰۃ

نماز اللہ تعالیٰ کی بندگی اور رسول اللہ ﷺ کے الفاظ میں مخلوق کی اپنے خالق کے ساتھ ہم کلامی اور سرگوشی کا عمل ہے۔ ظاہر ہے اس کا تقاضہ ہے کہ انسان ہمہ تن اور ہمہ گوش اللہ کی طرف متوجہ ہو اور کوئی ایسی چھوٹی یا بڑی حرکت نہ کرے جو اللہ تعالیٰ کی تعظیم واحترام اور خود اس کی شان بندگی وفروتنی کے خلاف ہو — اسی لئے کچھ باتیں ہیں جو نماز کے منافی سمجھی گئی ہیں اور اس کی وجہ سے نماز فاسد ہوجاتی ہیں، ان کو ''مفسدات صلوٰۃ'' کہتے ہیں۔

نماز میں کلام

مفسدات صلوٰۃ یہ ہیں :

۱) کم سے کم دو حرف پر مشتمل کلام، ہاں اگر ایک ہی حرف کسی خبر یا حکم کا معنی دے دے تو اس سے بھی نماز فاسد ہوجائے گی۔ اسی طرح دو حرف سے کوئی ایسا کلام بن جائے جس سے بات مکمل نہ ہو پاتی ہو، جیسے ''یا'' (حرف نداء) تب بھی نماز فاسد ہوجائے گی (۳) —— اگر جانور کو متوجہ کرنے کے لئے اس طرح آواز نکالی کہ حروف تہجی نہ بننے پائیں تو بعض مشائخ احناف جیسے حصکفیؒ وغیرہ کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوگی کہ اس صورت میں آواز پائی گئی کلام نہ پایا گیا۔ لیکن علامہ طحطاویؒ کا خیال ہے کہ اس صورت میں بھی نماز فاسد ہوجائے گی، کیوں کہ یہ آواز کلام کے قائم مقام ہے اور یہی زیادہ درست معلوم ہوتا ہے۔ (۴)

کلام سے نماز کے فاسد ہونے کے لئے قصد وارادہ اور اختیار ورضامندی ضروری نہیں، قصداً بولے یا بھول کر، جاگتے یا سوتے، دانستہ یا نادانستہ یا بلا ارادہ کوئی لفظ زبان سے نکل جائے، جبراً ہو یا اپنے اختیار سے (۵) —— کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز میں گفتگو کو مطلقاً منع کیا ہے، آپ نے فرمایا کہ نماز میں عام انسانی کلام کی گنجائش نہیں، یہ تو تکبیر وتسبیح اور تلاوت قرآن سے عبارت ہے **ان هذه الصلاة لايصلح فيها شئى من كلام الناس انما هو التسبيح والتكبير وقراءة**

---

(۱) حوالۂ سابق ۳۳۰/۱

(۲) متن الغاية والتقريب ۴۳-۴۲ ، المغنی ۳۲۹/۱

(۳) ردالمحتار ۴۱۲/۱ ، طحطاوی علی المراقی ۱۷۵

(۴) دیکھئے : درمختار ۴۱۲/۱ ، طحطاوی ۱۷۵

(۵) درمختار ۴۱۳/۱

القرآن ۔ (۱)

اسی طرح اگر کسی خبر پر قرآن مجید کی کوئی آیت یا آیت کا ٹکڑا بطور واجب کے پڑھا جائے یا اپنی تکلیف کے اظہار کے لئے کوئی آیت پڑھی جائے جیسے بچھو ڈس لے یا درد ہو اور اس کی وجہ سے "بسم اللہ" کہے یا کسی خوش کن خبر پر "سبحان اللہ"، "الحمدللہ" اور ناخوش گوار خبر پر "لاحول ولاقوۃ الا باللہ" کہا جائے، اسی طرح درمیان نماز کسی مصیبت کی اطلاع پر "انا للہ وانا الیہ راجعون" کہے۔ ان صورتوں کے بارے میں اختلاف ہے کہ نماز فاسد ہوگی یا نہیں؟ راجح قول یہ کہ اس کی وجہ سے نماز فاسد نہیں ہوگی (۲) —— اگر نماز میں چھینک آئے اور چھینکنے والا "الحمدللہ" کہے تو اس صورت میں بھی نماز فاسد نہیں ہوگی اس لئے کہ اس کا مقصد اللہ تعالیٰ کی حمد بیان کرنا ہے نہ کہ کسی کلام کا جواب دینا اور حمد باری ہی نماز کی اصل روح ہے (۳) البتہ اگر چھینکنے والے کے جواب میں "یرحمک اللہ" کہا جائے تو اس سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ (۴)

کھانسی جمائی وغیرہ

اگر مرض کی بناء پر کھانسا جائے تو گو کھانسی سے حروف پیدا ہو جائیں، نماز فاسد نہیں ہوگی۔ اگر بغیر بیماری کے کھانسے اور یہ کھانسنا کسی درست مقصد کے لئے ہو جیسے قرأت کے لئے آواز صاف کرنا، ناواقف شخص کو اپنے بارے میں حالت نماز میں ہونے کی اطلاع دینا یا امام کو اس کی غلطی کی طرف متوجہ کرنا، اس صورت میں بھی راجح یہی ہے کہ نماز فاسد نہیں ہوگی۔ ہاں اگر بلا عذر اور بلا کسی مناسب اور درست مقصد کے کھانستا ہے اور اس سے حروف تہجی بن جاتے ہیں تو نماز فاسد ہو جائے گی، حروف تہجی نہ بنے لیکن آواز پیدا ہو جائے تب بھی کراہت سے خالی نہیں (۵) —— جو حکم کھانسی کا ہے وہی ڈکار کا ہے۔

اگر جمائی آئے اور اس کو روکنا ممکن نہ رہے یا چھینک آجائے اور اس سے آواز پیدا ہو اور حروف بن جائیں، اس صورت بھی نماز فاسد نہیں ہوگی، کیوں کہ یہ ایک غیر ارادی عمل ہے (۶) —— اگر جنت و دوزخ کے ذکر یا خوف خداوندی کی وجہ سے باآواز رویا جائے یا آہ، اوہ کہا جائے تو نماز فاسد نہیں ہوگی، لیکن اگر درد اور تکلیف کی وجہ سے روئے اور یہ رونا اختیار سے نہ ہو بلکہ اضطراراً رونا آجائے یا آہ نکل جائے تب بھی مفسد نماز نہیں، اگر ایسی اضطراری کیفیت کے بغیر روئے یا آہ کرے تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ (۷)

سلام

نماز کی حالت میں کسی شخص کو سلام کرنا یا سلام کا جواب دینا نماز کے فاسد ہو جانے کا باعث ہے اس لئے کہ یہ من جملہ کلام الناس کے ہے۔ اگر ہاتھ کے اشارہ سے سلام کیا جائے یا جواب دیا جائے تو نماز فاسد نہیں ہوگی البتہ یہ مکروہ ہے۔ ہاں اگر مصافحہ بھی کرلے تو نماز فاسد ہو جائے گی (۸) جہاں تک نماز سے نکلنے کے لئے سلام کا مسئلہ ہے تو اگر سہواً سلام کردے تو نماز

(۱) مسلم ۲۰۳/۱ (۲) البحر الرائق ۴/۲، کبیری ۴۱۶ (۳) دیکھئے: کبیری ۴۱۶
(۴) البحر الرائق ۵/۲ (۵) البحر الرائق ۵/۲ (۶) کبیری ۱۶-۴۱۵
(۷) البحر الرائق ۴/۲-۳ (۸) درمختار علی ھامش الرد ۴۱۴/۱

فاسد نہیں ہوگی اور قصداً سلام کرنے کی صورت میں نماز فاسد ہوجائے گی۔(۱)

نماز میں لقمہ دینا

نمازی اپنے امام کے سوا کسی اور کو لقمہ دے تو لقمہ دینے والے کی نماز فاسد ہوجائے گی اور اگر لقمہ قبول کرنے والا خود بھی نماز میں ہو تو اس کی بھی نماز فاسد ہوجائے گی البتہ اگر خود اپنے امام کو لقمہ دے اور امام لقمہ قبول کرلے تو گو مقدار فرض قرأت ہوچکی ہو پھر بھی نماز درست ہوگی، اسی پر فتویٰ ہے۔(۲)

نماز میں قرآن دیکھ کر تلاوت

نماز دراصل عبادت و بندگی ہے نہ کہ تعلیم و تعلم، اس لئے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص نماز میں قرآن مجید دیکھ کر تلاوت کرے تو اس کی نماز فاسد ہوجائے گی تاہم اس سلسلہ میں بعض تفصیلات اور مشائخ احناف کے اختلافات ہیں، جن کا خلاصہ اس طرح ہے :

☆ اگر ان ہی آیات کو قرآن دیکھ کر پڑھا جو زبانی یاد تھیں، تو بقول علامہ حلبیؒ کے بالاجماع نماز درست ہوجائے گی(۳) —— اس لئے کہ یہ آیات اس کو پہلے ہی سے یاد ہیں، اس نے قرآن دیکھ کر گویا تعلیم حاصل نہیں کی۔

☆ اگر کسی شخص کو قرآن زبانی بالکل ہی یاد نہ تھا اور وہ فریضۂ قرأت ادا کرنے سے قاصر تھا، ایسی صورت میں دیکھ کر قرأت کرنا بالاتفاق جائز ہے بلکہ بعضوں کے نزدیک واجب ہے(۴)

☆ ان کے علاوہ عام حالات میں قول راجح کے مطابق قرآن دیکھ کر تلاوت کرنا مطلقاً نماز کے فاسد ہونے کا باعث ہے اور بعض مشائخ احناف کے نزدیک اس وقت مفسد صلاۃ ہے جب کہ قرآن رکھا ہوا نہ ہو بلکہ نمازی کے ہاتھ میں ہو اور اوارق بھی اُلٹنے پڑتے ہوں کہ یہ عمل کثیر ہے۔(۵)

☆ یہ تفصیل امام ابوحنیفہ کی رائے پر ہے، امام صاحب کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباس کی روایت ہے کہ حضرت عمر ﷜ نے ہمیں مصحف قرآنی سے امامت کرنے سے منع فرمایا۔

☆ امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز میں قرآن دیکھ کر پڑھنا کراہت کے ساتھ جائز ہے اور اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی کیوں کہ یہ نماز کے ساتھ ایک اور عبادت یعنی تلاوت ہی کا تو اضافہ ہے! نیز حضرت عائشہؓ کے غلام ذکوانؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ قرآن مجید سے قرآن پڑھتے تھے اور اسی طرح رمضان میں حضرت عائشہؓ کی امامت کیا کرتے تھے(۶) —— یہی رائے امام شافعیؒ وغیرہ کی بھی ہے، البتہ امام شافعی کے یہاں اس طرح نماز پڑھنا بلاکراہیت جائز ہے۔(۷)

عمل کثیر سے مراد

نماز میں معمولی عمل باعث فساد نہیں لیکن عمل کثیر مفسد صلاۃ ہے اور عمل کثیر و قلیل کے درمیان فرق بحیثیت مجموعی احادیث صحیحہ سے ثابت ہے —— تاہم فقہاء احناف کے درمیان اس بابت مختلف اقوال منقول ہیں کہ کون سا عمل کثیر سمجھا جائے گا اور

---

(۱) البحرالرائق ۸/۲　(۲) البحرالرائق ۶/۲، ردالمحتار ۴۱۸/۱　(۳) کبیری ۴۴۴

(۴) البحرالرائق ۱۰/۲　(۵) البحرالرائق ۱۰/۲، کبیری ۴۴۴　(۶) دیکھئے : المغنی ۳۳۵/۱

(۷) درمختار ۴۱۹/۱

کون سا قلیل؟ اس سلسلے میں پانچ اقوال مشہور ہیں : اول یہ کہ نمازی ایسا عمل کرے کہ دوسرے دیکھنے والے ایسے شخص کو جو پہلے سے اس کے مصروف نماز ہونے سے واقف نہ ہو، اس بارے میں کوئی شک باقی نہ رہے کہ یہ شخص نماز کی حالت میں نہیں ہے، علامہ حصکفی، ولوالجی، صدر شہید اور اکثر مشائخ نے اس کو ترجیح دیا ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا مدار خود نماز پڑھنے والے کی رائے پر ہوگا وہ جس کو کثیر سمجھے کثیر ہے اور جس کو قلیل سمجھے قلیل۔ حالاں کہ یہ قول امام ابوحنیفہ کے فقہی مذاق سے قریب تر ہے اور قہستانی نے اسی کو ترجیح دیا ہے لیکن چوں کہ اس میں انضباط مشکل اور عوام کے لئے فیصلہ کرنا دشوار ہے اسی لئے مشائخ نے پہلے قول کو ترجیح دی ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ جو افعال دو ہاتھ سے کئے جائیں وہ عمل کثیر کہلائیں گے جیسے عمامہ باندھنا، پاجامہ باندھنا وغیرہ اور جو ایک ہاتھ سے کیا جائے جیسے ٹوپی پہننا اور اتارنا یہ عمل قلیل تصور کیا جائے گا۔ چوتھی رائے یہ ہے کہ مسلسل تین بار حرکت عمل کثیر اور اس سے کم عمل قلیل ہے اور پانچواں قول یہ ہے کہ جس کام کے لئے مستقل نشست رکھی جاتی ہو وہ عمل کثیر ہے ورنہ عمل قلیل۔(۱)

اسی سے معلوم ہوا کہ آغاز نماز کے علاوہ اگر رکوع میں جاتے ہوئے یا رکوع سے اُٹھتے ہوئے ہاتھ اُٹھائے جائیں یا عیدین میں چھ سے زیادہ تکبیرات زوائد کہی جائیں اور ان میں ہاتھ اُٹھائے جائیں تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی۔(۲)

نماز میں چلنا

اسی اُصول پر نماز کی حالت میں "چلنے" کے مسئلوں کو سمجھنا چاہئے۔ چلنے کی کون سی صورت نماز فاسد ہونے کا باعث ہوگی اور کون سی صورت نہیں؟ اس بابت بھی مشائخ احناف کے متعدد اقوال منقول ہیں۔ تاہم عام طور پر مشائخ نے جس قول کو ترجیح دیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے :

☆ اگر اصلاح نماز کے لئے چلنا پڑے تو گو مسلسل اور دور تک چلے اور سمت قبلہ سے منحرف ہو جائے پھر بھی نماز فاسد نہیں ہوگی اصلاح نماز سے مراد یہ ہے کہ حدث پیش آجانے کی صورت میں وضو کے لئے چلنا پڑے۔

☆ اگر اصلاح نماز مقصود نہ ہو تو دو شرطوں کے ساتھ نماز فاسد نہیں ہوگی، اول یہ کہ مسلسل دو صف کی مقدار نہ چلے، دوسرے محل نماز سے آگے نہ بڑھ جائے۔

☆ اگر ایک صف کی مقدار چلے پھر رکے پھر ایک رکن کے بہ قدر وقفہ کے بعد آگے بڑھے تو کئی صفیں آگے بڑھ جانے کے باوجود نماز فاسد نہیں ہوگی۔

☆ محل نماز سے مراد یہ ہے کہ مسجد میں نماز پڑھ رہا ہو تو مسجد سے آگے بڑھ جائے، صحراء میں جماعت کے ساتھ نماز ہو رہی ہو تو جماعت کی صفوں سے آگے گذر جائے، امام ہو تو اس کے درمیان اور پچھلی صف کے درمیان جتنا فاصلہ ہے اس مقدار سے زیادہ تجاوز کر جائے۔ تنہا نماز پڑھ رہا ہے تو مقام سجدہ سے متجاوز ہو جائے۔ گویا دو صف کی مقدار سے کم ہی چلے لیکن محل

---

(۱) الدر المختار و ردالمحتار ۴۲۰/۱-۴۱۹ ، البحر الرائق ۱۲/۲ ، جامع الرموز ۸۶/۱ ، الهندیه ۹۸/۱ ، کبیری ۴۱۸

(۲) ردالمحتار ۴۲۰/۱

نماز سے آگے بڑھ جائے تب بھی نماز فاسد ہوجائے گی اور تسلسل کے بغیر دو صف سے زیادہ چلے لیکن محل نماز کے اندر رہے تو نماز فاسد نہیں ہوگی، اس طرح نماز کے فاسد ہونے اور نہ ہونے میں چلنے میں تسلسل کا ہونا اور نہ ہونا اور محل نماز کے اندر ہی رہنا یا اس سے تجاوز کر جانا خاص اہمیت رکھتا ہے۔ (۱)

نماز میں کھانا پینا

یہ بات ظاہر ہے کہ نماز جیسی عبادت کی حالت میں کھانا پینا شانِ بندگی کے مغائر ہے اس لئے کھانے پینے سے بھی نماز فاسد ہوجاتی ہے۔ باہر سے تل برابر بھی کوئی چیز کھالینا نماز فاسد ہونے کے لئے کافی ہے۔ لیکن اگر دانت میں کوئی چیز پھنسی ہوئی ہو اور اسی حالت میں نماز شروع کی تو اگر وہ چنے کے دانے کے برابر ہو اور نمازی نے اسے چبایا یا نگل لیا تو نماز فاسد ہوجائے گی اگر چنے کی مقدار سے کم کوئی شئ پہلے سے منہ میں موجود تھی اور اس کو نگل لیا تو نماز فاسد نہیں ہوگی۔ کھانا پینا قصداً ہوا ہو یا سہواً، دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔ (۲)

کچھ اور مفسدات

نماز کو فاسد کرنے والی کچھ اور چیزیں یہ ہیں :

۱) ایسی ناپاک شئ پر سجدہ کرنا کہ پیشانی اور اس ناپاک شئ کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو، ایسی صورت میں پوری نماز ہی فاسد ہوجائے گی۔ یہاں تک کہ دوبارہ کسی پاک چیز پر سجدہ کرلے تب بھی کافی نہ ہوگا، اگر اپنے پہنے ہوئے کپڑے کا کوئی حصہ جیسے آستین یا دامن ناپاک شئ پر رکھ لے اور اس پر سجدہ کرے تو سجدہ فاسد ہوگا، نماز فاسد نہ ہوگی۔ لہٰذا اگر سجدے کا اعادہ کرلے تو نماز درست ہوجائے گی، اگر پیشانی پاک جگہ پہ ہو اور ہاتھ اور گھٹنے ناپاک جگہ پر، تو حنفیہ کے نزدیک راجح قول کے مطابق نماز ہوجائے گی۔ (۳)

۲) نماز میں جس درجہ بے ستری یا نجاست نا قابل عفو ہے اس قدر بے ستری یا نجاست کے ساتھ نماز کا ایک رکن گذر جائے یا اتنا وقت گذر جائے کہ اس میں تین بار تسبیح پڑھی جاسکتی تھی تب بھی نماز فاسد ہوجائے گی، اگر نجاست فوراً دور کرلے یا بلا وقفہ حصہ ستر چھپالے تو کوئی حرج نہیں (۴)

۳) اگر نمازی کا سینہ سمت قبلہ سے منحرف ہوجائے اور ایسا اس نے کسی عذر کے بغیر کیا ہو تو نماز فاسد ہوجائے گی، اگر سینہ نہ موڑا صرف چہرا پھیرا یا گردن پھیری تو اس کا یہ عمل مکروہ تو ہوگا لیکن اس کی وجہ سے نماز فاسد نہ ہوگی۔ (۵)

۴) تیمم سے نماز پڑھ رہا تھا اور قعدہ اخیرہ میں مقدار تشہد سے پہلے پانی کے استعمال پر قادر ہوگیا، موزوں پر مسح کئے ہوا تھا اور مسح کی مدت مکمل ہوگئی، امی تھا اور اچانک درمیان نماز آیت قرآنی سیکھ لی یا یاد آگئی، سجدہ و رکوع اشارہ سے کر رہا تھا کہ رکوع اور سجدہ پر قادر ہوگیا، پانچ یا اس سے کم نمازوں کی قضاء اس پر واجب تھی قضاء کی بابت یاد نہ تھا

(۱) ردالمحتار و درمختار ۱/۴۲۱ ، هندیه ۱/۲۳ ، طحطاوی علی المراقی ۱۷۷
(۲) جامع الرموز ۱/۸۵ ، طحطاوی علی المراقی ۱۷۷　　(۳) ردالمحتار ۱/۴۲۰
(۴) الدرالمختار ۱/۴۲۰ ، طحطاوی علی المراقی ۱۸۵　　(۵) ردالمحتار ۱/۴۲۱ ، الفتاوی الهندیه ۱/۱۰۳

اس لئے فریضۂ وقت کی ادائیگی شروع کردی، درمیان میں یادآ گیا تو یہ نماز فاسد ہوگی کیوں کہ پہلے قضاء نمازوں کی ادائیگی واجب ہے، ہاں اگر اس کے بعد آئندہ نمازیں بھی وقت پر ادا کرتا گیا اور اس درمیان فوت شدہ نماز ادا نہیں کی تو اب یہ نمازیں درست قرار ہوجائیں گی۔(۱)

۵) نماز فجر پڑھتے ہوئے سورج نکل آئے، عیدین پڑھتے ہوئے زوال آفتاب ہوجائے یا جمعہ پڑھتے ہوئے عصر کا وقت شروع ہوجائے تو نماز فاسد ہوجائے گی۔ نماز کے درمیان بے ہوش ہوجانے کی وجہ سے بھی نماز فاسد ہوجاتی ہے۔(۲)

۶) مقتدی کسی رکن میں پہلے چلا جائے اور امام کے ساتھ اس کی شرکت بھی نہ ہو تو نماز فاسد ہوجائے گی، جیسے امام سے پہلے رکوع میں چلا جائے اور ابھی امام رکوع میں گیا بھی نہیں کہ سر اُٹھالے۔(۳)

۷) حنفیہ کے یہاں منجملہ ان چیزوں کے جس سے نماز فاسد ہوجاتی ہے، ایک یہ ہے کہ کوئی ایسی عورت جو اشتہاء کی عمر کو پہنچ جائے کسی مرد کے برابر میں کھڑی ہوجائے اور ایک رکن اسی حالت میں ادا کرلے اور دونوں کی نماز ایک ہو، دونوں ایک امام کی اقتداء میں ہوں یا وہ مرد خود امام اور عورت مقتدی ہو۔ دونوں کے درمیان ایک ہاتھ یا مرد کے بقدر فاصلہ نہ ہو، امام نے اس عورت کے لئے اقتداء کی نیت بھی کرلی ہو اور مرد نے خاتون کو پیچھے جانے کا اشارہ بھی نہ کیا ہو تو ان شرطوں کے ساتھ اس مرد اور عورت دونوں کی نماز فاسد ہوجائے گی اور اگر اس نے عورت کو پیچھے جانے کا اشارہ کیا پھر بھی وہ پیچھے نہ گئی تو صرف عورت کی نماز فاسد ہوگی، مرد کی نماز فاسد نہ ہوگی۔(۴)

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ نماز پڑھنے والا حالت نماز میں کسی تحریر کو دیکھے اور سمجھ لے لیکن اس کو زبان سے ادا نہ کرلے یا اس کے سامنے سے کوئی عورت یا گدھا گذر جائے تو اس کی نماز اس کی وجہ سے فاسد نہیں ہوگی (۵) —— احادیث میں گو عورت، گدھے یا کتے کو قاطع صلاۃ قرار دیا گیا ہے، مگر اس کا منشاء محض یہ ہے کہ یہ چیزیں قاطع التفات اور توجہ کو بانٹنے والی ہیں۔ واللہ اعلم

(فقہاء نے ان اُمور کے ذیل میں جو نماز کو فاسد کردیتی ہیں اور بھی بہت سی جزئیات لکھی ہیں جو کم پیش آیا کرتی ہیں اور ان سب کا ذکر کرنا باعث طوالت ہوگا۔ اس لئے اسی پر اکتفاء کیا جاتا ہے، تفصیل کے لئے درمختار ۴۱۲/۱، ہندیہ ۹۸/۱، مراقی الفلاح وحاشیۃ الطحطاوی ۱۸۵، البحر الرائق ۲ از آغاز کتاب نیز دوسری متداول کتب فقہ دیکھی جاسکتی ہیں۔

نماز کی مکروہات

وہ تمام باتیں جن سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے یا جو کم توجہی یا بے توجہی کو ظاہر کرتی ہوں، یا تقاضہ تعظیم واحترام کے خلاف ہو، وہ سب مکروہ ہیں، اس لئے مکروہات کی فہرست طویل ہے، بعض مکروہات تحریمی ہیں اور بعض تنزیہی۔ واجبات

(۱) طحطاوی ۸۰-۸۹ (۲) حوالۂ سابق
(۴) دیکھئے: مراقی الفلاح مع الطحطاوی ۸۱-۱۸۰
(۳) حوالۂ سابق ۱۳۵
(۵) درمختار ۴۲۶/۱

کے ترک اور مکروہات تحریمی کے ارتکاب کے ساتھ نماز ادا کی جائے تو نماز تو ہو جائے گی لیکن اس کا اعادہ واجب ہوگا، اگر سنت یا مستحب کا تارک ہے تو نماز کا اعادہ مستحب ہے۔(۱)

کچھ اہم مکروہات یہ ہیں :

☆ کپڑا، داڑھی یا جسم سے کھیلنا۔

☆ کپڑے سمیٹنا۔ البتہ رکوع و سجدہ سے اٹھنے کے بعد دامن کھینچ لینا کہ کپڑا جسم سے نہ لگے، درست ہے۔

☆ اگر تکلیف نہ ہو اور نماز میں بے توجہی نہ ہوتی ہو تو پیشانی میں لگی ہوئی مٹی یا گھاس کو پونچھنا، پیشانی سے پسینہ پونچھنے میں قباحت نہیں۔

☆ اگر ناک سے ریزش جاری ہو تو زمین پر گرنے دینے سے بہتر ہے کہ پونچھ لے۔

☆ نماز کی حالت میں ہاتھ سے آیات و تسبیحات کو شمار کرنا، صحیح تر قول کے مطابق فرض نماز ہو یا نفل دونوں میں ایسا کرنا مکروہ ہے۔

☆ سجدہ گاہ سے کنکریوں کو ہٹانا، اگر سجدہ کرنا دشوار ہو تو ایک دفعہ درست کر لے۔

☆ اُنگلیاں توڑنا اور ایک ہاتھ کی اُنگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی اُنگلیوں کے درمیان داخل کرنا۔ اس کو عربی میں ''تشبیک'' کہتے ہیں —— نماز کی حالت میں نہ ہو جب بھی ایسا کرنا بہتر نہیں ہے۔

☆ کمر پر ہاتھ رکھنا، ویسے یہ نماز کے باہر بھی مکروہ ہے۔

☆ چہرہ کو قبلہ کی طرف سے دائیں بائیں پھیرنا، اگر صرف گوشۂ چشم کو دائیں بائیں کر لے اور دیکھے تو مکروہ نہیں، سینہ پھر جائے تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

☆ آسمان کی طرف نگاہ اٹھانا۔

☆ تشہد کی حالت میں یا دونوں سجدوں کے درمیان ایڑیاں اُٹھانا اور ران کو رکھنا۔ (دیکھئے : اقعاء)

☆ اشارہ سے سلام کا جواب دینا۔

☆ بلا عذر آلتی پالتی بیٹھنا۔

☆ سجدہ میں ہاتھ زمین پر بچھا کر رکھنا۔

☆ کپڑے میں سدل کرنا۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے : سدل)

☆ بلا عذر کھلے سر نماز پڑھنا، ہاں اگر ٹوپی میسر نہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔

☆ کہنیاں کھلی رکھنا۔

☆ اس طرح کپڑے لپیٹ کر نماز پڑھنا کہ ہاتھ باہر نہ نکل سکے۔

☆ اس طرح کپڑا رکھنا کہ دائیں ہاتھ کے بغل سے نکال بائیں ہاتھ کے کاندھے پر رکھ دیا جائے۔

☆ نماز میں مبتذل کپڑے استعمال کرنا، یعنی ایسا کپڑا جس کو پہن کر شائستہ مجلسوں میں نہ جایا جاتا ہو۔

☆ ناک اور منہ ڈھک کر رکھنا۔

☆ ضرورت شدیدہ کے بغیر جمائی لینا، جمائی آہی جائے تو ہاتھ کی پشت سے منہ ڈھک لینا چاہئے، قیام کی حالت میں دائیں ہاتھ سے اور دوسرے مواقع پر بائیں ہاتھ سے۔

(۱) مراقی الفلاح و حاشیة الطحطاوی ۱۸۹

☆ آنکھوں کو بند رکھنا۔
☆ پیشاب، پائخانہ کے شدید تقاضہ کے وقت نماز ادا کرنا۔
☆ قصداً کھانسنا حالاں کہ اس پر مجبور نہ ہو۔
☆ نماز میں تھوکنا، اگر مجبور ہو تو رومال میں لے لے۔
☆ افعال نماز کو بغیر طمانینت کے انجام دینا۔
(تفصیل کے لئے دیکھئے : تعدیل اور طمانینت)
☆ صفوں کے درمیان کھڑے ہوکر کسی شخص کا جماعت سے الگ تنہا نماز ادا کرنا۔
☆ مقتدی کا صف کے پیچھے تنہا نماز پڑھنا، اگر صف میں گنجائش نہ ہو تو ایک شخص کو پیچھے کھینچ لے اور اس کے ساتھ شریک نماز ہو۔
☆ نمازی کے سامنے قبر ہو۔
☆ نماز پڑھنے والے کے سامنے یا دائیں یا بائیں یا کپڑے میں یا نماز کی جگہ پر ایسی تصویر ہو جو بے تکلف دیکھی جا سکے۔
☆ فرض نمازوں میں ایک ہی سورۃ کو ایک ہی رکعت میں دانستہ مکرر پڑھنا۔
☆ جمعہ یا سری نمازوں میں ایسی سورۃ تلاوت کرنا جس میں آیت سجدہ ہو۔
☆ سجدہ میں جاتے ہوئے بلاعذر گھٹنے سے پہلے ہاتھوں کا زمین پر رکھنا، عذر ہو تو مضائقہ نہیں۔
☆ نماز کے کسی بھی فعل میں مقتدی کا امام پر سبقت کرنا۔
☆ رکوع و سجدہ میں قرأت کرنا۔
☆ عمامہ کے لپیٹ پر سجدہ کرنا۔
☆ گرمی سے بچنے کے لئے پہنے ہوئے کپڑے کے کسی حصہ کو سجدہ گاہ میں بچھا دینا، ہاں اگر دستی یا کپڑے کا کوئی الگ ٹکڑا بچھا دے تو کوئی کراہت نہیں۔
☆ نماز میں آیت رحمت یا آیت عذاب آئے تو اس مناسبت سے تنہا نفل نماز پڑھنے والا رحمت و استغفار کی دعاء کر سکتا ہے لیکن فرض میں اس طرح دُعاء کرنا مکروہ ہے۔
☆ قیام کی حالت میں دائیں یا بائیں جھکنا یا بلاعذر ایک پاؤں پر کھڑے ہونا۔
☆ عطر یا خوشبودار پھول سونگھنا۔
☆ سجدہ و رکوع وغیرہ میں ہاتھ پاؤں کی اُنگلیوں کا قبلہ سے منحرف ہونا۔
☆ امام کا تنہا محراب کے اندر کھڑا ہونا، اگر امام کے ساتھ اس کے پیچھے کچھ اور لوگ بھی محراب میں کھڑے ہوں یا امام محراب سے باہر کھڑا ہو اور سجدہ اندر کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔
☆ امام کا تنہا ایک ہاتھ اُونچی سطح پر کھڑا ہونا، یا مقتدیوں کا اوپر اور امام کا نیچے کھڑا ہونا، ہاں اگر اُونچائی پر یا نشیب میں امام کے ساتھ کچھ اور لوگ بھی کھڑے ہوں تو کوئی حرج نہیں۔
☆ یہ بھی مکروہ ہے کہ مسجد میں کوئی شخص اپنے لئے نماز پڑھنے کی مخصوص جگہ متعین کر لے۔
☆ اس طرح نماز پڑھنا کہ اس کا رُخ دوسرے شخص کے چہرہ کی طرف ہو۔
☆ سوئے ہوئے شخص کے سامنے نماز پڑھنا۔
☆ ایسی جگہ پر نماز پڑھنا کہ اس کے سامنے نجاست ہو۔
☆ بلاعذر اتنی مقدار بھی چلنا کہ جس سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔
(تفصیل مفسدات نماز میں گذر چکی ہے)

☆ رکوع میں سر کا جھکا کر رکھنا یا سر کا اٹھا کر رکھنا۔

☆ تکبیر تحریمہ کے وقت کانوں سے اُوپر یا مونڈھوں سے نیچے تک ہاتھ اُٹھانا۔

☆ سجدہ میں پیٹ کو رانوں سے ملا کر رکھنا۔

☆ بلا عذر عمل قلیل یعنی ایسے معمولی کام کا بھی مرتکب ہونا جو نماز میں نہیں ہے۔

☆ مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنا۔

☆ دوسری رکعت کو پہلی رکعت سے تین آیت کے بقدر زیادہ طویل کرنا۔

☆ پہلے کی سورت بعد میں اور بعد کی سورت پہلے پڑھنا۔

☆ دوسورتوں کے درمیان ایک چھوٹی سورت کو چھوڑ دینا۔ البتہ یہ فرض میں مکروہ ہے نفل میں نہیں۔

☆ ناک کو چھوڑ کر صرف پیشانی پر سجدہ کرنا۔

☆ لوگوں کی گذرگاہ میں نماز پڑھنا۔

☆ کھانا موجود ہو اور طبیعت اس کی طرف مائل ہو، اس حالت میں نماز ادا کرنا۔

☆ سورہ فاتحہ کے علاوہ کسی خاص سورہ کو کسی خاص نماز میں قرأت کے لئے متعین کر لینا، ہاں احادیث میں کسی خاص نماز میں رسول اللہ ﷺ کے جن سورتوں کے پڑھنے کا اہتمام مذکور ہے، ان کو پڑھنا اور کبھی کبھی چھوڑ دینا مسنون ہے تا کہ اس کے واجب ہونے کا ایہام نہ پیدا ہو۔(۱)

فوت شدہ نمازوں کی قضاء

اسلام میں نماز کی جو اہمیت ہے اور قرآن حدیث میں جس اہتمام اور تاکید و تکرار کے ساتھ نماز کا حکم دیا گیا ہے اس کے پیش نظر یہ بات بعید ہے کہ کوئی مسلمان قصداً نماز چھوڑ دے بلکہ عہد نبوت میں تو منافقین کی بھی شاید باید ہی نماز فوت ہوتی تھی۔ اسی لئے حدیث میں کہیں بھی نماز چھوڑنے کا ذکر نہیں ہے بلکہ بھول یا نیند کی وجہ نماز کے چھوٹ جانے کا ذکر ملتا ہے کہ یہی مومن کے شایان شان ہے۔ اسی لئے فقہاء نے بھی عام طور پر ''قضاء متروکات'' (چھوڑی ہوئی نمازوں کی قضاء) کے بجائے قضاء فوائت ''چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضاء'' کا عنوان اختیار کیا ہے۔

تاہم سوائے حنابلہ کے'' جو تارک نماز کو مرتد سمجھتے ہیں'' عام طور پر فقہاء نے ان نمازوں کے لئے قضاء واجب قرار دی ہے جس کو بدقسمتی سے قصداً چھوڑ دیا گیا ہو(۲) —— اور یہی صحیح ہے کیوں کہ آپ ﷺ نے فرمایا ہے۔

> **من نسي صلوٰة أونام عنها فكفارتها أن يصليها اذا ذكرها .** (۳)
>
> جو کسی نماز کو بھول جائے یا نیند کی وجہ سے نماز ادا نہ کر پائے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ جب یاد آئے نماز ادا کر لے۔

تو جب بلا تفریط و کوتاہی نماز کے فوت ہو جانے پر قضاء کی

(۱) ملخص از : فتاوى الهندية ۱/۱۰۵ تا ۱۰۹، الفصل الثاني فيما يكره في الصلاة وما لايكره ومراقي الفلاح وحاشية الطحطاوى ۱۸۸ تا ۲۰۰

(۲) كبيرى ۴۹۳

(۳) بخارى ۱/۸۴ ، مسلم ۱/۲۴۱

صورت کفارہ واجب قرار دیا گیا تو ایسی صورت میں کہ انسان بالارادہ نماز نہیں پڑھے، بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہونا چاہئے اور اس حدیث کی روشنی میں قضاء ہی اس کا کفارہ ہے، اس کو یوں بھی سمجھا جاسکتا ہے کہ نماز اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور حج کے ذیل آپ ﷺ نے یہ بات واضح فرمائی کہ اللہ کا حق زیادہ ادائیگی کا مستحق ہے" فدین اللہ أحق "۔(۱)

خود آں حضور ﷺ کی چار نمازیں غزوہ خندق کے موقع سے فوت ہوگئی تھیں۔ آپ ﷺ نے ان کو صحابہ کے ساتھ باجماعت ادا فرمایا اور جس ترتیب سے نماز چھوٹی تھی اسی ترتیب سے نماز ادا کی۔ پہلے ظہر، پھر عصر، اس کے بعد مغرب اور آخر میں عشاء (۲) —— اس لئے فوت شدہ نمازوں کو بالترتیب ادا کرنا واجب ہے (۳) —— البتہ تین صورتوں میں ترتیب واجب نہیں رہتی، ایک اس وقت کہ قضاء نمازیں پانچ سے زیادہ ہوں، ہاں اگر قضاء کرتے ہوئے پانچ ہی نمازیں باقی رہ گئیں تو پھر ان نمازوں کو وقتیہ نماز سے پہلے اور خود ان کے درمیان ترتیب کی رعایت کے ساتھ ادا کرنی ہوگی۔ دوسرے : فوت شدہ نمازیں یاد نہ رہیں اور ادا نماز پڑھ لی گئی، اب بھی یہ نماز درست ہوجائے گی۔ ہاں، اگر نماز کے درمیان ہی یاد آ گیا تو یہ نماز فاسد ہوجائے گی اور پہلے قضاء نمازوں کو پڑھنا ہوگا۔ تیسرے : وقت کی تنگی کی وجہ سے بھی قضاء نمازوں میں ترتیب کا وجوب ختم ہوجاتا ہے۔ مثلاً کسی کے ذمہ فجر اور ظہر کی نماز باقی تھی لیکن عصر کا وقت اتنا تنگ رہ گیا کہ ان نمازوں کے ادا کرنے میں عصر کا وقت ہی نکل جائے گا تو اب عصر کی نماز ادا کرلینی چاہئے، ہاں اگر اتنا وقت ہو کہ فجر اور ظہر دونوں کی ادائیگی تو ممکن نہ ہو لیکن صرف فجر کی نماز ادا کی جاسکتی ہے تو واجب ہوگا کہ فجر ادا کرکے پھر ظہر ادا کرے۔(۴)

اگر کسی شخص کے ذمہ پانچ یا اس سے کم نمازیں باقی ہوں اور ان کا باقی رہنا یاد بھی ہے اور وقت کی تنگی بھی نہیں ہے پھر بھی اس نے فریضہ وقت کو ادا کرلیا تو گویہ نماز فاسد ہوگی لیکن اگر فوت شدہ نماز کو ادا کئے بغیر پانچ نمازیں ادا کرتا گیا تو اب اس پر ترتیب واجب نہیں رہی اور یہ پانچ نمازیں جو فاسد تھیں وہ بھی درست ہوجائیں گی۔(۵)

اگر کسی کی قدیم ترک شدہ نمازیں ہوں جن کی رو سے ترتیب کا وجوب باقی نہ رہا ہو، اب پھر کچھ اور نمازیں فوت ہوگئیں تو کیا نئی نمازوں کے اعتبار سے اس کو صاحب ترتیب شمار کیا جائے یا پہلے کی فوت شدہ نمازوں کا خیال کرتے ہوئے ترتیب واجب نہ ہوگی؟ اس میں اختلاف ہے اور ترجیح اسی کو ہے کہ ترتیب واجب نہیں ہوگی۔(۶)

فوت شدہ نمازیں کس طرح ادا کی جائیں؟

اگر فوت شدہ نماز جماعت سے ادا کرلے تو بروقت ادا کرنے کی صورت میں جہر اور سر جس طریقہ پر ادا کرتا اسی طریقہ پر اب بھی ادا کرلے گا اور اگر تنہا ادا کرلے تو سری

(۱) نسائی ۲/۴ (تشبیه قضاء الحج بقضاء الدین)　(۲) ترمذی ۴۳/۱
(۳) کبیری ۴۹۳　(۴) فتاوی قاضی خاں ۱۱۰/۱　(۵) قاضی خاں ۱۱۳/۱
(۶) کبیری ۴۹۵

نمازوں کو تو سراً ہی ادا کرنا ہے۔ البتہ تنہا قضاء کرنے میں جہری نمازیں بھی سراً پڑھی جاسکتی ہیں، گو جہر کے ساتھ پڑھنا افضل ہے۔(۱)

فائتہ نمازوں کا فدیہ

فدیہ گو روزوں کے سلسلہ میں منقول ہے لیکن محمد بن مقاتل، محمد بن سلمہ اور اکثر مشائخ حنفیہ کے نزدیک از راہِ احتیاط فوت شدہ نمازوں کو بھی ادا کرنا چاہئے، چنانچہ اگر متوفی نے اپنی نمازوں کے عوض فدیہ ادا کرنے کی وصیت کی ہو تو اس کے ایک تہائی متروکہ میں سے وصیت نافذ کرنا واجب ہے۔(۲)

نفل نمازیں

فرض نمازوں کے علاوہ نفل نمازیں بھی ہیں، نفل کے معنی ہی زیادتی کے ہیں تو گویا یہ فرائض پر اضافہ ہے، جو دراصل فرائض ہی کی تکمیل کرتے ہیں، ان میں بعضے سنت مؤکدہ، بعض غیر مؤکدہ اور کچھ مستحب ہیں۔ کچھ وہ ہیں جن کے اوقات شریعت کی طرف سے متعین ہیں کہ اگر ان اوقات میں ادا نہ کی جائیں تو سنت ادا نہ ہو پائے اور کچھ عام نوافل ہیں کہ نہ ان کا وقت متعین ہے اور نہ رکعات کی تعداد متعین ہیں، مکروہ اوقات کے علاوہ جب چاہے پڑھے اور جتنی چاہے پڑھے، کم سے کم دو رکعت، زیادہ کی کوئی حد نہیں۔

سنن مؤکدہ

ان میں سب سے اہم سنت مؤکدہ ہیں، سنت مؤکدہ واجب کے قریب ہے، اگر کوئی شخص ان کو چھوڑنے کا معمول بنالے تو مستحق ملامت ہے اور گناہ کا بھی اندیشہ ہے —— سنت مؤکدہ کو ''سنن ھدیٰ'' اور ''سنن راتبہ'' بھی کہتے ہیں۔(۳)

سنت مؤکدہ یہ ہیں : نماز فجر سے پہلے کی دو رکعت، یہ سب سے مؤکد ترین سنت ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نوافل میں کسی نماز کا اس سے زیادہ اہتمام نہیں کرتے تھے(۴) —— فجر کی دو رکعت کے علاوہ ظہر سے پہلے چار رکعت، ظہر کے بعد دو رکعت اور مغرب وعشاء کے بعد دو رکعت مسنون ہے۔ ظہر سے پہلے کی سنت مؤکدہ اس وقت ادا ہوگی کہ یہ چاروں رکعتیں ایک سلام کے ساتھ پڑھی جائیں(۵) حضرت ام حبیبہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے دن و رات میں بارہ رکعت نماز پڑھی اس کے لئے جنت میں گھر بنایا جائے گا، چار رکعت ظہر سے پہلے، دو ظہر کے بعد، دو مغرب اور عشاء کے بعد اور دو فجر سے پہلے (۶) نیز سیدنا حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ میرے حجرہ میں، ظہر سے پہلے چار رکعت، ظہر پڑھ کر آنے کے بعد دو رکعت اور مغرب وعشاء کے بعد دو دو رکعت پڑھا کرتے تھے(۷) —— اس لئے یہ نمازیں سنت مؤکدہ ہیں۔ حضرت عائشہؓ کی روایت

---

(۱) فتاوی قاضی خاں ۱/۱۰۷
(۲) خانیہ ۱/۱۱۴
(۳) ردالمحتار ۱/۴۵۲، نیز دیکھئے : کتاب مذکور ص ۷۰
(۴) بخاری ۱/۱۵۶ باب إذا تعاهد الفجر إلى آخره
(۵) درمختار ۱/۴۵۳
(۶) ترمذی ۱/۵۶، مسلم میں بھی یہ روایت آئی ہے، لیکن نمازوں کی تفصیل مذکور نہیں ہے، دیکھئے : مسلم ۱/۲۵۱
(۷) مسلم ۱/۲۵۲

سے ظاہر ہے کہ ان کو گھر میں ادا کرنا بہتر ہے، ہاں اگر یہ اندیشہ ہو کہ گھر کے ماحول میں نماز سے غفلت ہوجائے گی تو مسجد میں ہی ادا کرلے، یہ بات بھی حدیثوں سے ثابت ہے کہ معمول مبارک فجر سے پہلے کی سنت کو ہلکا اور مختصر پڑھنے کا تھا۔(۱)

زیادہ مؤکد سنت

فجر کی سنت کے بعد ان سنتوں میں کون زیادہ مؤکد ہے؟ اس میں اختلاف ہے، حلوانی نے مغرب کی دو رکعت سنت کو ذکر کیا ہے۔ پھر بعد ظہر، اس کے بعد سنت عشاء اور آخر میں ظہر سے پہلے کی سنت کا درجہ رکھا ہے۔ بعض حضرات نے ظہر سے پہلے کی سنتوں کو پہلا درجہ دیا ہے اور یہی رائے ابن ہمامؒ کی ہے، کیوں کہ بقول ابن ہمام کے سنت فجر کے بعد سب سے زیادہ اسی کا اہتمام ثابت ہے اور بعض حضرات نے فجر کی سنت کے بعد سبھی کو ایک درجہ کی سنت مانا ہے۔ (۲)

سنن غیر مؤکدہ

سنن غیر مؤکدہ، جن کا پڑھنا بہتر ہے اور نہ پڑھنا باعث مؤاخذہ نہیں، کی تفصیل یوں ہے۔ عصر سے پہلے اور ظہر کے بعد چار رکعت پڑھی جائے اور عشاء سے پہلے اور اس کے بعد بھی چار یا دو رکعت (۳) —— چنانچہ عبداللہ بن عمر ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا اللہ تعالیٰ اس شخص پر رحم فرمائے جو عصر سے پہلے چار رکعات نماز پڑھا کرے (۴) امام محمدؒ اور مشہور حنفی فقیہ قدوریؒ سے منقول ہے کہ چار کے بجائے دو رکعت پڑھے تو یہ بھی کافی ہے (۵) کیوں کہ حضرت علی ﷺ سے روایت ہے کہ معمول نبوی عصر سے پہلے دو رکعت پڑھنے کا تھا(۶) —— ظہر کے بعد چار رکعتوں کے سلسلہ میں حضرت ام حبیبہؓ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا : جس نے ظہر سے پہلے اور ظہر بعد چار رکعت پڑھی، اللہ تعالیٰ اس پر دوزخ کو حرام کردیں گے (۷) عشاء کے بعد چار رکعت کا بھی احادیث میں ذکر آیا ہے، حضرت براء بن عازب ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا : جس نے ظہر سے پہلے چار رکعت پڑھی تو گویا اسی تعداد میں تہجد پڑھی اور جس نے عشاء کے بعد چار رکعت پڑھی تو گویا یہی تعداد شب قدر میں پڑھی (۸) —— اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ جب بھی عشاء پڑھ کر میرے پاس تشریف لاتے چار یا چھ رکعت ادا فرماتے۔(۹)

جہاں تک عشاء سے پہلے کی چار رکعتوں کی بات ہے تو اس بابت کوئی صریح و واضح روایت موجود نہیں۔ البتہ اس پر حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت سے استدلال ممکن ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا : ہر دو اذان یعنی اذان و اقامت کے درمیان نماز ہے، یہ بات آپ ﷺ نے تین بار ارشاد فرمائی اور تیسری دفعہ میں فرمایا : ''لمن شاء'' یعنی جو پڑھنا چاہے وہ پڑھے۔ اب چوں کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نفل نماز دن کی ہو

---

(۱) دیکھئے : بخاری ۱/۱۵۶　(۲) دیکھئے : کبیری ۳۶۸-۳۶۷ ، ردالمحتار ۱/۴۶۸-۴۶۷
(۳) الدر المختار ۱/۴۵۳　(۴) ابوداؤد ۱/۱۸۰　(۵) ردالمحتار ۱/۴۵۳
(۶) ابوداؤد ۱/۱۸۰　(۷) ترمذی ۱/۹۸ ، ابوداؤد ۱/۱۸۰
(۸) کبیری ۳۶۹ بحوالہ : سنن سعید بن منصور　(۹) آثار السنن ۲/۲۳ ، بحوالہ : مسند احمد و ابوداؤد

یا رات کی، ایک سلام کے ساتھ چار رکعت پڑھنی بہتر ہے، اس لئے فقہاء احناف نے کہا کہ عشاء سے پہلے بھی چار رکعت ادا کی جائے۔(۱)

سنت فجر سے متعلق ایک اہم مسئلہ

یہ وہ سنتیں ہیں جو نماز پنجگانہ سے متعلق ہیں، یہاں ان سے متعلق بعض مسائل کی وضاحت مناسب ہوگی :

اگر جماعت شروع ہوگئی اور یہ سنت کے ادا کرنے میں مصروف تھا تو اگر امام کے رکوع میں جانے سے پہلے پہلے نماز پوری کرسکتا ہو یا کم سے کم دو رکعتیں پوری کرسکتا ہو تو پوری کرلے اور وہ بھی مناسب ہے کہ مسجد سے باہر ہی پڑھے اور اگر رکوع کے فوت ہوجانے کا اندیشہ ہو تو نماز توڑ کر جماعت میں شریک ہوجائے (۲) —— چنانچہ حضرت ابوہریرہ ﷜ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا : جب نماز قائم کی جائے تو سوائے فرض کے کوئی نماز جائز نہیں۔(۳)

البتہ نماز فجر کی سنت کی خصوصی اہمیت کے باعث اگر ایک رکعت نماز فجر کا پالینا بھی ممکن ہو تو جلد جلد سنت ادا کرلے، نیز ایسی صورت میں بھی دوگانہ سنت دروازۂ مسجد کے پاس ادا کرنا چاہئے (۴) عام سنتوں اور سنت فجر کے درمیان یہ فرق سنت فجر کی بابت آپ ﷺ کی خصوصی تاکیدات وہدایات کے باعث کیا گیا ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا : فجر کی دو رکعتیں دنیا ومافیہا سے بہتر ہیں (۵) —— ایک اور روایت میں حضرت ابوہریرہ ﷜ نے آپ ﷺ کا ارشاد نقل کیا ہے کہ گو گھوڑے تم کو روند ڈالیں پھر بھی فجر کی ان دو رکعتوں کو نہ چھوڑو۔(۶)

ان روایات کے علاوہ متعدد صحابہ کے تعامل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ جو مسائل اجتہادی نہ ہوں ان میں صحابہ کا عمل حدیث مرفوع یعنی خود آپ ﷺ کے قول وفعل کے درجہ میں ہے۔ چنانچہ مختلف روایات میں حضرت عبداللہ بن عمر ﷜ کا عمل منقول ہے کہ نماز فجر شروع ہونے کے بعد بھی آپ ﷜ نے فجر کی یہ دونوں رکعتیں اپنے گھر میں، راستہ میں یا حضرت حفصہ ؓ کے حجرہ میں ادا کی ہیں۔ حضرت ابو درداء ﷜ سے مروی ہے کہ وہ مسجد میں داخل ہوتے، لوگ نماز فجر میں صف بستہ ہوتے پھر بھی وہ دو رکعت مسجد کے کونہ میں ادا کر لیتے پھر نماز میں شریک ہوتے، حضرت عبداللہ بن مسعود ﷜ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ حضرت ابوموسیٰ اشعری ﷜ کے ساتھ مسجد میں داخل ہوئے نماز شروع ہوچکی تھی پھر بھی آپ ﷜ نے دو رکعت نماز ادا کی اور بعض روایات میں ہے کہ مسجد کے ستون کے پیچھے یہ دو رکعتیں پڑھیں پھر نماز میں شریک ہوئے، حضرت عبداللہ بن عباس ﷜ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ نماز فجر کے لئے تشریف لائے نماز شروع ہوچکی تھی، حضرت عبداللہ بن عمر ﷜ بھی ساتھ تھے، ابن عمر ﷜ تو نماز میں شریک ہوگئے اور انھوں نے سنت ادا کی پھر شریک نماز ہوئے، اس طرح کے آثار اجلۂ تابعین، ابوعثمان مہدیؒ، مسروقؒ اور حسن بصریؒ سے بھی منقول ہیں۔(۷)

(۱) کبیری ۳۶۹ (۲) دیکھئے : ہندیہ ۱۲۰/۱ (۳) مسلم ۲۴۷/۱
(۴) ہندیہ ۱۲۰/۱ (۵) مسلم ۲۵۱/۱ (۶) ابوداؤد ۱۹۵/۱
(۷) محدث نیموی نے یہ تمام روایات طحاوی، مصنف ابن شیبہ اور طبرانی سے نقل کی ہیں ، آثار السنن ۳۳/۲ تا ۳۱

آج کل اس باب میں بڑی بے احتیاطی برتی جاتی ہے، بعض لوگ بالکل صف کے قریب یا صف سے متصل پچھلی صف میں سنت پڑھنے لگتے ہیں، یہ مکروہ ہے۔ اس لئے یا تو گھر پر پڑھ کر جائے یا اگر مسجد کے دروازہ کے پاس نماز پڑھنے کی جگہ ہو تو وہاں پڑھ لے، اگر مسجد کے دو حصے ہوں، ایک اندرونی حصہ ہو جہاں جاڑے میں نماز ادا کی جاتی ہو اور ایک حصہ کھلے صحن کا ہو جہاں لوگ عشاء وغیرہ گرما کے موسم میں ادا کرتے ہوں تو اگر مسجد میں جماعت ہو رہی ہو تو صحن میں سنت پڑھ لے اور صحن میں جماعت ہو رہی ہو تو اندرونی حصہ میں سنت ادا کرلے۔(۱)

سنتوں کی قضاء

اصل میں تو سنتوں کی قضاء نہیں ہے چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے غزوہ خندق کے موقع سے فوت ہونے والی نمازوں میں صرف فرائض کی قضاء کی تھی، نوافل کی نہیں کی تھی۔ لیکن فجر کی خصوصیت کے باعث جب آپ ﷺ سے نماز فجر فوت ہوئی تو آپ ﷺ نے فرض کے ساتھ فجر سے پہلے کی سنت کو بھی ادا فرمایا(۲) اس لئے اگر فرض چھوٹ جائے تو بہتر ہے کہ فرض کے ساتھ سنت بھی ادا کرلے، البتہ طلوع آفتاب سے پہلے اور فریضہ فجر کی ادائیگی کے بعد اس کی قضاء کرنا مکروہ ہے۔ کیوں کہ اس وقت رسول اللہ ﷺ نے نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے۔ ہاں اس بات کی گنجائش ہے کہ بجائے اس وقت کے طلوع آفتاب کا انتظار کرلے اور سورج نکلنے اور وقت مکروہ گذرنے کے بعد دو رکعت پڑھ لے، ممکن ہے کہ یہ سنت فجر کے فوت ہونے کی تلافی کردے(۳) — چنانچہ حضرت ابو ہریرہ ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے فجر کی دو رکعت نہ پڑھی ہو، اسے چاہئے کہ آفتاب نکلنے کے بعد پڑھے۔(۴)

اگر ظہر سے پہلے کی سنت پہلے نہ پڑھ پائے

ظہر کی چار رکعت سنت اگر پہلے نہ پڑھ پایا ہو تو چاہئے کہ فرض ادا کرنے کے بعد پڑھ لے۔ قول صحیح کے مطابق اس سے بھی سنت ادا ہو جائے گی۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام یوسفؒ کے نزدیک پہلے دو رکعت سنت ادا کرلے گا، پھر یہ پہلے والی چار رکعت اور امام محمد کے نزدیک پہلے فوت شدہ چار رکعت، اس کے بعد دو رکعت(۵) خیال ہوتا ہے کہ امام صاحب کا قول زیادہ قوی ہے، کیوں کہ ایک نماز تو اپنی جگہ سے ہٹ ہی گئی ہے تو دوسری نماز تو اپنی جگہ پر ادا ہو جائے، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ اگر آپ ظہر سے پہلے چار رکعت نہ پڑھے ہوتے تو اسے ظہر کے بعد ادا فرمالیا کرتے(۶) — نیز ابن ماجہ نے اس روایت میں یہ اضافہ نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ ان چار رکعتوں کو بعد کی دو رکعتوں کے بعد ادا فرمایا کرتے تھے۔(۷)

نماز جمعہ سے پہلے اور بعد کی سنتیں

نماز جمعہ سے پہلے بھی چار رکعت سنت مؤکدہ ہے، کیوں کہ رسول اللہ ﷺ کا معمول زوال آفتاب کے بعد چار رکعت

(۱) البحر الرائق ۱/۷۷ (۲) مسلم ۱/۲۳۸
(۳) یہی امام محمد کی رائے ہے، کبیری ۳۸۰ (۴) ترمذی ۱/۹۶
(۵) کبیری ۳۸۱ (۶) ترمذی ۱/۹۷
(۷) ابن ماجہ ص ۸۰، باب من فاتتہ الأربع قبل الظهر

پڑھنے کا تھا، ظاہر ہے کہ اس میں ظہر اور جمعہ دونوں شامل ہیں۔
جمعہ کے بعد بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چار رکعتیں سنت مؤکدہ ہیں، چنانچہ حضرت ابو ہریرہ ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا تم میں سے جو شخص جمعہ پڑھے اسے چاہئے کہ جمعہ کے بعد بھی چار رکعت پڑھے(۱) —— امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد چھ رکعت سنت مؤکدہ ہے کیوں کہ حضرت عبداللہ ابن عمر ؓ کی روایت میں جمعہ کے بعد دو رکعت کا ذکر ہے (۲) تو چھ رکعت میں چوں کہ ان دونوں روایتوں پر عمل ہو جاتا ہے اس لئے یہ افضل ہے اور حضرت علی ؓ سے بھی اتنی ہی رکعتیں پڑھنا ثابت ہے (۳) —— پھر ان چھ رکعتوں میں ترتیب کیا ہو؟ بعض حضرات کا خیال ہے کہ پہلے چار پھر دو رکعتیں پڑھی جائیں، اسی کو امام طحاویؒ نے ترجیح دیا ہے (۴) اور بعض حضرات نے اس کو بہتر سمجھا ہے کہ پہلے دو رکعتیں پھر چار رکعتیں پڑھی جائیں، غالباً یہ دوسری رائے زیادہ درست ہے، کیوں کہ حضرت علی ؓ (۵) حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ اور حضرت عبداللہ بن عمر ؓ (۶) —— سے بھی یہی ترتیب نقل کی گئی ہے، یہ تو وہ سنن ہیں جو فرض نمازوں سے متعلق ہیں، ان کے علاوہ بھی خاص خاص اوقات اور مواقع کے لئے بعض سنت اور مستحب نمازیں ہیں۔

نماز چاشت

ان میں ایک چاشت کی نماز ہے۔ جو سنت غیر مؤکدہ یا مستحب ہے، یہ طلوع آفتاب کے بعد سے زوال آفتاب تک پڑھی جا سکتی ہے، بہتر ہے کہ دن کا چوتھائی حصہ گذرنے کے بعد ادا کرے، کم سے کم دو رکعتیں اور زیادہ سے زیادہ بارہ رکعتیں منقول ہیں (۷) —— بارہ رکعت کی روایت ترمذی نے حضرت انس ؓ سے نقل کی ہے، لیکن اس کی سند متکلم فیہ ہے (۸) دو، چار، آٹھ رکعتیں صحیح روایات میں منقول ہیں، دو رکعتوں کا ذکر حضرت ابوذر ؓ کی روایت میں ہے (۹) سیدنا حضرت عائشہؓ نے چار رکعت کا ذکر کیا ہے اور فرمایا ہے کہ آپ اس پر اضافہ بھی کیا کرتے تھے، **ویزید ماشاء اللہ** (۱۰) —— فتح مکہ کے موقعہ سے حضرت ام ہانیؓ کے یہاں آپ ﷺ نے آٹھ رکعتیں پڑھیں (۱۱) —— اس لئے امام نوویؒ نے اس نماز کی کمتر صورت دو رکعت، بہتر صورت آٹھ رکعت اور درمیانی صورت چار رکعت بتائی ہے۔ (۱۲)

یہ بات قابل ذکر ہے کہ صلوۃ الضحیٰ (چاشت کی نماز) کی بابت عہد صحابہ میں اختلاف رہا ہے، یہاں تک کہ بعض صحابہ اس کو بدعت قرار دیتے تھے، اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ چوں کہ حضور ﷺ نے اس نماز کو عام طور پر گھر میں ادا کیا ہے اور کبھی پڑھا اور کبھی چھوڑا، اس لئے بعض صحابہ کو اس کی اطلاع نہ ہو پائی، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اس نماز کو اس درجہ اہتمام والتزام سے بہتر نہ جانتے تھے، جو سنن مؤکدہ میں مسنون ہے کہ اس کی وجہ سے اس کے واجب ہونے کا وہم ہو سکتا تھا۔ **واللہ اعلم**

(۱) مسلم ۱/۸۸ (۲) دیکھئے: بخاری ۱/۱۲۸، مسلم ۱/۲۸۸ (۳) کبیری ص ۳۷۲
(۴) طحاوی ۱/۱۶۶ (۵) ترمذی ۱/۹۵ (۶) مصنف ابن ابی شیبہ ۲/۱۳۲
(۷) درمختار ۱/۴۵۹، کبیری ۳۷۳ (۸) ترمذی ۱/۱۰۸ (۹) مسلم ۱/۲۵۰
(۱۰) مسلم ۱/۲۴۹ (۱۱) حوالہ سابق (۱۲) شرح نووی علی مسلم ۱/۲۴۸

نماز سفر

یہ بھی مسنون ہے کہ سفر کے لئے نکلنے سے پہلے دو رکعت گھر پر نماز پڑھ کر نکلے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ کسی شخص نے اپنے اہل کے لئے اس دو رکعت سے بہتر نہیں چھوڑا جو وہ اپنے اہل خانہ کے پاس پڑھ کر سفر کے لئے نکلے(۱) ـــــ سفر سے واپسی پر بھی دو رکعت نماز پڑھنا مستحب ہے اور بہتر ہے کہ دو رکعتیں محلّہ کی مسجد میں ادا کرے، حضرت کعب رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ ہمیشہ دن میں صبح کے وقت سفر سے واپس تشریف لایا کرتے، پہلے مسجد میں اُترتے اور وہیں دو رکعت نماز پڑھتے (۲) ـــ اس طرح کی ہدایت آپ ﷺ نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کو بھی فرمائی جب وہ سفر سے واپس آئے۔(۳)

دوران سفر اگر کسی منزل پر اُترے تو وہاں بھی نکلنے سے پہلے دو رکعت نماز ادا کر کے نکلنا مسنون ہے اور حضرت انس رضی اللہ عنہ اور فضالہ رضی اللہ عنہ بن عبید نے اس بابت آپ ﷺ کا معمول مبارک نقل کیا ہے (۴) بلکہ آپ ﷺ سے یہ بھی ثابت ہے کہ جب تم کسی جگہ داخل ہو تو دو رکعت پڑھو، کہ یہ تم کو داخل ہونے کے شر سے بچائے گی اور جب نکلو تو اس وقت بھی دو رکعت پڑھ لو کہ اس میں نکلنے کے شر سے تمہاری حفاظت ہوگی۔

صلاۃ اوّابین

نفل نمازوں میں ایک ''اوّابین'' ہے، یہ مغرب کے بعد مسنون ہے اور اس کی رکعت چھ ہیں (۵) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے مغرب کی چھ رکعتیں پڑھیں اور اس کے درمیان کوئی بری بات نہیں کہی، اس کو بارہ سال عبادت کرنے کا اجر حاصل ہوگا(۶) ـــــ بعض روایات میں بیس رکعت کا بھی ذکر ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ جس نے مغرب کے بعد بیس رکعت نماز پڑھی اللہ تعالیٰ اس کے لئے جنت میں گھر بنائیں گے (۷) مکحول کی ایک میں دو اور چار کا بھی ذکر ہے (۸) ـــــ پس ان احادیث سے معلوم ہوا کہ کم سے کم دو اور زیادہ سے زیادہ بیس رکعتیں منقول ہیں۔ تاہم چھ رکعت والی روایت نسبتاً زیادہ قوی ہے۔

صلوٰۃ الزوال

مسنون نمازوں میں ''صلاۃ الزوال'' بھی ہے۔ اصل یہ ہے کہ اوقات مکروہہ میں نماز نہیں پڑھی جاسکتی، اتنے سارے اوقات میں اللہ کی بندگی سے محروم رہنا اور اللہ کے ذکر کے بغیر اپنا وقت گذارنا مومن کے شایان شان نہیں ہے، اس لئے اوقات مکروہہ کے فوراً بعد کوئی نہ کوئی نفل نماز رکھی گئی ہے۔ غروب آفتاب کے بعد ''نماز اوابین'' رکھی گئی ہے۔ طلوع آفتاب کے بعد، صلاۃ الضحی (چاشت کی نماز) اور زوال کے بعد ''صلاۃ زوال'' رکھی گئی ہے۔ حنفیہ کے نزدیک صلوۃ زوال دو رکعت ہے(۹) ـــــ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی

(۱) کبیری بحوالہ طبرانی ۳۱۰　　(۲) مسلم ۲۴۸/۱　　(۳) حوالہ سابق

(۴) دیکھئے : مجمع الزوائد ۲۸۳/۲　　(۵) فتاوی تاتارخانیہ ۶۳۲/۱　　(۶) ترمذی ۹۸/۱

(۷) ابن ماجہ نے اس کو یعقوب بن ولید سے نقل کیا ہے، یعقوب کو امام احمد وغیرہ نے جھوٹا قرار دیا ہے الترغیب والترھیب ۴۰۳/۱

(۸) حوالہ سابق　　(۹) فتاوی تاتارخانیہ ۶۳۲/۱

ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ دو رکعت ظہر سے پہلے اور دو رکعت ظہر کے بعد پڑھی ہے (۱) —— لیکن محدثین کا رجحان اس طرف ہے کہ ''صلاۃ الزوال'' چار رکعت ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن سائب ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ ظہر سے پہلے چار رکعت پڑھا کرتے تھے اور آپ ﷺ نے اس کے بارے میں فرمایا کہ اس وقت آسمان کے دروازے کھلتے ہیں، اس لئے میری خواہش ہے کہ اس وقت میرا کوئی نیک عمل آسمان پر پہنچے (۲) —— امام ترمذی نے یہ بھی نقل کیا ہے کہ ان چار رکعتوں کو ایک ہی سلام میں ادا کرنے کا معمول مبارک تھا۔ (۳)

حقیقت یہ ہے کہ امام ترمذی کی رائے زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ یہ نماز زوال کے معاً بعد پڑھنا مسنون ہے اور بظاہر اس وقت حدیث میں ان دو رکعتوں کے پڑھنے کا ذکر نہیں بلکہ ظہر کے ساتھ اس کے پڑھنے کا ذکر ہے اور ظہر کی نماز موسم گرما میں تاخیر کے ساتھ ادا کی جاتی ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ عرب میں سال کا بڑا حصہ گرما ہی کا ہوا کرتا تھا، اس لئے وہ دو رکعت ''تحیۃ المسجد'' یا عام نفل نماز ہوسکتی ہے۔ واللہ اعلم

نماز اشراق

طلوع آفتاب کے بعد ایک اور نماز ''اشراق'' کے نام سے معروف ہے، عام طور پر محدثین اور فقہاء نے نماز چاشت اور اشراق کو ایک ہی نماز مانا ہے، لیکن صوفیاء کا رجحان اس طرف ہے کہ یہ دو الگ نمازیں ہیں، اشراق کا وقت دن کے چوتھائی حصہ پر ختم ہوتا ہے اور چاشت کا وقت اس کے بعد شروع ہوتا ہے (۴) —— محدثین میں امام دارمی کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ دارمی نے باب ''صلوۃ الضحیٰ'' سے پہلے ایک مستقل باب قائم کیا ہے، ''**باب فی أربع رکعات فی اول النہار**'' اور اس کے تحت یہ حدیث قدسی نقل کی ہے کہ ''ابن آدم! میرے لئے دن کے آغاز میں چار رکعت پڑھ لو تو میں دن کے اخیر تک تمہاری کفایت کروں گا'' (۵) —— فقہاء میں اسی طرف امام طحطاویؒ کا رجحان ہے۔ (۶)

''صلوۃ الضحیٰ'' سے پہلے طلوع آفتاب کے فوراً بعد ایک نفل نماز کا ذکر، حقیقت یہ ہے کہ مختلف روایات میں اشارۃً موجود ہے، حضرت جابر بن سمرہ ؓ معمول نبوی نقل کرتے ہیں کہ آپ ﷺ جہاں فجر کی نماز ادا کرتے طلوع آفتاب تک وہیں بیٹھتے، پھر جب آفتاب نکل آتا تو نماز ادا فرماتے (۷) —— حضرت انس ؓ کی ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا جو نماز فجر کے بعد اپنی جگہ بیٹھا رہا اور دو رکعت ادا کر کے ہی اٹھا اور اس درمیان سوائے خیر کے کوئی بات نہ کی، تو اس کے تمام گناہ معاف کردیئے جائیں گے، خواہ سمندر کی جھاگ کے برابر ہو (۸) —— ان روایات سے معلوم ہوا کہ وقت مکروہ کے ختم ہونے کے بعد نماز اشراق کا وقت شروع ہوتا ہے اور دن کا ایک چوتھائی وقت گذرنے تک یہ نماز پڑھی جاتی ہے۔ صحیح حدیثوں میں دو اور چار رکعتوں کا ذکر ہے۔

(۱) مسلم ۲۵۲/۱ ، ترمذی ۹۶/۱ (۲) ترمذی ۱۰۸/۱ (۳) حوالہ سابق
(۴) لامع الدراری ۹۲/۳ (۵) سنن الدارمی ۳۲۸/۲ ، ط : پاکستان (۶) طحطاوی علی الدر ۱۸۳/۱
(۷) ابوداؤد ۱۸۳/۱ (۸) ابوداؤد ۱۸۳/۱

نمازِ توبہ

جہاں رسول اللہ ﷺ نے عام حاجات کے لئے "نماز حاجت" رکھی ہے وہیں ایک صاحب ایمان کے لئے سب سے بڑی حاجت یہ ہے کہ اگر اس سے کوئی گناہ کا ارتکاب ہو تو وہ اس کو اپنے رب سے معاف کرالے، اس مقصد کے لئے ایک خاص نماز "نمازِ توبہ" ہے۔ حضرت علی ؓ نے بواسطہ حضرت ابوبکر ؓ رسول اللہ ﷺ سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی گناہ کا مرتکب ہو پھر وہ پاک ہو کر نماز پڑھ لے اور اللہ تعالیٰ سے مغفرت کا طلب گار ہو تو اللہ تعالیٰ اس کی مغفرت فرمادیں گے (۱) —— علامہ منذریؒ نے ابن حبانؒ اور بیہقیؒ سے محض نماز پڑھنے کے بجائے دو رکعت نماز کی صراحت نقل کی ہے (۲) حسن بصریؒ کی ایک روایت میں یہ اضافہ ہے کہ کھلی ہوئی زمین میں یہ دوگانہ ادا کرنی چاہئے۔ (۳)

صلوٰۃ التسبیح

آپ ﷺ سے جن نفل نمازوں کی بابت خصوصی ترغیب منقول ہے ان میں ایک "صلوٰۃ التسبیح" بھی ہے، ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے اپنے چچا حضرت عباس ؓ سے فرمایا کہ ہو سکے تو اسے آپ ہر دن پڑھیں، ورنہ ہر جمعہ پڑھ لیا کریں، ایسا بھی نہ ہو سکے تو مہینہ میں ایک دن، یہ بھی دشوار ہو تو سال میں ایک دفعہ اور یہ بھی نہ کر سکیں تو عمر میں ایک بار۔ آپ ﷺ نے اس نماز کی فضیلت بیان فرمائی کہ اس سے اول و آخر، نئے پرانے، دانستہ و نادانستہ، چھوٹے بڑے اور چھپے علانیہ سارے گناہ معاف ہو جائیں گے (۴) —— اس نماز میں بنیادی طور پر تین سو دفعہ "**سبحان اللہ، والحمدللہ، ولا الہ الا اللہ، واللہ اکبر**" پڑھنا ہے اور اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

پہلی رکعت میں قرأت کے بعد	پندرہ بار
رکوع میں	دس بار
رکوع سے اٹھنے کے بعد	دس بار
پہلے سجدہ میں	دس بار
دو سجدوں کے درمیان	دس بار
دوسرے سجدہ میں	دس بار
دوسرے سجدہ کے بعد بیٹھ کر	دس بار
	کل پچھتر بار

اس طرح چار رکعت میں تین سو تسبیحات ہو جاتی ہیں۔

امام عبداللہ بن مبارکؒ نے تسبیح پڑھنے کے مواقع میں کسی قدر فرق کیا ہے، یعنی ان کے نزدیک ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ پڑھنے سے پہلے پندرہ بار اور رکوع میں جانے سے پہلے دس بار تسبیحات پڑھے اور دوسرے سجدہ سے سیدھا کھڑا ہو جائے، بیٹھ کر مزید تسبیحات پڑھنے کی حاجت نہیں، اس طرح مجموعی طور پر ان کے نزدیک بھی تین سو تسبیحات ہو جائیں گی (۵) دونوں ہی طریقہ پر "صلاۃ التسبیح" پڑھی جا سکتی ہے، البتہ علامہ حلبیؒ نے ابن مبارکؒ والے طریقہ کو ترجیح دی ہے (۶) —— بعض روایات میں "صلاۃ التسبیح" مکمل کرنے اور سلام پھیرنے کے بعد یہ دُعاء بھی منقول ہے:

(۱) ترمذی ۱/۹۲، وقال: حدیث حسن　(۲) الترغیب والترهیب ۱/۴۷۲　(۳) حوالہ سابق ص ۴۷۳
(۴) ابوداؤد ۱/۱۸۳　(۵) ترمذی ۱/۱۰۹　(۶) کبیری ص ۴۱۱

اللهم إني أسألك توفيق أهل الهدى وأعمال أهل اليقين ومناصحة أهل التوبة وعزم أهل الصبر وجد أهل الخشية وطلب أهل الرغبة وتعبد أهل الورع وعرفان أهل العلم حتى أخافك ، اللهم إني أسألك مخافة تحجزني عن معاصيك حتى أعمل بطاعتك عملا أستحق به رضاك ، وحتى أناصحك بالتوبه خوفامنك وحتى اخلص لك النصيحة حبالك ، وحتى أتوكل عليك في الامور حسن ظن بك سبحان خالق النور . (۱)

اے اللہ! میں آپ سے ہدایت یافتہ لوگوں کی توفیق، اصحاب یقین کے اعمال، اہل توبہ کا نصح، صبر کرنے والوں کا عزم، خشیت والوں کا جذبۂ سعی، اہل رغبت کی سی طلب، اصحاب ورع کی سی عبادت اور اہل علم کی معرفت کا طلب گار ہوں۔ تا کہ مجھ میں خوف الٰہی پیدا ہو، الہٰا! ایسی خشیت کا طلب گار ہوں جو مجھے آپ کی نافرمانی سے باز رکھے۔ یہاں تک کہ میں آپ کی اطاعت کر کے ایسا عمل کروں کہ اس کے ذریعہ آپ کی خوشنودی کا مستحق قرار پاؤں اور یہاں تک کہ آپ سے ڈرتے ہوئے توبہ کر کے حق نصح ادا کروں اور یہاں تک کہ آپ کی محبت میں نصح کو آپ ہی کے لئے خالص کرلوں، نیز یہاں تک کہ آپ سے اچھا گمان رکھتے ہوئے تمام اُمور میں آپ ہی پر بھروسہ کروں۔ پاک ہے وہ ذات، جونور کو پیدا کرنے والی ہے۔

نفل میں افضل طریقہ چار رکعت ہے یا دو رکعت؟

عام نفل نمازوں کی بابت دو اہم مسئلوں کا ذکر یہاں مناسب ہوگا، اول یہ کہ جن نمازوں کی بابت آپ ﷺ سے کوئی صراحت منقول نہ ہو کہ آپ کتنی رکعت پڑھا کرتے تھے؟ ان میں ایک سلام سے دو رکعت پڑھنا افضل ہے یا چار رکعت؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان کسی قدر اختلاف رائے ہے اور خود حنفیہ میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دن ہو یا رات، چار چار رکعت پڑھنی افضل ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دن میں چار رکعت اور رات میں دو رکعت پڑھنا زیادہ بہتر ہے اور علامہ حصکفیؒ نے نقل کیا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے (۲) —— اور حدیث سے بھی یہ رائے زیادہ قریب محسوس ہوتی ہے۔ دن میں ظہر اور عصر سے پہلے آپ کا چار رکعت پڑھنا منقول ہے اور گو غالباً صحیح روایت میں ایک ہی سلام میں چار رکعت کی ادائیگی کا ذکر نہیں ملتا، لیکن چار رکعت کی صراحت بجائے خود ظاہری اعتبار سے ایک ہی سلام میں چار رکعت ادا کرنے کی دلیل ہے، ورنہ تعبیر یوں ہوتی کہ آپ فلاں فلاں اوقات میں دو دو رکعت کر کے ادا فرمایا کرتے تھے، رات کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ کی صریح روایت موجود ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا : رات کی نماز دو دو رکعت پڑھی جائے "صلوٰة الليل مثنىٰ مثنىٰ" (۳) —— گو حضرت عائشہؓ

(۱) الترغيب والترهيب ۱/۴۷۱ (۲) الدر المختار ۱/۴۵۴ (۳) ترمذی ۱/۹۸

کی ایک روایت میں چار چار رکعت آپ کے نماز تہجد پڑھنے کا ذکر ہے(۱) — لیکن مسلم کی روایت میں یہ صراحت بھی موجود ہے کہ آپ دو دو رکعت پر سلام پھیرا کرتے تھے۔ یسلم بین کل رکعتین (۲) اس لئے صحیح یہی ہے کہ دن میں ایک سلام کے ساتھ چار رکعت اور رات میں دو رکعت پڑھنا افضل ہے۔ واللہ اعلم

کثرت رکعات افضل ہے یا طویل قیام؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ نفل نماز میں طویل قیام وقرأت کے ساتھ کم رکعت ادا کرنا افضل ہے یا قیام وقرأت مختصر کرکے رکعتوں کی تعداد بڑھانی افضل ہے؟ اس سلسلہ میں بھی خود مشائخ احناف کی تصریحات مختلف ہیں۔ علامہ حصکفیؒ نے کثرت رکعات کو طویل قیام سے افضل قرار دیا ہے اور مجتبیٰ اور البحرالرائق سے بھی اسی کی ترجیح نقل کی ہے، جو حضرات رکعات کی کثرت کو افضل سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ جب رکعتیں بڑھیں گی تو رکوع اور سجدہ کی بھی کثرت ہوگی اور رکوع اور سجدہ کی کثرت کی حضور ﷺ نے ترغیب دی ہے۔ فرمایا: علیک بکثرة السجود (۳) — ایک اور روایت میں ہے کہ بندہ اپنے رب سے سب سے زیادہ قریب اس وقت ہوتا ہے جب کہ سجدہ کی حالت میں ہو(۴) — یہ قول دراصل امام محمد کا ہے، امام ابوحنیفہ کے نزدیک طول قیام افضل ہے کیوں کہ آپ ﷺ کا ارشاد ہے، افضل نماز وہ ہے کہ جس میں قیام طویل ہو" افضل الصلوٰة طول القنوت"— (۵) کیوں کہ رکوع اور سجدہ کی کثرت میں ذکر وتسبیح کی کثرت ہوگی اور طول قیام کی صورت قرآن مجید کی قرأت زیادہ ہو سکے گی اور ظاہر ہے کہ تلاوت قرآن افضل ہے دوسرے اذکار وتسبیحات سے، علامہ حلبی نے اسی کو ترجیح دیا ہے(۶) — غالباً امام ابو یوسفؒ کا قول زیادہ بہتر ہے کہ اگر تہجد میں روزانہ قرآن کی ایک خاص مقدار پڑھنا معمول بنا رکھا ہو تو اتنی مقدار قرآن کو زیادہ سے زیادہ رکعات کے بدلہ پورا کر لینا افضل ہے اور اگر ایسا معمول نہ ہو تو طول قیام کی فضیلت زیادہ ہے۔(۷)

" نماز سے متعلق احکام کا بڑا حصہ مختلف الفاظ کے ذیل میں مذکور ہے، قارئین ان سے مراجعت کر سکتے ہیں۔ یہاں ان کی طرف سرسری طور پر اشارہ کیا جاتا ہے"۔

نماز سے متعلق احکام کا بڑا حصہ مختلف الفاظ کے ذیل میں مذکور ہے، یہاں قدرے اختصار سے پیش کیا گیا ہے، اس لئے قارئین کے لئے مناسب ہوگا کہ وہ ان مسائل کو ان ہی کے مناسب الفاظ کے ذیل میں ملاحظہ فرمالیں۔

صلیب (سولی)

صلیب سولی کے معنی میں آتا ہے۔ راہزن کو بعض صورتوں میں سولی کی سزا دی جاتی ہے۔ لفظ" حرابة" کے تحت اس کی

(۱) بخاری ۱/۱۵۴، مسلم ۱/۲۵۴ (۲) مسلم ۱/۲۵۴ (۳) مسلم ۱/۱۹۳
(۴) الجامع الصغیر مع المناوی بحوالہ مسلم ابوداؤد نسائی ۲/۶۸
(۵) الجامع الصغیر مع المناوی بحوالہ مسلم ترمذی مسنداحمد ۲/۴۲ (۶) کبیری ۷۹
(۷) ردالمحتار ۱/۴۵۵

تفصیل گذر چکی ہے۔ (مزید تفصیل کے لئے ان حوالہ جات سے استفادہ کیا جاسکتا ہے : بدائع الصنائع ۹۵/۷، فتح القدیر ۴۲۵/۵، احکام القرآن ۵۱/۴، تفسیر قرطبی ۱۵۱/۶، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱۳۶/۶)۔

صلیب لگانا

عیسائیوں کے بنیادی اعتقادات میں سے ایک کفارہ کا عقیدہ ہے۔یعنی ان کا خیال ہے کہ حضرت مسیح علیہ السلام اپنے اوپر ایمان لانے والوں کی طرف سے اس گناہ کے کفارہ کے طور پر سولی پر چڑھ کر قربان ہو چکے ہیں، جو آدم وحوا سے نسل بہ نسل چلا آرہا تھا۔اسی کو "عقیدۂ کفارہ" کہتے ہیں۔ان کے عقیدہ کے مطابق حضرت مسیح دشمنوں کے ہاتھوں سولی پر چڑھا کر شہید کردیئے گئے۔گو یہ تکلیف دہ واقعہ ہے۔لیکن چوں کہ اس سے انسانی مغفرت کا تصور متعلق ہے۔اس لئے عیسائی حضرات نے صلیب کو اپنا مذہبی شعار بنا رکھا ہے۔اسلام نہ اس بات سے متفق ہے کہ ایک شخص کے گناہ کا کفارہ دوسرے شخص کی جان بن سکتی ہے۔ **لاتزر وازرۃ وزر اخری** (النجم:۳۸) اور نہ اس بات کو درست قرار دیتا ہے کہ حقیقت معنوں میں حضرت مسیح علیہ السلام سولی پر چڑھا دیئے گئے۔ بلکہ قرآن کہتا ہے کہ جس کافر نے حضرت مسیح علیہ السلام کے خلاف سازش کی تھی، خود اس کی صورت حضرت مسیح علیہ السلام کی سی کردی گئی، وہ قتل کردیا گیا اور حضرت مسیح کو اللہ تعالیٰ نے بہ حفاظت آسمان پر اُٹھالیا (النساء:۱۵۷) —— پس، چوں کہ صلیب عیسائیوں کا مذہبی شعار ہے۔اس لئے اگر کوئی مسلمان جانتے بوجھتے اپنے گلے میں صلیب لٹکائے یا اپنے گھر پر صلیب لگائے تو یہ کفر کا باعث ہے۔(۱)

صنم (بت)

"صنم" کے معنی مورتی اور بت کے ہیں، چوں کہ یہ شرک جیسے بدترین فعل کا ذریعہ ہے، اس لئے مسلمانوں کے لئے اس کی خرید وفروخت حرام ہے، اگر کسی مسلمان کے پاس ہو اور توڑ دی جائے تو توڑنے والے پر کوئی تاوان نہیں، سوائے اس کے کہ وہ کوئی ایسی چیز ہو جو صالح مقصد کے لئے بھی استعمال کی جاسکتی ہو(۲) —— غیر مسلموں کی مورتیوں کو توڑنا جائز نہیں، کیوں کہ قرآن مجید نے تو ان کے دیوتاؤں کو بھی برا بھلا کہنے سے منع کیا ہے (الانعام ۱۰۸) اور ظاہر ہے مورتیوں کو توڑنے میں ان کو اس سے بڑھ کر اشتعال دلانا ہے۔

مورتیاں عام حالات میں بھی اپنے پاس رکھنی مکروہ ہیں، لیکن نماز میں جیب وغیرہ میں مورتیاں رہیں، یہ شدید مکروہ ہے۔(۳)

صوف (اون)

"صوف" کے معنی اون کے ہیں، اون کے کپڑوں کا استعمال درست ہے اور احادیث سے ثابت ہے۔بھیڑ کی پشت پر موجود اون کے بالوں کا خریدنا اور بیچنا درست نہیں، کاٹنے کے بعد درست ہے(۴) — یہی رائے دوسرے فقہاء کی بھی ہے(۵)

---

(۱)
(۲) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱۶/۵ے
(۳) مراقی الفلاح و حاشیہ طحطاوی ۱۹۹
(۴) قاضی خاں ۲/۱۶ے
(۵) الفقہ الاسلامی ۴/۴۲۸

حضرت عبداللہ بن عباس ؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے۔(۱)

صوم (روزہ)

روزہ اسلام کی اہم ترین عبادت اوراس کے بنیادی ارکان میں سے ایک ہے، روزہ دراصل اپنے خالق ومعبود سے عشق و محبت اور کامل تعلق کا مظہر ہے۔ نماز میں خوف وتعظیم کا پہلو غالب ہے کہ بندہ اپنے آقا کے سامنے ہاتھ باندھے کھڑا ہے، کبھی جھکتا ہے، کبھی اپنی جبین بندگی زمین پر رکھ دیتا ہے، روزہ میں اللہ تعالیٰ سے محبت کا اظہار ہے کہ خدا کی خوشنودی کی طلب میں بھوک ہے، پیاس ہے، علائق دنیا سے بے تعلقی ہے، لذت کام ودہن سے بے نیازی ہے اور ایک ہی آرزو ہے کہ اس کا رب اس سے راضی ہوجائے، کھانے کے اسباب موجود ہیں، لیکن ایک دانہ حلق سے نیچے نہیں جاسکتا، پانی کی کمی نہیں اور پیاس نے لب ودہن کو خشک کررکھا ہے لیکن کیا مجال کہ کوئی گھونٹ حلق کوتر کردے، دن بھر تپنے کے بعد سورج ڈوبتے اللہ ہی کے حکم سے روزہ دار کھاتا اور پیتا ہے۔ دن بھر کی فاقہ مستی کے بعد اس کھانے نے طبیعت کو بوجھل اور جسم کو کمزور کردیا ہے اور انگ انگ میں استراحت کی خواہش مچل رہی ہے لیکن حکم خداوندی ہے کہ نماز کے لئے کھڑے ہوجاؤ اور نماز بھی عام معمول سے بیس رکعات بڑھ کر ادا کرے اور وہ بھی کسی قدر طویل قیام وقرأت کے ساتھ، نماز سے فارغ ہوکر سوئے، ایک پہر گذرا کہ پھر اُٹھنے اور چند لقمے کھانے کا حکم ہے۔ اس طرح رمضان کا پورا مہینہ قدم قدم معمولات کے چھوڑنے، اپنی عادتوں سے باز رہنے اور ایک مخصوص وقت تک بنیادی انسانی ضرورتوں سے مجتنب رہنے سے عبارت ہے، یہ سب گویا اپنے رب سے تعلق ومحبت کا نشان ہے کہ سب کو چھوڑ کر اس کی خوشی حاصل کرنا ہے، سب سے ٹوٹ کر اس سے جڑنا ہے اور سب کو کھو کر اس کو پانا ہے، اسی لئے خود اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ روزہ خاص میرے لئے ہے اور میں خود اس کی جزا دوں گا، یا یہ کہ میں خود اس کی جزا ہوں۔ الصيام لي وأنا أجزي به ۔ (۲)

روزہ کا مقصد

قرآن مجید کی زبان میں روزہ کا مقصد خاص تقویٰ کا حصول ہے۔ كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون ۔ (البقرۃ ۱۸۳) —— تقویٰ ضبط نفس سے عبارت ہے، پیٹ اور نفسانی خواہشات گناہ کے سب سے بڑے دروازے ہیں، ہر گناہ کا سلسلہ نسب انھیں دو محرکات سے ملتا ہے۔ چوری اور ڈکیتی، قتل وغارت گری، غصب، دوسروں کے مال پر بے جا قبضہ، دوسروں کو ان کے حقوق سے محروم رکھنا، کسب معاش میں حرام وحلال کی حدوں کو نظر انداز کردینا، ان سارے گناہوں کا سرچشمہ پیٹ کے سوا اور کیا ہے؟ زنا، بدنگاہی اور بدکاری کی تمام صورتیں اور ان کے لئے قتل و خون ریزی اور آبروریزی ان تمام گناہوں اور فتنوں کی اساس نفسانی خواہشات ہی تو ہیں!

روزہ صبح سے شام تک حرام و ناجائز تو کجا حلال و جائز طریقہ پر بھی ان خواہشات کو برتنے اور عمل میں لانے کی

(۱) نصب الرایہ ۱۱/۴ ، بحوالہ : طبرانی (۲) بخاری ، کتاب الصوم

اجازت نہیں دیتا، جو بندۂ مومن مسلسل ایک ماہ اپنے آپ کو اس طرح نفس کے دامِ ہم رنگ سے بچانے میں کامیاب رہے گا اور وقتاً فوقتاً نفل روزوں کی صورت صرف خدا ہی سے محبت کے عہد کی تجدید کرتا رہے گا یقیناً اس میں اپنے آپ پر کنٹرول اور ضبط کی صلاحیت پیدا ہوگی اور وہ اپنے آپ کو ہمیشہ گناہوں سے بچا سکے گا، اسی کا نام ''تقویٰ'' ہے البتہ اس کیفیت کے حصول کے لئے ضروری ہے کہ روزہ کے ساتھ اخلاص، ذات خداوندی کا استحضار، اللہ کی سچی اور حقیقی محبت اور دنیا کی بے ثباتی و ناپائداری نگاہ میں ہو، واللہ هو الموفق۔

صوم — لغت و اصطلاح میں!

''صوم'' کے اصل معنی ''رُکنے'' کے ہیں، خاص طور پر کھانے پینے سے رُکنا، اگر گھوڑا چارہ نہیں کھاتا تو عرب کہا کرتے تھے ''صام الفرس علی عاریه''(۱) — شریعت میں کھانا، پینا اور جماع سے صبح صادق کے طلوع ہونے کے وقت سے لے کر غروب آفتاب تک روزہ کی نیت سے رُکے رہنے کا نام ''صوم'' ہے۔(۲)

روزہ کی قسمیں

روزے تین قسم کے ہیں: فرض، واجب، نفل

فرض کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک وہ جس کا وقت متعین ہو، دوسرے وہ جس کا وقت متعین نہ ہو، جیسے قضاء رمضان یا کفارات کے روزے۔

واجب کی بھی اسی طرح دو قسمیں ہیں: ایک وہ جس کا وقت متعین ہے یعنی نذر معین، جس میں کسی متعین دن یا تاریخ میں روزہ رکھنے کی نذر مانی جائے۔

دوسرے وہ کہ جس میں نذر کے لئے کوئی تاریخ متعین نہ ہو، جب چاہے روزہ رکھ لے، اس کو ''نذر غیر معین'' کہتے ہیں، اسی طرح نفل جو روزہ شروع کر کے توڑ دیا جائے۔

نفل روزوں میں اہمیت و فضیلت کے اعتبار سے تفاوت ہے، اسی لئے بعض روزوں کو فقہاء نے مسنون اور بعض کو صرف مستحب کہا ہے(۳) — اس کا ذکر اپنی جگہ آئے گا۔

یہ اقسام تو ان روزوں کی ہیں جن کا رکھا جانا شریعت میں مطلوب ہے، بعض مواقع وہ ہیں کہ جن میں روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے، یہ ''مکروہ'' کہلاتے ہیں۔ پھر بعض میں کراہت شدید ہے جو حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی اور دوسرے فقہاء کے یہاں حرام کہلاتے ہیں اور بعض میں کراہت نسبتاً خفیف ہے، وہ ''مکروہِ تنزیہی'' ہیں۔ ان شاء اللہ آگے ان کا ذکر آئے گا۔

روزہ سے متعلق شرائط

روزہ سے متعلق مختلف قسم کی شرطیں ہیں: واجب ہونے کی شرط، واجب ہونے کے بعد پھر اس کی ادائیگی کے واجب ہونے کی شرط۔ تیسرے روزہ کے صحیح ہونے کی شرط — یہ تیسری قسم کی شرطیں وہ ہیں جن کا تعلق ہر نوع کے روزہ سے ہے۔ فرض و واجب ہو یا نفل، ادا ہو یا قضاء اور کسی خاص متعین زمانہ میں اس کی ادائیگی مطلوب ہو یا نہ ہو — پہلے ان ہی شرطوں کا ذکر کیا جاتا ہے۔

---

(۱) البحر الرائق ۲/۲۵۶ (۲) جامع الرموز ۱/۱۵۳

(۳) هندیه ۱/۱۹۴، مراقی الفلاح ص ۳۵۰

روزہ کے درست اور صحیح ہونے کے لئے دو بنیادی شرطیں ہیں : نیت اور عورت کا حیض و نفاس سے پاک ہونا۔(۱)

نیت

نیت اصل میں دل سے اس بات کو سمجھ لینے کا نام ہے کہ وہ فلاں روزہ رکھ رہا ہے النية معرفته بقلبه أن يصوم كذا (۲) زبان سے نیت کرلے تو زیادہ بہتر ہے، روزہ کے ارادہ سے سحری کھانا نجم الدین نسفی کے بقول بذات خود نیت ہے، پھر رمضان کے ہر روزہ کے لئے اس دن نیت کرنا ضروری ہے (۳)

نیت کے سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ رمضان، متعین تاریخ کی نذر اور نفل روزوں میں نصف نہار شرعی تک روزہ کی نیت کرنے کی گنجائش ہے۔ نہار شرعی سے مراد طلوع صبح صادق سے غروب آفتاب تک کا وقت ہے، اس کا نصف حصہ" نصف نہار شرعی'' کہلائے گا(۴) —— رمضان کی قضاء، غیر متعین نذر، اس نفل کی قضاء جس کو شروع کرکے توڑ دیا گیا ہو، روزہ رمضان، ظہار، قسم اور قتل کے کفارات کے روزے نیز حج سے متعلق روزوں میں ضروری ہے کہ رات ہی میں نیت کرلی جائے۔(۵)

یہ تفصیل حنفیہ کے مسلک پر ہے، اصل میں روزہ کی نیت کے بارے میں تین طرح کی روایات ملتی ہیں۔ حضرت سلمہ بن اکوع ؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جب یوم عاشوراء کا روزہ فرض تھا اس وقت آپ ﷺ نے اعلان کرایا تھا کہ جس نے اب تک کھایا، پیا نہ ہو، اسے چاہئے کہ روزہ رکھ لے، کیوں کہ آج یوم عاشوراء ہے(۶) —— اور ابوداؤد کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ جن لوگوں نے اس روز کھا، پی لیا تھا، ان کو اس روزہ کی قضاء کرنے کا حکم دیا(۷) —— اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس وقت یوم عاشوراء کا روزہ محض سنت نہیں بلکہ فرض تھا، دوسری طرف حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن میرے پاس تشریف لائے اور دریافت فرمایا کہ کچھ کھانے کو ہے؟ میں نے نفی میں جواب دیا تو آپ ﷺ نے فرمایا : پھر میں روزہ رکھ لیتا ہوں، فاني صائم. (۸)

پس سلمہ بن اکوع کی روایت سے معلوم ہوا کہ فرض روزہ کی نیت دن میں کی جاسکتی ہے اور حضرت عائشہ کی روایت سے یہی اجازت نفل روزوں کی بابت معلوم ہوئی، اس کے مقابلہ حضرت حفصہؓ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس شخص کا روزہ نہیں جس نے فجر سے پہلے نیت نہیں کی (۹) —— اس لئے امام ابوحنیفہؒ نے قضاء، غیر معین نذر اور کفارات وغیرہ میں رات کی نیت کو ضروری قرار دیا تاکہ تمام حدیثوں پر عمل ہوجائے، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک فرض و واجب روزوں کے لئے رات میں نیت ضروری ہے، مالکیہ کا قول حنفیہ سے قریب ہے۔(۱۰)

(۱) ھندیہ ۱/۱۹۵ (۲) حوالہ سابق (۳) حوالہ سابق
(۴) جامع الرموز ۱/۱۵۳ (۵) حوالہ سابق (۶) بخاری ۱/۲۶۸
(۷) ابوداؤد ۱/۳۳۲ (۸) ترمذی ۱/۱۵۵ (۹) ترمذی ۱/۱۵۴
(۱۰) دیکھئے : المهذب مع تحقيق الزحيلى ۲/۵۹۸ ، الروض المربع ص ۱۶۰ ، الثمر الدانى ص ۲۹۴

حیض ونفاس سے پاک ہونا

روزہ کے صحیح و درست ہونے کے لئے حیض ونفاس سے پاک ہونا شرط ہے۔ عورتیں حیض ونفاس سے پاک ہوگئی ہوں تو گوانھوں نے غسل نہ کیا ہوان کا روزہ درست ہوجائے گا(۱) — البتہ روزہ کے لئے جنابت سے پاک ہونا ضروری نہیں (۲) — روزہ دار کی صبح جنابت کی حالت میں ہوجائے تو مضائقہ نہیں، لیکن بلاعذر اپنے آپ کو اس حالت میں رکھنا مناسب نہیں اور مکروہ ہے۔

روزۂ رمضان کی فرضیت اور اس کی شرطیں

رمضان کا روزہ شرعاً فرض ہے اور اس کی فرضیت پر کتاب اللہ اور سنت رسول شاہد ہے اور اس پر امت کا اجماع ہے، اہل سیر کے بیان کے مطابق ہجرت کے دوسرے سال یہ روزے فرض کئے گئے۔(۳)

اس روزہ کے فرض ہونے کے لئے تین بنیادی شرطیں ہیں: مسلمان ہونا، عاقل یعنی دماغی طور پر متوازن ہونا، بالغ ہونا (۴) بعض حضرات نے ایک چوتھی شرط کا بھی اضافہ کیا ہے کہ اگر کوئی شخص ''دارالکفر'' میں مسلمان ہوا، جہاں اسلامی تعلیمات سے بالکل بے خبری و ناآگاہی کی کیفیت ہوتو روزہ کے فرض ہونے کے لئے یہ بھی شرط کہ اس کو روزہ کی فرضیت کا علم ہو۔(۵)

ادائیگی کب واجب ہے؟

روزہ کی ادائیگی اس وقت واجب ہے جب کہ آدمی صحت مند اور روزہ رکھنے کے لائق ہو، دوسرے مقیم ہو، مسافر نہ ہو، گویا بنیادی طور پر سفر اور صحت کے اعتبار سے روزہ رکھنے سے عاجز ہونا وہ اسباب ہیں کہ جن کی وجہ سے روزہ کا توڑنا جائز ہوجاتا ہے۔

سفر کی وجہ سے روزہ توڑنے کی اجازت

سفر سے مراد کم سے کم سفر شرعی کی مسافت کے بقدر سفر کرنا ہے(۶) — جو اڑتالیس میل ہوتی ہے، اگر کوئی شخص دن کے وقت گھر سے نکلے تو نہ روزہ توڑ کر نکلنا جائز ہے اور نہ نکلنے کے بعد روزہ توڑنا جائز ہے، البتہ سفر شروع کرنے کے بعد روزہ توڑا تو کفارہ واجب نہ ہوگا اور کھا کر سفر کے لئے نکلا تو کفارہ بھی واجب ہوجائے گا۔(۷)

سفر میں روزہ توڑنے کی اجازت تو ہے لیکن اگر روزہ رکھنے میں زیادہ مشقت نہ ہوتو روزہ رکھ لینا بہتر ہے، زیادہ مشقت کا باعث ہوتو بتکلف روزہ رکھنا مناسب نہیں (۸) — چوں کہ شریعت میں سفر کی وجہ سے افطار کی اجازت دی گئی ہے اور سفر کس نوع کا ہو اس بابت کوئی شرط عائد نہیں کی گئی ہے، اس لئے سفر کا رطاعت کے لئے ہو یا معصیت کے لئے یا کسی مباح و جائز کام کی غرض سے، بہرصورت سفر کی وجہ سے روزہ توڑنے کی اجازت حاصل رہے گی۔

بیمار اور حاملہ کا حکم

بیماری کی وجہ سے بھی روزہ توڑنے کی اجازت ہے، اگر

---

(۱) طحطاوی علی المراقی ص ۳۴۷ (۲) مراقی الفلاح ص ۳۴۹ (۳) البدایۃ و النہایۃ ۲۵۴/۳
(۴) ہندیہ ۱۹۵/۱ (۵) مراقی الفلاح ص ۳۴۸ (۶) البحرالرائق ۲۸۲/۲
(۷) ہندیہ ۲۰۶/۱ (۸) البحرالرائق ۲۸۲/۲

اس قدر بیمار ہو کہ جان جانے یا کسی عضو یا کسی صلاحیت کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو یا بیماری کے بڑھ جانے یا طول پکڑنے کا امکان ہو، ان تمام صورتوں میں روزہ توڑنے کی گنجائش ہے، نیز اگر کوئی شخص فی الحال صحت مند ہو لیکن روزہ رکھنے کی وجہ سے بیمار پڑ جانے کا اندیشہ ہو تو وہ بھی بیمار ہی کے حکم میں ہے، البتہ بیماری کی وجہ افطار کے جائز ہونے کے لئے معتبر ماہر طبیب کا مشورہ یا خود اس شخص کا تجربہ اصل ہے، محض بیماری کے وہم کی وجہ سے روزہ توڑنا جائز نہیں۔ (۱)

حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت اگر اپنے یا بچہ کے تئیں نقصان کا اندیشہ رکھتی ہو تو اس کے لئے بھی روزہ توڑنا جائز ہے (۲) —— بیماری و حمل وغیرہ نیز سفر کی وجہ سے روزہ توڑنے کی صورت بعد میں اس روزہ کی قضاء واجب ہوگی۔ کفارہ یا فدیہ واجب نہ ہوگا۔

شیخ فانی کا حکم

اتنا بوڑھا پا کہ روزہ رکھنے کی قوت نہ رہ جائے اور روز روز اس کی صحت گھٹتی ہی جائے، بھی ان اسباب میں سے ہے جن کی وجہ سے روزہ توڑا جا سکتا ہے، ایسے لوگوں کو فقہاء "شیخ فانی" سے تعبیر کرتے ہیں، ان لوگوں کو چاہئے کہ روز روز یا ابتداءِ ماہ یا انتہاءِ ماہ پر روزوں کا فدیہ ادا کر دیں (۳) —— بھوک و پیاس کی اتنی شدت کہ جان جانے کا اندیشہ ہو یا دماغی توازن کے متاثر ہونے کا خطرہ ہو تو اس کے لئے بھی روزہ توڑنا جائز ہے۔ (۴)

اگر کوئی شخص ایسا مریض ہو کہ روزہ رکھتے ہوئے کھڑے ہو کر نماز نہیں پڑھ سکتا، بیٹھ کر نماز ادا کر سکتا ہے تو اس پر واجب ہے کہ روزہ رکھ لے اور بیٹھ کر نماز ادا کیا کرے۔ (۵)

فوت شدہ روزوں کی قضاء

جس شخص نے سفر یا بیماری کی وجہ سے روزے نہ رکھے ہوں اس پر ان روزوں کی قضاء واجب ہے۔ قضاء چاہے آئندہ رمضان سے پہلے کر لے یا اس کے بعد، بہر صورت صرف قضاء ہی واجب ہوگی، تاخیر کی وجہ سے فدیہ واجب نہیں ہوگا (۶) —— قضاء کے بجائے فدیہ ادا کرنا کافی بھی نہ ہوگا، ہاں، اگر قضاء نہ کر پایا یہاں تک کہ موت ہو گئی یا بوڑھاپا اس قدر بڑھ گیا کہ روزہ رکھنے کے لائق بالکل نہ رہا تو ایسی صورت میں فدیہ ادا کرنا چاہئے اور ہونا یہ چاہئے کہ موت سے پہلے ہی فدیہ ادا کرنے کی وصیت کر جائے، ایسی صورت میں ورثاء پر اس کے متروکہ کے ایک تہائی مال میں سے فدیہ کی ادائیگی واجب ہو جائے گی (۷) اگر بیماری اور سفر نے اتنا طول پکڑا کہ صحت یاب ہونے اور سفر تمام ہونے سے پہلے ہی انتقال ہو گیا تو اب نہ قضاء واجب ہوگی اور نہ اس کے بدلہ فدیہ۔ (۸)

فدیہ کی مقدار

فدیہ کی تشریح خود قرآن مجید میں موجود ہے کہ فدیہ ایک مسکین کو کھانا کھلانا ہے فدية طعام مسكين (البقرة ۱۸۴) اس لئے ہر روزہ کے بدلہ کسی مسکین کو دو وقت آسودگی کے ساتھ

(۱) هندیه ۱/۲۰۷، جامع الرموز ۱/۱۶۰ (۲) جامع الرموز ۱/۱۶۰، خانیه ۱/۲۰۲ (۳) جامع الرموز ۱/۱۶۰، هندیه ۱/۲۰۷
(۴) هندية ۱/۲۰۷ (۵) البحر الرائق ۲/۲۸۲ (۶) جامع الرموز ۱/۱۶۱
(۷) فتاوی قاضی خان علی هاش الهندية ۱/۲۰۳ (۸) حواله سابق

کھانا کھلا دے (۱) — اگر کھانا کھلانے کے بجائے غلہ دینا چاہتا ہوتو صدقۃ الفطر کی مقدار دے دے (۲) — یعنی ایک کیلو چھ سوگرام گیہوں یا اس کی قیمت۔

کفارۂ یمین یا کفارۂ قتل کے جو روزے باقی ہوں ان کے عوض فدیہ دینا کافی نہیں (۳) — اگر فدیہ ادا کرنے کے بعد کوئی شخص روزہ رکھنے پر قادر ہو جائے تو پھر اس پر قضاء واجب ہو جائے گی۔

کفارہ کب واجب ہوتا ہے؟

رمضان المبارک کو اللہ تعالیٰ نے روزہ کے فرض ہونے کے لئے مخصوص فرمایا ہے اور اس کو خصوصی فضیلت و اہمیت عطا کی ہے، اسی لئے آپ ﷺ نے اس ماہ میں بلا عذر اور قصداً روزہ توڑنے کو کفارہ واجب ہونے کا باعث قرار دیا، ہر چند کہ جس واقعہ میں آپ ﷺ نے کفارہ کی ادائیگی کا حکم فرمایا ہے، اس میں شوہر نے اپنی بیوی سے روزہ کی حالت میں ہمبستری کرلی تھی (۴) — لیکن چوں کہ روزہ کے فاسد ہونے میں جماع اور خورد و نوش دونوں کو برابر درجہ کا دخل ہے، اس لئے حنفیہ کے نزدیک روزہ کے درمیان قصداً قصداً کھانے پینے سے بھی کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔

کفارہ کب واجب ہوگا اور کب نہیں؟ اس سلسلہ میں یہاں بعض جزئیات وتفصیلات کا ذکر کرنا مناسب ہوگا :

☆ بلا عذر اور بلا جبر واکراہ عمداً روزہ توڑنے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے، اگر کسی کو جبراً کھلا دیا یا کسی عورت کو مجبور کر کے ہم بستری کرلی جائے تو کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

☆ ہمبستری فطری راستہ سے کی جائے یا غیر فطری راستہ سے، انزال ہو یا نہ ہو کفارہ بہر حال واجب ہوگا۔

☆ اگر معمولی مقدار میں بھی کوئی چیز کھا، پی لے اور کھائی جانے والی شئ غذا یا دوا کا کام کرتی ہو تو اس سے روزہ توڑنے کے علاوہ کفارہ بھی واجب ہوگا۔

☆ کھینی کھانے اور بیڑی پینے سے بھی روزہ فاسد اور کفارہ واجب ہو جائے گا۔

☆ ایسی مٹی جس کو از راہ علاج یا یوں ہی لوگ کھایا کرتے ہوں اس کا کھانا بھی موجب کفارہ ہے۔

☆ نمک کی تھوڑی مقدار بھی کھانا کفارہ واجب ہونے کا باعث ہے۔

☆ اگر کسی شخص نے ایسی چیز کو مفسد صوم سمجھ لیا جس سے حقیقت میں روزہ نہیں ٹوٹتا اور پھر یہ سمجھتے ہوئے کہ روزہ تو ٹوٹ ہی چکا ہے، کھانا پینا شروع کردیا تو اس صورت میں قضاء تو واجب ہوگی ہی، کفارہ واجب ہونے کے سلسلہ میں تین صورتیں ہیں :

(الف) اگر وہ شخص جاہل تھا اور کسی مفتی سے پوچھے بغیر بطور خود ہی روزہ ٹوٹنے کا فیصلہ کر کے کھانا پینا شروع کردیا تو کفارہ واجب ہوگا۔

(ب) اگر اس شخص کو کسی مفتی نے روزہ کے ٹوٹ جانے کا فتویٰ دیا اور اس کا فتویٰ کسی ایسی حدیث سے مؤید ہو جس کا

---

(۱) خانیۃ ۲۰۳/۱ (۲) جامع الرموز ۱۱۰/۱ (۳) قاضی خان ۲۰۳/۱
(۴) دیکھئے : بخاری ۲۵۹/۱ ، ترمذی ، باب ماجاء فی کفارۃ الفطر الخ حدیث نمبر : ۷۲۴

ظاہری مفہوم مراد نہیں، جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کہ پچھنا لگانے والے اور لگوانے والے کا روزہ جاتا رہا، افطر الحاجم والمحجوم ——— تو ایسی صورت میں کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

(ج) اگر مفتی نے روزہ ٹوٹنے کا فتویٰ دے دیا حالاں کہ کوئی ایسی نص موجود نہیں تھی جس سے اس حکم کا شبہ پیدا ہو ——— علامہ کاسائیؒ نے اس صورت میں بھی کفارہ واجب قرار دیا ہے اور قاضی خان نے اس صورت میں کفارہ واجب قرار نہیں دیا ہے ——— اور راقم الحروف کا خیال ہے کہ یہی زیادہ صحیح ہے کیوں کہ ناواقف لوگوں کے حق میں مفتی کا فتویٰ ہی نص کے درجہ میں ہے۔

(د) اگر عامی شخص نے کوئی ایسی حدیث سنی جس کی رو سے بظاہر روزہ ٹوٹنے کا حکم تھا اور وہ اس حدیث کے اصل منشاء سے واقف نہیں تھا، چنانچہ اس نے یہ سمجھ کر کہ روزہ ٹوٹ چکا ہے، کھانا پینا شروع کر دیا تو اس صورت میں بھی کفارہ واجب نہیں ہوگا۔

☆ کسی انسان کی غیبت کی اور سمجھا کہ روزہ ٹوٹ گیا ہے تو کفارہ واجب ہو گیا۔

☆ قی ہوگئی یا احتلام ہوگیا اور سمجھا کہ اس سے روزہ ٹوٹ گیا ہے اور کھا، پی لیا، جب بھی کفارہ واجب نہیں ہوگا۔(۱)

☆ اگر قصداً روزہ توڑنے کے بعد اسی دن قدرتی طور پر اتنا بیمار ہوگیا کہ روزہ توڑنا اس کے لئے جائز ہوجاتا یا اسی دن سفر کرلیا یا عورت کو حیض و نفاس آنا شروع ہوگیا تو ان صورتوں میں کفارہ ساقط ہوجائے گا اور اگر اپنے آپ کو قصداً بیمار یا زخمی کرلے تو کفارہ ساقط نہیں ہوگا۔

کفارات

روزہ کا کفارہ ایک غلام کو آزاد کرنا ہے، اگر غلام میسر نہ ہوتو دو ماہ مسلسل روزے رکھنے ہیں، ان دو ماہ کے درمیان ایام تشریق نہ آنے چاہئے، اگر روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہوتو ساٹھ مسکینوں کو دو وقت کا کھانا کھلائے، دن اور رات کھلائے یا رات اور سحر میں کھلا دے یا دو دن دن کا، یا دونوں دن رات کا کھانا کھلا دے، یہ تمام ہی صورتیں کافی ہیں۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ پہلے وقت جن فقراء کو کھلایا ہو دوسرے وقت ان ہی کو کھلایا جائے، اگر ایک ہی محتاج کو ساٹھ دن کھلا دیا تو اس میں بھی مضائقہ نہیں، اس کی بھی گنجائش ہے کہ بجائے کھانا کھلانے کے ہر محتاج کو "صدقۃ الفطر" کی مقدار گیہوں یا اس کی قیمت ادا کردے۔ کھانا کھلانے کی صورت میں ضروری ہے کہ ان کو آسودہ ہوکر کھانے کی اجازت دی جائے۔(۲)

جن صورتوں میں صرف قضاء واجب ہوتی ہے

بعض صورتیں ہیں کہ ان میں روزہ ٹوٹ جاتا ہے، لیکن صرف قضاء واجب ہوتی ہے، کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ یہاں اس طرح کے ضروری مسائل ذکر کئے جاتے ہیں :

☆ اگر روزہ دار کو جبراً کھلا دیا جائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔

☆ کھانے پینے کا ارادہ نہ تھا روزہ ہونا بھی یاد تھا مگر غیر ارادی طور پر پینے یا کھانے کی چیز حلق سے نیچے آ گئی تو روزہ ٹوٹ گیا۔

☆ اگر ایسی چیز کو گھونٹ گیا جو عام طور پر نہ غذا کے لئے استعمال کی جاتی ہے نہ دوا کے لئے، جیسے : پتھر، مٹی، کنکری،

(۱) ملخص از : مراقی الفلاح ۳۶۳ تا ۳۶۶ ، ھندیۃ ۲۰۶/۱-۲۰۵

(۲) مراقی الفلاح ص ۳۶۶

روئی، کاغذ وغیرہ، تو روزہ ٹوٹ جائے گا، البتہ صرف قضاء واجب ہوگی، کفارہ واجب نہ ہوگا۔

☆ اپنا تھوک باہر نکال کر چاٹ جائے یا کسی عام شخص کا تھوک چاٹ جائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا، البتہ صرف قضاء واجب ہوگی۔ ہاں، اگر محبت و الفت کے باعث اس کا تھوک چاٹ جائے جیسے بیوی شوہر یا شوہر بیوی کا، تو کفارہ بھی واجب ہوگا۔

☆ جمائی یا کسی اور وجہ سے منہ کھولا اور منہ میں پانی یا اولا گر گیا اور حلق میں داخل ہوگیا، تو روزہ فاسد ہوگیا، البتہ اس کی وجہ سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔

☆ سحری کا لقمہ منہ میں تھا کہ صبح ہوگئی اور اس کو نکالے بغیر نگل گیا تو قضاء واجب ہوگی، اگر نکال کر دوبارہ منہ میں رکھ کر نگل جائے تو کفارہ بھی واجب ہوگا۔

☆ آنسو کے ایک دو قطرے منہ میں داخل ہوگئے تو روزہ نہ ٹوٹے گا، لیکن اگر کثیر مقدار میں ہو کہ اس کی نمکینیت کا احساس ہونے لگے اور پھر ان کو نگل جائے یا چہرہ کا پسینہ اسی مقدار منہ میں چلا جائے اور اسے نگل لیا جائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔

☆ آنکھ میں دوا ڈالی تو گو اس کا ذائقہ حلق میں محسوس ہو پھر بھی روزہ صحیح تر قول کے مطابق حنفیہ کے نزدیک فاسد نہیں ہوگا۔(۱)

☆ اگر کان یا ناک میں دوا ڈالی جائے یا حقنہ لیا جائے یعنی پیچھے کے راستہ سے دوا چڑھائی جائے تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔ ہاں، اگر کان میں پانی ڈالے تو روزہ نہ ٹوٹے گا۔

☆ مرد اپنے پیشاب کے مقام میں پانی یا تیل ڈالے تو روزہ نہ ٹوٹے گا، عورت شرمگاہ میں دوا وغیرہ کے قطرات ڈالے تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔

☆ اگر مرد و عورت اپنی سرین یا عورت آگے کی جانب پانی یا تیل یا دوا میں تر انگلی یا پائپ ڈالے تو روزہ فاسد ہوجائے گا، اگر خشک انگلی یا کوئی اور شئی ہو تو روزہ نہ ٹوٹے گا۔

☆ اگر عورت کا بوسہ لیا اور انزال ہوگیا تو روزہ جاتا رہا، یہی حکم اس صورت بھی ہے جب عورت مرد کا بوسہ لے اور عورت تری محسوس کرے۔

☆ اگر عورت سے مساس کیا، چمٹایا، گلے لگایا اور انزال ہوگیا تب بھی یہی حکم ہے۔

☆ اگر عورت نے مرد سے مساس کیا اور مرد کو انزال ہوگیا تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا۔

☆ روزہ کی حالت میں جلق سے روزہ فاسد ہوجاتا ہے، خود جلق کرے یا بیوی سے کرائے۔

☆ عورت سوئی ہوئی تھی اور اس سے صحبت کر لی، تو مرد کے ساتھ عورت کا روزہ بھی فاسد ہوجائے گا۔(۲)

جن صورتوں میں روزہ نہیں ٹوٹتا

بعض صورتوں کی بابت شبہ ہوتا ہے کہ شاید روزہ ٹوٹ گیا ہو، حالاں کہ روزہ نہیں ٹوٹتا، ایسے چند ضروری مسائل یہاں ذکر کئے جاتے ہیں :

(۱) حنابلہ کے نزدیک اگر آنکھ میں کوئی ایسی چیز ڈالی جائے جو رطوبت یا حدت کے باعث حلق تک پہنچ جائے تو روزہ فاسد ہوجائے گا (الروض المربع ۱۶۱) میرے خیال میں یہ قول زیادہ احتیاط پر مبنی ہے کیوں کہ آنکھ میں ڈالی جانے والی اشیاء کے ذائقہ کا فوراً حلق تک پہنچنا مشاہدہ ہے۔

(۲) ملخص از : ہندیہ ۲۰۵/۱ ، الدرالمختار والرد ۹۷/۲ ومابعد

☆ بھول کر کھانے پینے یا صحبت کرنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اگر کسی توانا آدمی کو بھول کر کھاتا پیتا دیکھے تو مطلع کردے، کسی عمر دراز کمزور کو دیکھے تو گنجائش ہے کہ سکوت اختیار کرے۔

☆ صرف چبانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا، تا آنکہ اسے نگل بھی لے۔

☆ کلی کرنے کے بعد منہ میں تراوٹ باقی تھی، جس کو تھوک کے ساتھ نگل لیا تو روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

☆ حلق میں آٹے کا غبار، یا گرد یا دھواں وغیرہ بلا ارادہ داخل ہو گیا تو روزہ فاسد نہ ہوگا۔

☆ پانی میں غسل کیا اور اس کی وجہ سے اندرون جسم خنکی محسوس کی جسم میں تیل لگایا اور مسامات سے تیل کا اثر جسم کے اندر پہنچا تو اس کا روزہ پر کوئی اثر نہ ہوگا۔

☆ قئے از خود ہوئی، زیادہ ہو یا کم، یا جان بوجھ کر کی لیکن منہ بھر سے کم، تو روزہ نہیں ٹوٹے گا، ہاں اگر قصداً قئے کی اور وہ بھی منہ بھر، تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔

☆ بلغم کی قئے قصداً منہ بھر بھی کی تو روزہ نہ ٹوٹے گا۔

☆ کان میں پانی گر جائے یا قصداً ڈالا جائے ہر دو صورت میں روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

☆ انجکشن سے روزہ نہیں ٹوٹے گا سوائے اس کے کہ براہ راست پیٹ میں دیا جائے جیسا کہ کتا کاٹنے پر دیا جاتا ہے، کیوں کہ فقہاء نے ان زخموں میں دوا ڈالنے کو ناقض روزہ قرار نہیں دیا ہے جو جوف معدہ یا جوف دماغ تک نہ پہنچتے ہوں۔

☆ آج کل بعض میڈیکل ٹسٹ میں آلات معدے تک پہنچائے جاتے ہیں اور پھر نکال لئے جاتے ہیں، اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا، فقہاء نے لکھا ہے۔

من ابتلع لحما مربوطا علی خیط ثم انتزعه من ساعته لایفسد و ان ترکه فسد.

اگر روزہ دار ایسا گوشت نگل لے جو دھاگہ سے بندھا ہوا ہو، پھر فوری اسے نکال لے تو روزہ فاسد نہیں ہوگا اور اگر چھوڑ دے تو فاسد ہو جائے گا۔

☆ عورت کا چہرہ یا شرمگاہ دیکھے یا اس کا خیال کرے اور انزال ہو جائے تو روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

☆ اگر دانتوں میں چنے کے دانہ سے کم مقدار کوئی چیز پھنسی ہوئی تھی، اسے نگل جائے تو مضائقہ نہیں، چنے کی مقدار ہو تو روزہ ٹوٹ جائے گا۔

☆ دانت سے خون نکلا اور تھوک کے ساتھ حلق تک پہنچ گیا تو اگر اس کا ذائقہ محسوس ہوا اور خون کی مقدار تھوک سے زیادہ ہو تو روزہ جاتا رہا، ورنہ روزہ نہیں ٹوٹے گا۔

☆ اگر عورت سے دونوں میں سے کسی راہ سے مباشرت نہیں کی بلکہ رانوں کے درمیان مباشرت کی اور انزال نہیں ہوا تو روزہ نہ ٹوٹے گا۔

☆ ناک میں بلغم تھا، اسے حلق کی جانب کھینچ لیا تو روزہ فاسد نہیں ہوگا۔

☆ منہ سے صرف ذائقہ چکھا، نگلا نہیں تو گو ایسا کرنا مکروہ ہے مگر اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔(۱)

روزہ ٹوٹنے اور نہ ٹوٹنے کی بابت یہ جو بھی احکام ذکر کئے

---

(۱) ملخص از : هندیه ۲۰۳-۲/۱ ، الدر المختار مع الرد ۹۷-۱۰۵/۲

گئے ہیں، ان کا تعلق ہر قسم کے روزہ سے ہے، فرض و واجب ہو یا سنت و نفل، البتہ کفارہ واجب ہونے کا تعلق صرف رمضان المبارک کے روزوں سے ہے!

روزہ کی مکروہات

کچھ باتیں وہ ہیں جن سے روزہ ٹوٹتا تو نہیں لیکن روزہ کی حالت میں ان کا ارتکاب مکروہ ہے، اس طرح کی کچھ ضروری چیزوں کا یہاں ذکر کیا جاتا ہے :

☆ بلا عذر کسی چیز کا چکھنا یا چبانا —— ہاں، اگر شوہر بد خلق و بدمزاج قسم کا ہو اور نمک کے کم و بیش ہونے میں اس کی برہمی کا اندیشہ ہو یا بچہ روٹی نہیں چبا سکتا ہو اور کوئی چبا کر دینے والا نہ ہو تو چکھنے اور چبانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

☆ شہد یا تیل خریدتے ہوئے تحقیق کے لئے اس کو چکھا۔

☆ موجودہ زمانہ میں دانت کی صفائی کے لئے گل، تمباکو یا کوئی اور خوشبودار پیسٹ استعمال کیا جاتا ہے، چوں کہ ان میں ذائقہ پایا جاتا ہے اور خصوصیت سے جو لوگ گل وغیرہ کے عادی ہوتے ہیں ان کو ان سے قریب قریب اسی طرح کی تسکین حاصل ہوتی ہے جو عام لوگوں کو کھانے، پینے سے حاصل ہوتی ہے، نیز اس میں جو ذائقہ پایا جاتا ہے وہ لگانے والا کا مقصود و مطلوب ہوتا ہے، اس لئے یہ بھی روزہ کی حالت میں مکروہ ہے۔

☆ استنجاء، کلی اور ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ کرنا۔

☆ خاص طور پر منہ میں تھوک جمع کرنا اور اس کو نگلنا۔

☆ سحر میں اتنی تاخیر کرنا کہ رات کا باقی رہنا مشکوک ہو جائے

☆ مسواک تر ہو یا خشک یا پانی میں بھیگی ہوئی، صحیح تر قول کے مطابق اس سے مسواک کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

☆ اسی طرح تیل و سرمہ لگانے میں کوئی حرج نہیں۔

☆ روزہ کی حالت میں بیوی کے لب چوسنا بہر حال مکروہ ہے، گو وہ اپنے نفس پر قابو رکھتا ہو۔

☆ ہاں، صرف بوسہ لینا ایسے شخص کے لئے مکروہ نہیں، جو اپنے تئیں مطمئن ہو کہ وہ اس کی وجہ سے مقاربت تک نہیں پہنچے گا، جو مطمئن نہیں ان کے لئے مکروہ ہے، یہی حکم مساس اور گلے ملنے کا ہے۔

☆ ''مباشرت فاحشہ'' مکروہ ہے، مباشرت فاحشہ سے مراد بے لباس صورت میں مرد و عورت کا ایک دوسرے سے چمٹنا اور اس طرح لپٹنا ہے کہ ایک سے دوسرے کی شرمگاہ مس کرتی ہو۔

☆ روزہ داروں کے لئے خوشبو سونگھنے میں کوئی مضائقہ نہیں (۱)

سحری —— ضروری احکام

روزہ کی ابتداء طلوع صبح صادق سے ہوتی ہے اور اختتام غروب آفتاب پر، اس لئے شریعت نے یہ سہولت رکھی ہے کہ روزہ دار صبح ہونے سے پہلے سحری کھا لے، تاکہ روزہ میں قوت بحال رہے۔ مختلف حدیثوں میں آپ نے اس کی ترغیب دی ہے۔ ایک حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا : سحری کھاؤ، سحری میں برکت ہے (۲) —— حضرت عمرو بن عاص ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ہمارے اور اہل کتاب کے روزوں کے درمیان سحری سے امتیاز ہے (۳) چنانچہ سحری کے

(۱) ھندیہ ۱/۲۰۰-۱۹۹، الدر المختار و ردالمحتار ۲/۱۱۳-۱۱۲ ''ملخص''
(۲) مسلم ۱/۳۵۰ باب فضل السحور
(۳) حوالہ سابق

مستحب ہونے پر اُمت کا اجماع ہے(۱) — سحری اتنی تاخیر سے کھانا مستحب ہے کہ صبح ہوجانے کا شک نہ ہو، رات کا بقاء مشکوک نہ ہوجائے۔ حضرت زید بن ثابت ؓ سے مروی ہے کہ ہم لوگ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحر کرتے تھے تو سحری اور فجر کی اذان کے درمیان پچاس آیت کی تلاوت کے بقدر فاصلہ ہوتا تھا(۲) — عام طور پر اتنی مقدار قرآن پانچ چھ منٹ میں پڑھا جاتا ہے۔

اگر اس خیال سے سحری کھالی کہ ابھی صبح نہیں ہوئی ہے حالاں کہ صبح ہوچکی تھی تو روزہ کی قضاء واجب ہوگی، کفارہ واجب نہیں ہوگا، اگر شبہ ہو کہ شاید فجر کا وقت ہوگیا ہے تو بہتر ہے کہ کھانا پینا چھوڑ دے، تاہم اگر کھالے اور صبح ہونے کا یقین نہ ہو تو اس کا روزہ ہوجائے گا۔(۳)

افطار — آداب واحکام

غروب آفتاب کے ساتھ ہی افطار کرنا مسنون ہے، حضرت سہل بن سعد ؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لوگ جب تک افطار میں عجلت کرتے رہیں گے(۴) — حضرت عائشہؓ سے ایک صاحب نے دریافت کیا کہ صحابی رسول حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ افطار میں عجلت کرتے ہیں، وقت شروع ہونے کے بعد نماز بھی جلد پڑھتے ہیں اور حضرت ابوموسیٰ اشعری ؓ نماز میں بھی تاخیر کرتے ہیں اور افطار میں بھی، تو آپ ؓ نے فرمایا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ کا طریقہ حضور کے طریقہ پر ہے(۵) — سحر میں تاخیر اور افطار میں عجلت اس لئے بہتر ہے کہ اس میں اللہ کے سامنے اپنے عجز و بندگی اور ضعف و ناتوانی کا اظہار ہے کہ ہم ایک پل بھی اللہ کی دی ہوئی نعمت سے مستغنی نہیں ہوسکتے۔ یہ جو کچھ بھوک و پیاس برداشت کی گئی ہے وہ محض حکم خداوندی کی تعمیل میں ہے اور جوں ہی اللہ تعالیٰ کی طرف سے پروانہ اجازت ملا ایک لمحہ رکنے کی تاب نہیں۔

تاہم افطار کے وقت غروب آفتاب کا یقین ہوجانا ضروری ہے، اگر شک ہو تو افطار کرنا جائز نہیں، اگر اس یقین کے ساتھ افطار کرلیا کہ آفتاب ڈوب چکا ہے، مگر بعد کو معلوم ہوا کہ یہ اس کی غلط فہمی تھی تو صرف اس کی قضاء واجب ہوگی اور اگر گمان تھا کہ آفتاب نہیں ڈوبا ہے پھر بھی افطار کرلیا تو کفارہ بھی واجب ہوگا۔(۶)

افطار کے سنن ومستحبات

بہتر ہے کہ کھجور سے افطار کرے، کھجور میسر نہ ہو تو پانی سے۔ حضرت انس ؓ راوی ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا، جس کو کھجور میسر ہو اس کو کھجور سے افطار کرنا چاہئے، کھجور نہ ہو تو پانی سے افطار کرے کہ پانی پاک ہے(۷) — ایک اور روایت امام ترمذی نے ذکر کی ہے کہ سرما میں کھجور سے اور گرما میں پانی سے افطار کرنے کا معمول مبارک تھا(۸) — تاہم انھیں سے افطار ضروری نہیں، حسب موقع کسی اور چیز سے بھی افطار کیا جاسکتا

---

(۱) شرح النووی علی مسلم ۱/۳۵۰　(۲) بخاری ۱/۲۵۷　(۳) ہندیة ۱/۱۹۴
(۴) مسلم ۱/۱۵۱　(۵) حوالہ سابق　(۶) ہندیہ ۱/۱۹۵
(۷) ترمذی ۱/۱۳۹　(۸) حوالہ سابق

ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن اوفی ﷺ سے مروی ہے کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک سفر میں تھے، آپ ﷺ روزہ سے تھے جب سورج غروب ہوا تو آپ ﷺ نے پانی میں ستو گھولنے کا حکم فرمایا تا کہ افطار کر سکیں۔(۱)

افطار کرتے ہوئے یہ دُعاء پڑھے :

ذهب الظماء وابتلت العروق وثبت الأجر إن شاء الله . (۲)

پیاس ختم ہوئی، رگیں تر ہو گئیں اور انشاء اللہ اجر بھی ثابت ہے۔

بعض روایتوں میں یہ دُعاء بھی منقول ہے :

اللهم لك صمت وعلى رزقك أفطرت. (۳)

الہا! میں نے آپ ہی کے لئے روزہ رکھا، آپ ہی کی رزق پر افطار کیا۔

اس لئے بہتر ہے کہ اس دُعاء کو پہلے پڑھ لے اور جو دُعاء پہلے ذکر کی گئی ہے اس کو افطار کے بعد پڑھے ـــــ یہ مسنون دُعاء تو پڑھنی ہی چاہئے، لیکن اس کے علاوہ بھی جو دُعاء مناسب جانے افطار کے وقت کر لے، کہ یہ قبولیت کا وقت ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرو ﷺ سے مروی ہے کہ روزہ دار کو افطار کے وقت ایک ایسی دُعاء کا حق دیا جاتا ہے جو رد نہیں کی جاتی۔(۴)

روزہ کے آداب

روزہ کے آداب میں سے زبان کی حفاظت بھی ہے۔ حضرت ابو ہریرہ ﷺ سے مروی ہے کہ جس نے بری بات کہنا اور اس پر عمل کرنا نہیں چھوڑا تو اللہ کو اس سے کوئی غرض نہیں کہ وہ کھانا پینا چھوڑ دے۔(۵)

دوسرے روزہ داروں کو افطار کرانا بھی روزہ کی مسنونات میں سے ہے۔ حضرت زید بن خالد ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا جس نے روزہ دار کو افطار کرایا اس کو افطار کرنے والے روزہ داروں کے برابر ہی اجر ہوگا۔ بغیر اس کے کہ ان کے اجر میں کوئی کمی ہو(۶) ـــــ اگر کوئی شخص دوسرے کے یہاں افطار کرلے تو یہ دُعاء پڑھنی چاہئے :

أفطر عندكم الصائمون وأكل طعامكم الأبرار وصلت عليكم الملئكة . (۷)

روزہ دار تمہارے پاس افطار کریں، نیک لوگ تمہارا کھانا کھائیں اور فرشتے آپ کے لئے دُعاء رحمت کریں۔

واجب روزے

وہ روزے جن کا رکھنا واجب ہے، حسب ذیل ہیں :

(۱) کفارات کے روزے، شریعت نے قسم، ظہار، رمضان المبارک میں دن کے وقت قصداً روزہ توڑنے اور قتل خطا کی وجہ سے کفارہ واجب قرار دیا ہے، ان کفارات میں

---

(۱) بخاری ۲۶۲/۱ (۲) ابوداؤد، بیہقی ۲۳۹/۴، فضائل رمضان لأبی الدنیا ص ۵۷
(۳) ابوداؤد، باب القول عند الافطار، حدیث نمبر ۲۳۵۸ (۴) ابن ماجه ص ۱۲۵
(۵) الترغیب والترهیب ۴۳/۲ (۶) ابن ماجه ص ۱۲۵
(۷) مسلم ۱۲۵/۱

روزہ بھی ہے، بعض کفارات میں مسلسل روزہ رکھنے کا حکم ہے اور بعض میں فصل کے ساتھ بھی رکھا جاسکتا ہے، بعض میں ترتیب ہے کہ کفارہ کی فلاں صورت پر قادر نہ ہونے کی صورت ہی کفارہ کی دوسری صورت کو اختیار کیا جاسکتا ہے اور بعض میں ترتیب واجب نہیں ہے۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے : یمین، قتل اور ظہار)

(۲) نفل روزہ شروع کرنے کے بعد توڑ دیا جائے تو حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک واجب ہوجاتا ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ میں اور حفصہؓ روزہ سے تھی، کھانا آگیا ہم لوگوں نے کھالیا پھر جب آپ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ تم دونوں کسی اور دن اس کی قضاء کرلو (۱) (قضیا یوما آخر مکانه)

(۳) تیسرے نذر کی وجہ سے بھی روزہ واجب ہوجاتا ہے، نذر متعین دنوں کی بھی ہوسکتی ہے اور غیر متعین دن کی بھی، پہلی صورت کو نذر معین اور دوسری صورت کو نذر مطلق کہتے ہیں، جیسی نذر مانی ہو اسی کے مطابق قضاء کرنی ہے (۲) —— البتہ اگر ان دنوں میں روزہ رکھنے کی نذر مانی ہے جن میں روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے یعنی عید اور ایام تشریق، تو اس پر واجب ہے کہ ان دنوں میں روزہ نہ رکھے اور بعد میں ان کی قضاء کرلے، تاہم اگر روزہ رکھ ہی لے تو حنفیہ کے نزدیک روزہ تو ہوجائے گا البتہ گنہگار ہوگا۔(۳)

واجب روزوں کی نیت کا وقت

رمضان کی قضاء، کفارات، نفل کی قضاء اور نذر مطلق کے روزوں میں ضروری ہے کہ رات ہی میں نیت کرلی جائے اور نیت میں روزے کی نوعیت بھی متعین کرلی جائے، نذر متعین (جس میں نذر ماننے والے نے پہلے ہی سے متعین کرلیا ہو کہ فلاں دن روزہ رکھنا ہے) کی صورت میں رمضان کے روزے کی طرح نصف نہار سے پہلے پہلے نیت کرلی جائے تو یہ بھی کافی ہے۔ البتہ رات میں نیت کرلینا بہرحال بہتر ہے۔(۴)

مسنون روزہ

حنفیہ نے نفل روزوں کی دو قسمیں کی ہیں : مسنون اور مستحب۔

مسنون وہ ہے جس پر حضور ﷺ نے پابندی فرمائی ہو اور مستحب وہ ہے جس کے بارے میں ترغیب دی گئی ہو لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پر اس درجہ اہتمام ثابت نہ ہو۔

مسنون روزہ یوم عاشوراء (دس محرم) اور اس کے ساتھ نویں یا گیارھویں تاریخ کا روزہ ہے، حضرت ابوقتادہ ؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا : خدا کی ذات سے اُمید ہے کہ اس دن کا روزہ گذرے ہوئے سال کے گناہوں کے لئے کفارہ ہوجائے گا (۵) — چوں کہ یہودی بھی اس دن روزہ رکھا کرتے تھے اس لئے آپ نے امتیاز کے طور پر دس کے ساتھ نو محرم کو بھی روزہ رکھنے کا حکم فرمایا ہے بلکہ حضرت عبداللہ بن عباس ؓ نے خود آپ کا بھی یہی معمول نقل کیا ہے (۶) — روایات سے معلوم

---

(۱) ترمذی ۱/۱۵۵ باب ماجاء فی ایجاب القضاء علیه (۲) هندیه ۱/۱۹۴ (۳) درمختار ۲/۱۲۴
(۴) هندیه ۱/۱۹۶ (۵) ترمذی ۱/۱۵۸ (۶) حواله سابق

ہوتا ہے کہ ابتداءً یہی روزہ فرض تھا اور ماقبل اسلام ہی سے قریش یہ روزہ رکھا کرتے تھے، بعد کو جب رمضان کے روزے فرض ہوئے تو اس روزہ کی فرضیت منسوخ ہوگئی۔(۱)

امام ابوحنیفہ کے نزدیک تنہا دس تاریخ کو روزہ رکھنا مکروہ ہے، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے یہاں مکروہ نہیں (۲) —— خیال ہوتا ہے کہ چوں کہ فی زمانہ نہ یہودیوں کے یہاں قمری کیلنڈر مروج ہے اور نہ اس دن روزہ رکھنے کا اہتمام ہے، اس لئے نو تاریخ کو روزہ رکھنے کی اصل علت یعنی یہود سے تشبہ اور مماثلت موجود نہیں، لہٰذا تنہا دس محرم کو روزہ رکھنا بھی کافی ہے۔ واللہ اعلم۔

مستحب روزے

مستحب روزے جو احادیث اور فقہ کی کتابوں میں مذکور ہیں وہ یہ ہیں :

(۱) یوم عرفہ یعنی نو ذی الحجہ کا روزہ —— آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس روزہ کے بارے میں فرمایا کہ یہ گذشتہ اور آئندہ سال کے گناہوں کے لئے کفارہ بن جائے گا (۳) حجاج اگر روزہ رکھنے کی وجہ سے کمزوری محسوس نہ کریں اور دعاء کے اہتمام میں فرق نہ آئے تو حنفیہ کے یہاں روزہ رکھ لینا بہتر ہے اور اگر ضعف و ناتوانی کا اندیشہ ہو تو روزہ نہیں رکھنا چاہئے، حنفیہ کے نزدیک حضرت ابو ہریرہ ﷺ کی اس حدیث کا کہ ''حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات کے دن عرفہ میں روزہ رکھنے سے منع فرمایا ہے'' (۴) —— کا منشاء یہی قرار دیا گیا ہے۔

(۲) شوال کے چھ روزے —— چنانچہ ابو ایوب انصاری ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا'' کہ جس نے رمضان کے اور پھر شوال کے چھ روزے رکھے تو گویا اس نے تمام زمانہ روزہ رکھا'' (۵) کیوں کہ اگر نیکیوں کا اجر دس گونہ مانا جائے تو یہ چھتیس روزے تین سو ساٹھ روزوں کے برابر ہوگئے۔

حنفیہ اور مالکیہ کے بارے میں منقول ہے کہ ان کے نزدیک یہ روزے مکروہ ہیں (۶) —— لیکن چوں کہ اس بارے میں صحیح روایات موجود ہیں غالبًا اسی لئے متاخرین احناف نے اس کے مستحب ہونے کو ترجیح دیا ہے (۷) یہ روزے مسلسل بھی رکھے جاسکتے ہیں اور شوال کے مہینہ میں متفرق دنوں میں بھی۔(۸)

(۳) پیر اور جمعرات کے روزے —— حضرت ابوہریرہ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا'' پیر اور جمعرات کو اعمال پیش کئے جاتے ہیں تو میں چاہتا ہوں کہ میرے اعمال اس حال میں پیش کئے جائیں کہ میں روزہ سے رہوں''(۹) —— نیز حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ

---

(۱) دیکھئے : ترمذی ۱/۱۵۸　(۲) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۲/۵۹۱　(۳) مسلم ۱/۳۶۷
(۴) ابن ماجہ ۱۲۴　(۵) مسلم ۱/۳۶۹　(۶) شرح نووی علی مسلم ۱/۳۶۹
(۷) دیکھئے : حاشیۃ الطحطاوی علی المراقی ص ۳۵۱　(۸) مراقی الفلاح ۳۵۱ شرح نووی علی مسلم ۱/۳۶۹
(۹) ترمذی ۱/۱۵۷

آپ ﷺ روزہ کے لئے خاص طور پر پیر اور جمعرات کا انتخاب فرمایا کرتے تھے۔(۱)

ماہ میں تین دن

(۴) انہی مستحب روزوں میں مہینہ میں تین دنوں روزے رکھنا ہے کہ تین دن گویا اجر کے حساب سے تیس دن کے مساوی ہے، یہ تین دن کوئی بھی ہوسکتے ہیں، چنانچہ حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ کسی خاص تاریخ ہی میں روزہ کا اہتمام نہیں تھا (۲) تاہم بعض روایتوں میں مہینہ کے وسط کے تین دنوں کی صراحت موجود ہے (۳) —— بظاہر یہ تین دن چودہ پندرہ سولہ کے ہوتے ہیں چنانچہ ایک روایت میں صراحت ہے کہ آپ ﷺ نے حضرت ابوذر ؓ سے فرمایا کہ اگر مہینہ میں تین ہی روزے رکھنے ہوں تو چودہ پندرہ سولہ کے رکھو (۴) —— چوں کہ یہ تاریخیں چاندنی کے شباب کی ہوتی ہیں اسی لئے ان کو ایام بیض بھی کہا جاتا ہے۔

صوم داؤدی

(۵) مسنون روزوں میں ایک وہ ہے جس کو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم داؤدی قرار دیا ہے، یعنی ایک دن روزہ رکھنا اور ایک دن روزہ نہیں رکھنا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ ''حضرت داؤد سے بہتر کوئی روزہ نہیں اور وہ اس طرح کہ ایک دن روزہ رکھو اور ایک دن افطار کرو''۔(۵)

عشرۂ ذی الحجہ اور ۱۵ ر شعبان کے روزے

ان کے علاوہ آپ ﷺ سے محرم کے مہینہ میں نیز دس ذی الحجہ کو چھوڑ کر ذی الحجہ کے پہلے عشرہ میں روزہ کی فضیلت ثابت ہے(۶) — ایک ضعیف روایت میں پندرہویں شعبان کے روزہ کی ترغیب بھی آئی ہے، ارشاد ہے :

إذا كانت ليلة النصف من شعبان فقوموا ليلها وصوموا شهرها . (۷)

جب شعبان کی رات آئے تو اس میں عبادت کرو اور شعبان کے مہینہ میں روزہ رکھو۔

گو اس روایت کو بعض حضرات نے موضوع قرار دیا ہے لیکن حدیث کے معروف عالم اور مقام شناس مولانا حبیب الرحمٰن اعظمیؒ نے اس کی تردید کی ہے، ان کا خیال ہے کہ چوں کہ یہ روایت فضائل اعمال سے تعلق رکھتی ہے اس لئے ضعیف ہونے کے باوجود قابل قبول ہے۔(۸)

علاوہ ان روزوں کے عام دنوں میں بھی نفل روزے رکھنا مستحب ہے، آپ ﷺ بلاتعیین وتخصیص بھی مختلف مہینوں و دنوں میں روزہ رکھا کرتے تھے، تاہم روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ شعبان میں روزہ کی کثرت کا خاص معمول تھا۔(۹)

جن دنوں روزہ رکھنا مکروہ تحریمی ہے

کچھ روزے وہ ہیں جو مکروہ ہیں، پھر ان میں بھی بعض تو وہ

(۱) حوالہ سابق (۲) مسلم ۳۶۷/۱
(۳) دیکھئے : مسلم عن عمران بن حصین ۳۶۷/۱ (۴) ترمذی ۱۵۹/۱ (۵) بخاری ۲۶۶/۱
(۶) دیکھئے : ترمذی ۱۵۶/۱ و ۱۵۸، ابن ماجہ ۱۲۴ (۷) ابن ماجہ
(۸) دیکھئے : مجلہ المآثر، رجب — رمضان ۱۴۱۴ھ (۹) مجمع الزوائد ۱۹۲/۳ باب الصیام فی شعبان

ہیں کہ جن کی کراہت تحریمی ہے اور وہ قریب بحرام ہیں ۔ کچھ مکروہ تنزیہی ہیں، ان میں نسبتاً خفیف اور کم درجہ کی کراہت پائی جاتی ہے عیدین اور ایام تشریق یعنی گیارہ، بارہ، تیرہ ذوالحجہ کے روزے مکروہ تحریمی ہیں کہ ان دنوں میں روزہ رکھنے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے ۔ حضرت ابوسعید خدری ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے عیدالفطر اور عیدالاضحیٰ کے دن روزہ رکھنے کو منع فرمایا ہے(۱) —— اور ایام تشریق کے بابت فرمایا کہ یہ کھانے پینے کے دن ہیں ۔ (۲)

جن دنوں مکروہ تنزیہی ہے

جن دنوں کے روزوں میں کراہت تنزیہی ہے ان میں ایک یہ ہے کہ تنہا جمعہ کے دن روزہ رکھا جائے (۳) —— ہاں، اگر جمعہ کے ساتھ جمعرات یا ہفتہ کا روزہ ملالیا جائے تو حرج نہیں ۔ حضرت ابوہریرہ ؓ سے مروی ہے کہ تم میں سے کوئی صرف جمعہ کے دن روزہ نہ رکھے سوائے اس کے کہ اس کے ساتھ پہلے یا بعد ایک اور روزہ بھی رکھ لے (۴) —— تنہا ہفتہ کے دن روزہ رکھا جائے یہ بھی مکروہ ہے (۵) —— آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سوائے فرض کے اس دن کوئی روزہ نہ رکھو، اگر کوئی چیز نصیب نہ ہو تو لکڑی ہی چبالو، اس کی ممانعت کا منشاء یہ ہے کہ یہود اس دن کا احترام کرتے ہیں، تو مسلمانوں کو یہودیوں کی مشابہت سے احتراز کرنا چاہئے ۔ (۶)

صوم دہر

مسلسل روزہ رکھتے چلا جانا ''صوم دہر'' کہلاتا ہے ۔ آپ ﷺ نے اس کو ناپسند فرمایا ہے (۷) — ایک روایت میں ہے کہ ایسے شخص نے روزہ رکھا ہی نہیں (۸) اکثر فقہاء کا رجحان یہ ہے کہ اگر عیدین اور گیارہ، بارہ، تیرہ ذی الحجہ کو روزہ نہ رہے اور پورے سال روزہ رہے تو مضائقہ نہیں ۔ امام مالک ؒ، شافعی ؒ اور احمد ؒ اسی طرف رجحان رکھتے ہیں (۹) —— اور امام ابوحنیفہ ؒ اور امام محمد ؒ کی طرف بھی اس کی نسبت کی گئی ہے ۔ امام ابو یوسف ؒ کے نزدیک ان پانچ دنوں میں روزہ افطار کرلے پھر بھی اس طرح تسلسل اور التزام کے ساتھ روزہ رکھنا مکروہ ہے، کہ صوم دہر کی ممانعت کچھ ان دنوں کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس لئے ہے کہ آدمی فرائض وواجبات اور لوگوں کے حقوق ادا کرنے سے عاجز نہ ہو جائے (۱۰) —— اور شاید یہی زیادہ درست ہے ۔ اس لئے کہ بعض صحابہ نے جب مسلسل روزہ رکھنے کا ارادہ کیا تو آپ نے ان کو زیادہ سے زیادہ ایک ایک دن کے وقفہ سے روزہ رکھنے کی اجازت دی ۔ (۱۱)

(۱) مسلم ۱/۳۶۰ ، بخاری ۱/۲۶۷
(۲) مسلم ۱/۳۶۰
(۳) حاشیہ طحطاوی ص ۳۵۱
(۴) بخاری ۱/۲۶۶ ، مسلم ۱/۳۶۰
(۵) درمختار ۲/۸۴
(۶) ترمذی ۱/۱۵۷
(۷) بخاری ۱/۲۶۵
(۸) حوالہ سابق
(۹) دیکھئے : ترمذی ۱/۱۵۹
(۱۰) ردالمحتار ۲/۸۴
(۱۱) دیکھئے : بخاری ۱/۲۶۵

صوم وصال

اسی طرح آپ ﷺ نے "صوم وصال" سے بھی منع فرمایا ہے(۱) ـــــ صوم وصال سے مراد یہ ہے کہ آدمی غروب آفتاب کے بعد بھی افطار نہ کرے اور دوسرے دن کے روزہ کو پہلے دن کے روزہ سے ملادے۔(۲)

شوہر و میزبان کی رعایت

عورت کو اپنے شوہر کی مرضی کے خلاف نفل روزہ نہیں رکھنا چاہئے، کہ اس سے اس کے شوہر کا حق متعلق ہے، فرض و واجب روزے شوہر کی مرضی کے بغیر بھی رکھ سکتی ہے(۳) ـــ اسی طرح حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ اگر کسی کے یہاں مہمان ہو جائے تو میزبان کی اجازت کے بغیر روزہ نہ رکھے(۴) ـــــ اس کا منشاء بھی میزبان کی دل داری اور اس کے ساتھ حسن اخلاق ہے۔

کن لوگوں کے لئے روزہ داروں سے مشابہت واجب ہے؟

جو لوگ روزہ سے نہ ہوں، بعض صورتوں میں ان پر روزہ داروں کی مشابہت اختیار کرنی اور کھانے، پینے سے اجتناب برتنا واجب ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں اس طرح کی مشابہت واجب نہیں۔

بیمار، بیماری کی وجہ یا مسافر، سفر کی وجہ سے روزہ نہیں رکھے تو اس پر روزہ داروں کی طرح بھوکا، پیاسا رہنا واجب نہیں۔ یہی حکم اس عورت کے لئے ہے جو حیض یا نفاس کی حالت میں ہو۔

اگر دن کے درمیان عورت پاک ہوئی، یا مسافر اپنے گھر آ گیا تو دن کے اختتام تک اس کو خورد و نوش سے باز رہنا چاہئے اسی طرح کسی کا روزہ خطاءً ٹوٹ گیا جیسے کلی کر رہا تھا کہ پانی حلق میں چلا گیا، یا قصداً روزہ توڑ دیا، یا تیس شعبان کی صبح کو کھالیا اور بعد کو معلوم ہوا کہ آج رمضان ہے، تو ان تمام صورتوں میں روزہ داروں کی مشابہت اختیار کرنا اور دن کے بقیہ حصہ میں کھانے، پینے سے اجتناب کرنا واجب ہوگا۔(۵)

(اعتکاف اور تراویح سے متعلق احکام خود ان الفاظ کے تحت اور رمضان اور لیلۃ القدر کے فضائل و مسائل اپنی جگہ دیکھے جائیں)۔

روزہ کی بابت بہت سے احکام ہیں جن میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، ہر مسئلہ کے ذیل میں ان کا ذکر کرنا طول کلام کا باعث ہو جاتا، اس لئے ذیل میں ان اختلافات کا ایک نقشہ درج کیا جاتا ہے، اس میں فقہ مالکی کی رائے "الثمر الدانی" فقہ شافعی کی متن "ابی الشجاع" اور فقہ حنبلی کی "الروض المربع" سے لی گئی ہے۔(۶)

---

(۱) ترمذی عن أنس ۱/۱۶۳
(۲) مراقی الفلاح ص ۳۵۱
(۳) حوالہ سابق
(۴) ترمذی ۱/۱۶۳ (حدیث ضعیف)
(۵) ملخص از: قاضی خان علی ہامش الہندیہ ۱/۲۱۳-۲۱۸
(۶) یہ نقشہ عزیزان مولوی اسرار الحق سبیلی، مولوی نعیم اختر قاسمی اور مولوی محمد عارف مظہری رزقھم اللہ علما نافعا وعملا متقبلا (طلبہ تخصص فی الفقہ ۱۴۱۶ھ) کا مرتب کیا ہوا ہے، فجزاء ھم اللہ خیر الجزاء

مسائل	فقہ حنفی	فقہ مالکی	فقہ شافعی	فقہ حنبلی
رات میں (فرض) روزہ کی نیت	واجب نہیں قدوری ۵۱	واجب ہے الشرح الصغیر ۶۸۳/۱	واجب ہے منہاج الطالبین ۳۵	واجب ہے المغنی ۳۳۳/۴
رات میں (نفل) روزہ کی نیت	واجب نہیں قدوری ۵۱	واجب ہے الشرح الصغیر ۶۹۶/۱	واجب نہیں منہاج الطالبین ۳۵	واجب نہیں المغنی ۳۴۰/۴
رمضان کے ہر دن کے روزہ کی نیت	یومیہ نیت ضروری فتح القدیر ۲۳۳/۲	پورے ماہ کے لئے ایک نیت الشرح الصغیر ۶۹۷/۱	یومیہ نیت ضروری منہاج الطالبین ۳۵	پورے ماہ کے لئے ایک نیت المغنی ۳۳۷/۴
سفر میں روزہ رکھنا	افضل ہے قدوری ۵۳	افضل ہے بدایۃ المجتہد ۳۰۱/۱	افضل ہے کتاب المجموع ۱۷۴/۶	افضل ہے المغنی ۴۰۷/۴
عمداً اکل وشرب سے کفارہ	لازم قدوری ۵۲	لازم بدایۃ المجتہد ۳۰۸/۱	کفارہ غیر لازم منہاج الطالبین ۳۷	کفارہ غیر لازم المغنی ۳۳۹/۴
ناسیاً جماع سے قضا واجب ہے؟	لازم نہیں قدوری ۵۳	واجب ہے بدایۃ المجتہد ۳۰۸/۱	نہیں منہاج الطالبین ۳۷	نہیں المغنی ۳۳۷/۴
مسافر رمضان میں غیر رمضان کے روزہ کی نیت کر لے تو کیا درست ہے؟	درست ہے البحر ۲۵۶/۲	درست نہیں ہے الشرح الصغیر ۷۲۳/۱	غیر درست کتاب المجموع ۱۷۴/۶	غیر درست المغنی ۳۳۹/۴
مرد نے بحالت رضا عورت سے جماع کیا تو کیا کفارہ واجب ہے؟	واجب ہے بدائع الصنائع ۲۵۳/۲	واجب ہے بدایۃ المجتہد ۳۰۹/۱	واجب نہیں منہاج الطالبین ۳۷	واجب ہے المغنی ۳۷۶/۴
کفارۂ صوم میں کیا ترتیب ضروری ہے	ضروری ہے	تخییر ہے بدایۃ المجتہد ۳۰۹/۱	ترتیب ضروری منہاج الطالبین ۳۷	ضروری ہے المغنی ۳۸۰/۴
روزہ کے فدیہ کی کیا مقدار ہوگی؟	نصف صاع گیہوں یا ایک صاع کھجور یا جو قدوری ۵۳	ایک مد بدایۃ المجتہد ۳۱۰/۱	ایک مد کتاب المجموع ۲۷۱/۶	ایک مد گیہوں یا نصف کھجور یا جو المغنی ۳۸۲/۴

مسائل	فقہ حنفی	فقہ مالکی	فقہ شافعی	فقہ حنبلی
بحالت اکراہ روزہ توڑا تو روزہ ٹوٹ جائے گا یا نہیں؟	ٹوٹ جائے گا بدائع الصنائع ۲۵۰/۲	ٹوٹ جائے گا المدونۃ الکبریٰ ۱۸۶/۱	نہیں ٹوٹے گا حواشی تحفۃ المحتاج ۳۹۸/۳	ٹوٹ جائے گا المغنی ۳۸۲/۴
نفل روزہ رکھنے کے بعد بغیر علت کے توڑ دیا تو کیا قضا لازم ہے؟	قضا واجب ہے قدوری ۵۳	قضاء واجب ہے المدونۃ الکبریٰ ۱۸۳/۱	قضاء نہیں منہاج الطالبین ۳۷	قضاء نہیں المغنی ۴۱۰/۴
رمضان اول کی قضاء رمضان ثانی کے بعد کرتا ہے تو کیا قضا کے ساتھ فدیہ بھی ہے؟	فدیہ نہیں قدوری ۵۳	فدیہ نہیں المدونۃ الکبریٰ ۱۹۳/۱	فدیہ ہوگا کتاب المجموع ۳۶۷/۶	اگر عذر کی بناء پر تاخیر ہوئی تو صرف قضاء ہے، ورنہ قضاء وفدیہ دونوں واجب ہوگا المغنی ۴۰۰/۴-۴۰۱
دیکھنے یا سوچنے سے انزال ہوگیا تو کیا روزہ ٹوٹ جائے گا؟	روزہ نہیں ٹوٹے گا قدوری ۵۲	قضاء وکفارہ لازم المدونۃ الکبریٰ ۱۷۸/۱	نہیں ٹوٹے گا کتاب المجموع ۳۲۶/۶	تکرار نظر سے فوراً انزال ہوا تو روزہ ٹوٹ جائے گا اور فکر سے انزال کی صورت میں نہیں ٹوٹے گا المغنی ۳۶۳/۴-۳۶۴
سفر معصیت میں کیا افطار کی اجازت ہوگی؟	اجازت ہے بدائع الصنائع ۳۳۶/۲	اجازت ہے الشرح الصغیر ۶۸/۱	اجازت نہیں کتاب المجموع ۱۷۲/۶	
قبول اسلام کے دن کے روزہ کی قضاء ہے یا نہیں؟	قضا نہیں قدوری ۵۳	قضاء نہیں الشرح الصغیر ۶۸۹/۱	قضاء نہیں ہے منہاج الطالبین ۳۶	قضاء ہے المغنی ۴۱۴/۴
بلوغ کے دن کے روزہ کی قضا ہے؟	قضا نہیں کرے گا قدوری ۵۳	قضاء واجب ہے الشرح الصغیر ۶۸۹/۱	قضاء نہیں ہے منہاج الطالبین ۳۶	قضاء نہیں ہے المغنی ۴۱۴/۴
اگر حاملہ نے حمل کے ضائع ہونے کے اندیشہ سے روزہ توڑ دیا تو صرف قضاء ہے یا فدیہ بھی؟	صرف قضاء ہوگی قدوری ۵۳	صرف قضاء ہوگی خرشی ۲۸۱/۱	قضاء اور فدیہ دونوں لازم ہوں گے کتاب المجموع ۱۷۸/۶	قضاء اور فدیہ دونوں لازم ہوں گے المغنی ۳۹۳/۴

صہر (سسرالی رشتہ داری)

صہر کے معنی سسرالی رشتہ دار کے ہیں۔ اگر کوئی شخص اپنا کوئی سامان اصہار (سسرالی اقرباء) کے لئے وصیت کر جائے تو بیوی کے تمام محرم رشتہ دار اس میں شریک ہوں گے۔ اگر کسی زمانہ میں یہ لفظ شوہر کے والدین ہی کے لئے مخصوص ہو جائے تو اسی کے مطابق وصیت نافذ کی جائے گی۔ (۱)

''صہری'' رشتہ نکاح سے، حلال طریقہ پر وطی سے، زناء سے اور وطی بالشبہہ سے ثابت ہوتا ہے۔ (۲)

(تفصیل کے لئے دیکھئے : نکاح)

صید

اسلام کا تصور یہ ہے کہ خالق تعالی نے اصل میں پوری کائنات کو انسان ہی کے لئے پیدا فرمایا ہے، فضا میں تیرتے ہوئے سورج اور چاند ہوں یا زمین کی سطح پر بہتے ہوئے دریا اور ندیاں ہوں، یہ سب بالواسطہ یا بلاواسطہ انسان کی خدمت اور اس کو راحت پہنچانے میں مشغول ہیں، انسان کے ان ہی خدمت گاروں میں ایک حیوانات ہیں، ان میں کچھ حلال ہیں اور کچھ حرام، اور فطری طور پر کچھ پالتو ہیں اور کچھ جنگلی، جو جانور حلال ہیں ان سے تو ہر طور نفع اُٹھایا جاسکتا ہے، چمڑوں سے، ہڈیوں سے اور گوشت سے۔ جو جانور حرام ہیں ان کے چمڑے بھی سوائے خنزیر کے انسانی ضرورتوں میں استعمال کئے جاسکتے ہیں اور اگر ان کو شرعی طور پر ذبح کیا جائے تو ان کا گوشت بھی پاک ہے گو کھایا نہیں جاسکتا مگر خارجی استعمال ان کا بھی ہوسکتا ہے۔

شکار کی اجازت

شریعت نے شکار کی اجازت دی ہے۔ بشرطیکہ اس کا مقصد محض تفریح طبع نہ ہو، شکار نہ صرف اپنے لئے جائز ہے بلکہ بیچنے کے لئے شکار کرنا اور اس کو کسب معاش کا ذریعہ بنانا بھی جائز ہے (۳) قرآن مجید کی مختلف آیات میں شکار کی اباحت واجازت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے (۴)۔ حضرت عدی بن حاتم ﷺ، حضرت ابوقتادہ ﷺ اور حضرت انس بن مالک ﷺ کی روایات میں شکار کا حلال ومباح ہونا بوضاحت بیان کیا گیا ہے (۵)۔ البتہ بے مقصد شکار جائز نہیں۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے اس شخص پر لعنت بھیجی ہے جو (خواہ مخواہ) کسی ذی روح چیز کو نشانہ بنائے (۶)۔ نیز آپ نے فرمایا کہ جس نے ناحق کسی گوریا کو مارڈالا اللہ تعالی اس سے اس کے بارے میں قیامت کے دن باز پرس فرمائیں گے۔ (۷)

شکار سے ملکیت کا حصول

شکار کی وجہ سے شکار کرنے والے کو اس شئی پر ملکیت حاصل ہوجاتی ہے، اصل یہ ہے کہ مالک ہونے کے بنیادی طور پر تین اسباب ہیں۔ اول، منتقلی جیسے خرید وفروخت وہبہ۔ کہ اس میں ایک شخص اپنی ملکیت کو دوسرے شخص کی طرف منتقل کرتا ہے دوسرے نیابت، جیسے میراث کہ اس کے ذریعہ وارث مورث کا جانشین ہوجاتا ہے۔ تیسرے، اصالۃً کسی شئی کا مالک ہوجانا

(۱) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۸/۲۹

(۲) درمختار علی ہامش الرد ۵/۲۹۷

(۳) فتاوی قاضی خان علی ہامش الہندیہ ۱/۳٦۰

(۴) دیکھئے : المائدہ ۲-۴

(۵) دیکھئے : بخاری ۲/۸۲۳ (وما بعد) کتاب الذبائح والصید (۶) مسلم ۲/۱۵۲

(۷) الجامع الصغیر مع المناوی ۶/۱۹۲، بحوالہ مسند احمد وحسنہ

جیسے شکار چاہے شکاری اس کو براہ راست اپنی گرفت میں لے لے یا جال وغیرہ ڈالے اور اس میں شکار پھنس جائے۔(۱)

شکار کرنے والے سے متعلق شرطیں

شکار کئے ہوئے جانور کے حلال ہونے کے لئے کچھ شرطیں ہیں جن میں بعض تو وہی ہیں جو خود ذبح سے متعلق ہیں اور بعض اس کے علاوہ شرطیں بھی ہیں، ان میں کچھ شرطیں شکار کرنے والوں سے متعلق ہیں، کچھ شکار کئے جانے والے جانور سے، کچھ اس مقام سے جہاں شکار کیا جائے اور کچھ آلات شکار سے۔

شکار کرنے والے شخص کے لئے ضروری ہے کہ وہ جانور کے ذبح کرنے اور اس پر بسم اللہ کہنے کا فہم رکھتا ہو۔ مسلمان یا یہودی و عیسائی ہو، حالت احرام میں نہ ہو، تیر پھینکنے یا شکاری کتے کے چھوڑنے کے وقت قصداً بسم اللہ کہنا ترک نہ کیا ہو۔ ہاں، اگر بسم اللہ کہنا بھول گیا تو کوئی مضائقہ نہیں۔ تیر پھینکنے اور کتا چھوڑنے میں اس کے ساتھ کوئی ایسا شخص شریک نہ ہو جس کا ذبیحہ حلال نہیں۔ جیسے مشرک اور قصداً بسم اللہ کا تارک۔ تیر پھینکنے اور جانور چھوڑنے کے بعد مسلسل شکار کی تلاش میں لگا رہے۔ اگر تیر پھینک کر یا کتا وغیرہ چھوڑ کر بیٹھ رہا اور بعد کو مطلوبہ شکار مردہ حالت میں دستیاب ہوا تو اس کا کھانا حلال نہیں، کیوں کہ شکار کرنے والے کو چاہئے کہ جلد سے جلد شکار تک پہنچنے کی کوشش کرلے، تاکہ قابو یافتہ جانور کے ذبح کرنے کی طرح اس کو ذبح کرلے، شکاری کا اپنے مطلوب کو تلاش نہ کرنا اس بات کی علامت ہے کہ اس نے اس میں کوتاہی سے کام لیا ہے، البتہ حنفیہ کے نزدیک اگر شکار پر کتا وغیرہ چھوڑا جائے تو شکار کی تعیین ضروری نہیں۔ یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ کسی متعین جانور پر کتا چھوڑا جائے۔(۲)

محرم نہ ہونے کی شرط صرف خشکی کے جانور سے متعلق ہے، سمندری شکار حالت احرام میں بھی جائز ہے اور خود قرآن مجید اس پر ناطق ہے۔(المائدۃ ۹۶)

شوافع کے نزدیک گو قصداً بسم اللہ ترک کردے پھر بھی شکار حلال ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک ذبیحہ پر بسم اللہ کہنے کا حکم محض استحبابی ہے نہ کہ وجوبی۔ مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک یہ بھی ضروری کہ شکار کرنے والا شکار کو دیکھے اور شکار اس کے خیال میں متعین ہو، پس اگر ہوا میں تیر پھینکے اور کسی جانور کو جا لگے یا بن دیکھے کتا کو چھوڑے اور وہ کسی شکار کو جا پکڑے تو یہ حلال نہیں۔(۳)

شکار سے متعلق شرطیں

شکار کئے جانے والے جانور سے متعلق شرطیں یہ ہیں :

(۱) وہ قابو یافتہ نہ ہو، اگر قابو یافتہ ہو تو پھر ضروری کہ ذبح کے معمول کا طریقہ اختیار کیا جائے، چنانچہ اگر جنگلی جانور مانوس ہو جائے تو ذبح اختیاری ضروری ہے اور پالتو جانور بے قابو ہو جائے تو ذبح اضطراری کافی ہے۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے : ذبح)

(۲) شکار کئے گئے جانور کی موت زخم کی وجہ سے نہ ہو، خواہ زخم جسم کے کسی حصہ میں ہوا ہو۔ اگر زخم کے بجائے چوٹ کی وجہ سے موت ہو گئی یا مثلاً کتا نے گردن توڑ دی لیکن زخمی نہیں کیا تو شکار حلال نہیں ہوگا۔

---

(۱) درمختار علی هامش الرد ۲۹۷-۹۸/۵

(۲) ملخص از : هندیه ۳۲۱-۲۲/۵

(۳) المهذب مع تحقيق الزحيلى ۸۹٦/۲ ، شرح الكبير ۱۰۳/۲

(۳) اگر شکاری نے جانور کو زندہ حالت میں پالیا اور اس میں زندگی اس درجہ کی تھی جو ذبح شدہ جانور میں نہیں ہوتی ہے تو ضروری ہوگا کہ وہ اُسے ذبح کردے، چنانچہ حضرت عدی ﷺ کی روایت میں صراحت موجود ہے کہ آپ نے ان سے فرمایا کہ اگر تم اسے زندہ پاؤ تو ذبح کردو، وإن ادرکته حیا فاذبحته ذبح شدہ جانور کی حیات سے مراد وہ اضطراری حرکت ہے جو ذبح کئے جانے کے بعد بھی کچھ دیر جانور میں باقی رہتی ہے۔ ہاں، اگر چوٹ کھائے ہوئے اور مریض جانور وغیرہ نے معمولی سی حیات بھی پائی جائے تو اس کو ذبح کردینا کافی ہوگا اور اس کا کھانا حلال ہوگا۔

(۴) یقین ہو کہ اس نے جس جانور کو نشانہ بنایا تھا وہ یہی ہے اور اسی کا پھینکا ہوا تیر یا چھوڑا ہوا جانور اس کے ہلاکت کا باعث بنا ہے۔ اگر اس کو اس میں شک ہو تو پھر اس کا کھانا جائز نہیں۔ (۱)

(آلات شکار سے متعلق شرطیں '' آلات '' کے ذیل میں ذکر کی جاچکی ہیں)

متفرق ضروری مسائل

— شکار کے حلال ہونے کے لئے جیسا کہ مذکور ہوا تعیین ضروری نہیں ہے۔ یہاں تک کہ ایک شکار پر تیر پھینکا گیا یا کتا چھوڑا گیا اور کئی جانور اس کی زد میں آگئے تو ان سب کا کھانا جائز ہوگا، البتہ یہ ضروری ہے کہ شکار ہی کو نشانہ بنایا گیا ہو، اگر کسی اور شیٔ پر تیر پھینکا اور وہ کسی اور چیز پر جالگا یا مثلاً شکار سمجھ کر کتا چھوڑا اور بعد کو معلوم ہوا کہ جس پر کتا چھوڑا گیا وہ انسان تھا پھر کتا نے کسی جانور کا شکار بھی کرلیا تو اب اس کا کھانا حلال نہ ہوگا۔ (۲)

— اگر پرندہ کو تیر لگا اور وہ اولاً پہاڑ یا مکان کی چھت پر گرا پھر زمین پر آرہا، تو وہ بھی حرام شمار کیا جائے گا۔ کیوں کہ اس کا احتمال موجود ہے کہ اس کی موت پہاڑ سے نیچے گرنے کی وجہ سے ہوئی ہو، نہ کہ تیر کی وجہ۔ (۳)

— اگر کسی شخص نے شکار کو نشانہ بنایا جس سے ایک عضو کٹ کر علاحدہ ہوگیا تو وہ عضو تو حرام ہوگا بقیہ پورا جانور حلال ہوگا — اور اگر جانور کے دو برابر حصے ہوگئے یا ایک طرف ایک تہائی اور دوسری طرف دو تہائی حصہ رہ گیا یا سر کے دو حصے کردیئے ان تمام صورتوں میں پورا جانور حلال ہوگا۔ (۴)

— جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ان کا شکار بھی جائز ہے کہ اس طرح اس کے چمڑے، بال اور پنکھ وغیرہ سے فائدہ اٹھایا جاسکے گا اور گوشت و چمڑا بھی پاک ہوجائے گا۔ بلی اور کتے بھی اسی حکم میں ہیں، البتہ خنزیر چوں کہ نجس العین ہے اس لئے وہ بہرحال ناپاک ہی رہے گا۔ (۵)

— اگر کسی شخص نے شکار کے لئے جال ڈالا اور اس میں پرندے وغیرہ آکر پھنس گئے تو وہ سب جال ڈالنے والے کی ملکیت سمجھے جائیں گے۔ ہاں، اگر سوکھانے اور خشک کرنے کے لئے جال ڈالے اور اتفاق سے کچھ پرندے اس میں آکر

(۱) ملخصاً، ردالمحتار ۳۰۲/۵-۹۹، ھندیہ ۴۲۵/۵-۴۲۶ (۲) ردالمحتار ۳۰۰/۵ (۳) درمختار علی ھامش الرد ۳۰۴/۵
(۴) حوالہ سابق ص ۳۰۵ (۵) حوالہ سابق

پھنس گئے تو اب وہ اس کی ملکیت میں اس وقت تک نہیں آئیں گے جب تک کہ ان کو اپنی گرفت میں نہ لے لے۔(۱)

(چرند و پرند اور دریا کے کن جانوروں کا کھانا حلال ہے اور کن جانوروں کا کھانا حلال نہیں اس کے لئے دیکھنا چاہئے: ''حیوان'')۔

○ ○ ○ ○

(۱) حوالہ سابق ص ۲۹۸

ضرب

ضرب کے معنی مارنے کے ہیں۔

فہمائش واصلاح کے لئے بعض دفعہ جسمانی سرزنش ناگزیر ہوجاتی ہے۔ چنانچہ شریعت نے ان جرائم پر مار پیٹ کی بھی اجازت دی ہے، جن کی قرآن وحدیث میں سزا متعین نہیں کی گئی ہے اور قاضی مجرم کی اصلاح کے لئے اس کو مناسب خیال کرتا ہے — اسی مقصد کے لئے شوہر کو بیوی اور ماں باپ کو اولاد کی سرزنش کا حکم دیا گیا ہے۔

بیوی کی سرزنش

بیوی کے سلسلہ میں قرآن مجید کا ارشاد ہے:

والتی تخافون نشوزھن فعظوھن واھجروھن فی المضاجع واضربوھن فان اطعنکم فلاتبغوا علیھن سبیلا . (النساء ۳۴)

جن بیویوں سے تم کو نافرمانی کا ڈر ہو تو ان کو نصیحت کرو (اگر اپنی ضد پر قائم رہیں تو) انھیں خواب گاہ میں تنہاء چھوڑ دو اور (اگر اس پر بھی نہ مانیں تو) انھیں مارو، پھر اگر وہ اطاعت کرنے لگیں تو ان کے خلاف بہانے نہ ڈھونڈو۔

قرآن کی اس ہدایت سے معلوم ہوا کہ ایک تو جسمانی سرزنش کی اجازت اسی وقت ہے جب نصیحت اور وقتی طور پر بستر کی علاحدگی عورت کی اصلاح کے لئے ناکافی ثابت ہو۔ اگر اصلاح سے کام چل جائے تو ہرگز ہاتھ نہ اُٹھائے۔ دوسرے سرزنش کا حکم اس وقت ہے جب واقعی اس نے زیادتی کی ہو۔ اگر عورت اپنے جائز حق پر اصرار کرے جیسے کپڑے، نفقہ وغیرہ تو ہاتھ اٹھانے کی گنجائش نہیں۔ ہاں، اگر شوہر کے لئے شرعی حدود میں رہتے ہوئے زینت اختیار نہ کرے، غسل جنابت نہ کرے، گھر سے بلا اجازت اور بغیر حق کے نکل جائے، کوئی عذر نہ ہونے کے باوجود شوہر کے تقاضۂ طبعی کو پورا کرنے سے گریزاں ہو، چھوٹے بچے کو مار پیٹ کرتی ہو، شوہر کو ناشائستہ الفاظ کہے جیسے گدھا، بے وقوف، غیر محرم کے سامنے چہرہ کھولے وغیرہ تو ایسی غلطیوں پر ہی شوہر کو تعزیر کا حق حاصل ہے۔(۱)

سرزنش کی حدود

پھر بیوی کے لئے سرزنش کی غیر محدود اجازت نہیں ہے، بلکہ اس میں بھی عورتوں کی فطری نزاکت کا پورا پورا لحاظ ضروری ہے۔ چنانچہ حجۃ الوداع کے خطبہ میں آپ ﷺ نے فرمایا:

"خبردار! عورتوں کے بارے میں میری بھلائی کی نصیحت کو قبول کرو، وہ تمہارے ہاتھوں گویا قید ہیں۔ تم ان کے بارے میں اس کے سوا کوئی اختیار نہیں رکھتے — سوائے اس کے کہ وہ کوئی کھلی ہوئی برائی کی مرتکب ہوں، اگر وہ ایسا کریں تو ان کی خواب گاہ الگ کردو اور انھیں اس طرح مارو جو تکلیف دہ نہ ہو اگر وہ تمہاری بات مان جائیں تو تم ان پر زیادتی کے راستے تلاش مت کرو۔

آگاہ ہوجاؤ! کچھ حقوق تمہارے عورتوں پر ہیں۔ تمہارا حق ان پر یہ ہے کہ وہ تمہارے بستر پر ناپسندیدہ لوگوں کو نہ آنے دیں اور نہ تمہارے گھر

(۱) الدر المختار علی هامش الرد ۳/۱۸۹-۱۸۸

میں کسی ایسے شخص کو داخل ہونے دیں جنھیں تم پسند نہیں کرتے اور تمہارے اُوپر ان کا حق ہے کہ کھانے، پینے، لباس و پوشاک میں ان کے ساتھ بہتر سلوک کرو"۔(۱)

حدیث میں ضرب غیر مبرح کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ ضرب غیر مبرح سے کیا مراد ہے اس بارے میں مختلف اقوال ہیں۔ حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ ایسی مار جس سے نشان نہ پڑے (غیر مؤثر) قتادہ سے منقول ہے کہ جس سے کوئی عیب پیدا نہ ہو (غیر شائن) نہ ہڈی ٹوٹے اور نہ کسی عضو کو نقصان پہنچے (۲) چہرہ پر مارنا بھی سرزنش کی ممنوع صورت میں داخل ہے۔ چنانچہ ایک روایت میں صراحتاً آپ نے بیوی کے چہرہ پر مارنے سے منع فرمایا ہے۔ **ولا تضرب الوجه** (۳) — اسی "ضرب مبرح" کو علامہ حصکفی نے "ضرب فاحش" سے تعبیر کیا ہے اور شامی نے اس کی تفسیر ایسی مار پیٹ سے کی ہے جس سے ہڈی ٹوٹ جائے، چمڑا پھٹ جائے یا سیاہ پڑ جائے (۴) اسی احتیاط کے پیش نظر حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ نے صرف مسواک سے سرزنش کی اجازت دی ہے (۵) — اور اگر سرزنش حد اعتدال سے گذر جائے تو فقہاء نے خود شوہر کو مستحق سرزنش قرار دیا ہے (۶) — بلکہ فقہاء مالکیہ کے یہاں اس کی وجہ سے عورت کو مطالبہ تفریق کا حق حاصل ہے (۷) اور اسی پر اس وقت ہندوستان میں عمل ہے۔

اولاد اور شاگرد کی سرزنش

جو حکم بیوی کی تعزیر کا ہے قریب قریب یہی احکام بچوں کے لئے بھی ہیں۔ باپ اپنی اولاد کی سرزنش کر سکتا ہے بلکہ خود حدیث میں ہے کہ بچہ دس سال کا ہو جائے تو نماز کے لئے سرزنش کی جائے۔ یتیم بچے کی بھی وہ شخص سرزنش کرے گا جو اس کی پرورش کر رہا ہے۔ البتہ یہ خیال رکھنا چاہئے کہ جن وجوہ کی بناء پر وہ اپنے بچے کی سرزنش کرتا انھیں وجوہ کے تحت یتیم پر بھی ہاتھ اُٹھائے —— اساتذہ کے لئے بھی اسی اُصول پر سرزنش جائز ہے، البتہ بچوں کی سرزنش میں بھی ان حدود و قیود کی رعایت ضروری ہے جو بیوی کی سرزنش کے سلسلے میں مذکور ہوئیں۔ اگر حد اعتدال سے تجاوز کیا جائے تو سرزش کرنے والا خود لائق سرزنش ہے۔ اگر خدانہ خواستہ جان چلی گئی تو وہی اس کا ضامن ہوگا۔ اگر سرزنش تو حد اعتدال ہی میں کی گئی پھر بھی ہلاکت واقع ہوگئی تب بھی امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے یہاں ایسی صورت میں وہ ضامن نہیں ہوگا۔ (۸)

ضرر (نقصان)

ضرر کے معنی نقصان کے ہیں یہ نفع کی ضد ہے اور اس مادہ سے نکلنے والے تمام ہی الفاظ میں نقصان و خسران کا پہلو ملحوظ ہے۔

---

(۱) ترمذی ۲۲۰/۱، باب ماجاء فی حق المرأة علی زوجها (۲) احکام القرآن للجصاص ۱۵۰/۳، تفسیر قرطبی ۱۷۲/۵
(۳) تفسیر ابن کثیر ۴۹۳/۱ (۴) ردالمحتار ۹۰/۳ (۵) تفسیر قرطبی ۱۷۳/۵
(۶) ردالمحتار ۱۹۰/۳ (۷) شرح صغیر ۵۱۲/۲ (۸) ملخصا از: ردالمحتار ۱۸۹-۹۰/۳

شریعت اسلامی کا اصل منشاء دنیا و آخرت کی مصالح کی تکمیل اور مضرتوں کا ازالہ ہے۔ وہ انسانیت کے لئے بوجھ نہیں بلکہ رحمت ہے۔ اسی لئے اسلام نے زندگی کے ہر شعبہ میں ضرر و نقصان سے بچانے اور مطلوبہ مصلحتوں کو پورا کرنے کی پوری پوری کوشش کی ہے اور کتاب و سنت کے اس مزاج کو فقہاء نے بھی ہر جگہ برتا ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں مشہور قاعدہ فقہیہ ہے :

الضرر یزال . یعنی نقصان کو دُور کیا جائے گا۔

اس قاعدہ کی اساس رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے :

لاضرر و لا ضرار . (۱)

نہ ابتداء نقصان پہنچایا جائے اور نہ ردِ عمل میں۔

اس قاعدہ پر فقہ کے سینکڑوں مسائل مبنی ہیں ، پھر اس قاعدہ کی توضیح و تہذیب اور تشریح و تنقیح میں کئی ذیلی قواعد مقرر کئے گئے ہیں ۔ یہاں اختصار کے ساتھ ان کا ذکر کرنا مناسب ہوگا۔

(۱) الضرورات تبیح المحظورات .

ضرورتیں ناجائز کو جائز کر دیتی ہیں۔

مثلاً : اگر حلق میں لقمہ پھنس جائے اور کوئی دوسری چیز موجود نہ ہو تو شراب پی کر حلق سے اُتارا جا سکتا ہے (۲) — طبیب کے لئے بیماری کے مقام کو دیکھنے کی اجازت ہے گو وہ حصہ ستر میں واقع ہو (۳) صاحبین نے از راہِ ضرورت کیڑے اور ریشم کے انڈوں کی خرید و فروخت کو جائز قرار دیا ہے۔ (۴)

(۲) مااُبیح للضرورۃ یقدر بقدرھا .

جو چیز از راہ ضرورت جائز قرار دی گئی ہو وہ بقدر ضرورت ہی جائز ہے۔

مثلاً : طبیب کے لئے جسم کا اتنا حصہ دیکھنا جائز ہے جتنا کہ اس کے لئے ناگزیر ہو، اس سے زیادہ نہیں، اگر مرض کا تعلق حصہ ستر سے ہو (۵) — معتکف مسجد سے از راہِ ضرورت نکل سکتا ہے لیکن ضرورت ہی کی مقدار، اس سے زیادہ باہر ٹھہرنا جائز نہیں (۶) — اگر کسی شخص کو مردار کھانے یا کلمہ کفر بکنے پر مجبور کیا جائے تو اس کے لئے مردار کھانا ہی جائز ہوگا، کلمہ کفر کہنا جائز نہیں ہوگا، کیوں کہ ضرورت اس سے پوری ہو جاتی ہے۔ (۷)

(۳) الضرر لایزال بالضرر .

دوسرے کو ضرر پہنچا کر ضرر دُور نہیں کیا جائے گا۔

یعنی اگر ایک شخص اپنے ضرر کو اس کے بغیر دُور نہیں کر سکتا کہ دوسرے کو اسی درجہ کا ضرر پہنچائے تو اس کے لئے جائز نہیں کہ اپنے آپ کو ضرر سے بچانے کے لئے دوسرے کو نقصان پہنچانے کا ذریعہ بنے ۔ مثلاً ایک شخص کو دوسرے شخص کے قتل کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس مجبور کے لئے اقدام قتل جائز نہیں (۸) — اگر خریدار کے پاس سامان میں کوئی عیب پیدا ہو گیا اور اس کے بعد وہ کسی ایسے عیب پر واقف ہوا جو خود بیچنے والے کے یہاں موجود تھا تو خریدار کو حق نہیں کہ وہ تاجر سے اس کو واپس لینے کا مطالبہ کرے، کیوں کہ وہ عیب زدہ شئ سے بچنا چاہتا ہے

(۱) ابن ماجہ ۲۳۴۰
(۲) الاشباہ والنظائر : للسیوطی ص ۱۷۳ ، لابن نجیم ص ۸۵
(۳) ہدایة ۴/۴۵۹
(۴) ہدایة ۳/۵۴
(۵) درمختار ۵/۲۶۱
(۶) ہدایة ۱/۲۳۰
(۷) بدائع الصنائع ۷/۱۸۱
(۸) ہدایہ ۳/۳۴۹ ، کتاب الاکراہ

اورخود ایک نئے عیب کے ساتھ تاجر کو واپس کر رہا ہے۔(۱)

(۴) یتحمل الضرر الخاص لاجل دفع الضرر العام

ضرر عام کو دُور کرنے کے لئے ضرر خاص کو گوارا کیا جائے گا۔

یعنی اجتماعی مصالح ومفادات، انفرادی مصالح پر ترجیح رکھتے ہیں مثلاً کسی شخص کی دیوار شاہراہ عام کی طرف گر رہی ہو تو مالک دیوار کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اسے توڑ دے کہ گو اس میں اس شخص کا انفرادی نقصان ہے لیکن اس کے ذریعہ اجتماعی مضرت کو دُور کرنا مقصود ہے۔ اسی طرح جاہل طبیب کو علاج سے روکا جائے گا کہ اس سے عام لوگوں کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔ اس طرح کے اور بہت سے مسائل ہیں جن میں فقہاء نے اجتماعی مصالح کو شخصی مفادات پر ترجیح دی ہے۔(۲)

(۵) الضرر الاشد یزال بالضرر الاخف .

کم تر نقصان کو گوارہ کر کے بڑے نقصان سے بچا جائے گا۔

مثلاً : ایک شخص کو اس بات پر مجبور کیا جائے کہ یا تو وہ دوسرے کو قتل کردے یا مال برباد کردے تو اس کے لئے مال کے تلف کرنے کی اجازت ہوگی، قتل کرنے کی اجازت نہ ہوگی (۳) حاملہ عورت کے بطن میں بچہ مر جائے اور اس کے سوا کوئی چارہ نہ ہو کہ اسے ٹکڑے ٹکڑے کاٹ کر نکالا جائے ورنہ ماں کی جان کے لئے خطرہ ہو تو اس کے لئے ایسا کرنا درست ہوگا۔(۴)

(۶) درء المفاسد اولی من جلب المصالح .

مفاسد کا دُور کرنا مصالح حاصل کرنے پر مقدم ہے۔

یعنی اپنے آپ سے یا دوسروں سے نقصان دُور کرنا اور ضرر سے بچنا اور بچانا بمقابلہ کسی مصلحت یا منفعت حاصل کرنے کے زیادہ اہم ہے، مثلاً اگر کچھ غیر مسلم قیدی ہاتھ آئیں اور مسلمان قیدی ان کی گرفت میں ہوں تو امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک غیر مسلم قیدیوں کو قتل کرنے سے بہتر ہے کہ مسلمان قیدیوں سے ان کا تبادلہ کرلیا جائے(۵) — یا مثلاً کوئی شخص نماز میں مشغول ہو اور کوئی مصیبت زدہ شخص فریاد کر رہا ہو تو نماز توڑ کر اس کو بچانا واجب ہے۔(۶)

(۷) الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة .

حاجت عمومی ہو یا انفرادی، کبھی ضرورت کا درجہ حاصل کرلیتی ہے۔

یعنی گو حاجت میں مشقت ضرورت سے کم درجہ کی ہوتی ہے لیکن وہ بعض اوقات ضرورت کے حکم میں ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے بھی بعض ناجائز چیزوں کی اجازت حاصل ہوجایا کرتی ہے۔ مثلاً روٹی کا قرض لینا اور دینا جائز نہیں ہونا چاہئے، نہ وزن کے اعتبار سے اور نہ تعداد کے اعتبار سے، اس لئے کہ اس میں سود پیدا ہونے کا اندیشہ ہے، لیکن امام محمدؒ نے لوگوں کے تعامل کو دیکھتے ہوئے از راہِ حاجت اس کو جائز قرار دیا ہے اور

---

(۱) ہدایة ۴۲/۳ (۲) دیکھئے : الاشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۸۷

(۳) بدائع الصنائع ۱۸۱/۷ (۴) فتاویٰ قاضی خان علی الهندیه ۳۱۱/۳ (۵) ہدایہ ۵۶۷/۲

(۶) مراقی الفلاح ص ۲۰۳

اسی پر فتویٰ ہے(۱) —— اسی طرح قاضی اور گواہ کے لئے قیام انصاف کی غرض سے اندیشۂ شہوت کے باوجود اجنبی عورت کا چہرہ دیکھنا جائز ہے (۲) اسی طرح فقہاء نے حاجت مند کے لئے سودی قرض حاصل کرنے کی اجازت دی ہے۔ (۳)

(۸) **الا ضطرار لایبطل حق الغیر .**

مجبوری دوسرے کے حق کو ختم نہیں کرتی۔

یعنی اگر چہ مجبوری کی وجہ سے بعض ممنوعات کی وقتی طور پر اجازت ہوتی ہے لیکن اس کے باوجود اس سے متعلق دوسرے کا متاثرہ حق کالعدم نہیں ہوتا۔ مثلاً ایک شخص کو بھوک سے جان جانے کا اندیشہ ہو اور اس کے ساتھی کے پاس کھانا ہو تو جان بچانے کے لئے اس میں سے کھالینا تو جائز ہے لیکن اس کو اس کا تاوان ادا کرنا پڑے گا (۴) — یا کسی لوہار نے سرِ راہ بھٹی بنا رکھی ہے اس نے بھٹی سلگائی اور چنگاری غیر ارادی طور پر کسی گذرنے والے کے کپڑے پر جا گری اور اس کا کپڑا جل گیا تو لوہار کو تاوان ادا کرنا ہوگا۔ (۵)

(۹) **الضرر لایکون قدیماً .**

ضرر قدیم نہیں ہوتا۔

یعنی گو عام اُصول یہی ہے کہ جو چیز قدیم زمانہ سے موجود ہو اس کو علیٰ حالہ رہنے دیا جائے لیکن اس سے استثنائی صورت یہ ہے کہ اگر پہلے سے کوئی شئی اُس کیفیت کے ساتھ ہو کہ وہ دوسرے کے لئے باعث ضرر ہو تو اس کو نظر انداز نہیں کیا جائے گا اور مضرت دُور کی جائے گی ، مثلاً ایک شخص نے اپنے گندگی کی موڑی بند نہر میں چھوڑ رکھی ہے تو اگر چہ یہ زمانہ قدیم سے ہو لیکن اس کے بند کرنے کا حکم دیا جائے گا (۶) — دو شخص کے درمیان ایک دیوار ہو جو بہت کمزور ہو ، گرنے کا اندیشہ ہو ایک شخص توڑنا چاہتا ہو اور دوسرا اس سے منع کرتا ہو تو توڑنے کی اجازت دی جائے گی۔ (۷)

اُوپر جو قواعد مذکور ہوئے ہیں وہ ضرر دُور کرنے کے اُصول کی نشان دہی کرتے ہیں اور اس سلسلہ میں فقہی حدود و قیود کو بھی واضح کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اس قاعدہ پر مبنی مسائل کی تعداد بے شمار ہے اور یہ تمام ہی ابواب فقہیہ سے تعلق رکھتا ہے۔ اسی لئے اہل علم نے اس کو اساسی قواعد میں شمار کیا ہے۔

ضرورت (ایک اہم اُصولی اصطلاح)

ضرورت کا مادہ ''ضر'' ہے، یہ لفظ ''ض'' کے زبر کے ساتھ بھی منقول ہے اور پیش کے ساتھ بھی ، بعض اہل لغت نے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ پیش کے ساتھ اسم ہے اور زبر کے ساتھ مصدر — یہ لفظ نقصان کے معنی میں ہے اور نفع کی ضد ہے اس مادہ سے نکلنے والے تمام ہی الفاظ میں یہ معنی ملحوظ ہے۔ ''ضریر'' کے معنی اپاہج کے ہیں۔ ''ضراء'' کا لفظ قرآن میں ''سراء'' کے مقابلہ میں استعمال کیا گیا ہے ، یہاں ''ضراء'' سے جانی و مالی نقصان مراد ہے، اسی لئے

---

(۱) ردالمحتار ۳۰۸/۴
(۲) هداية ۴۵۹/۴
(۳) دیکھئے : الاشباہ والنظائر لابن نجیم ص۹۲
(۴) هندیه ۳۳۸/۵
(۵) قاضی خان ۴۵۹/۳
(۶) بزازیه ۲۱۸/۶
(۷) قاضی خان ۱۱۷/۳ (کتاب الصلح)

''ضر'' کے معنی دبلا پے کے بھی کئے گئے ہیں کہ یہ بھی نقص جسمانی ہی ہے۔ ابوالاقیس نے ''ضرر'' کا معنی خوب بیان کیا ہے کہ'' کل ماکان من سوء حال وفقر او شدة فی بدن'' ''نقصان'' تنگی اور مشقت انسان کو ہمیشہ حاجت مند بناتی ہے۔ اب بات اسی مناسبت سے تنگی و مشقت سے انسان کے احتیاج تک پہنچی اور ''ضرورت'' کے معنی ہی'' حاجت'' کے ٹھہرے، جس کی جمع ہے ''ضرورات'' کہ **الضرورة الحاجة وتجمع علی الضرورات .** (۱)

جدید وقدیم علماء اُصول نے ضرورت کی جو تعریف کی ہے، اگر بنظر غائر اس کا جائزہ لیا جائے تو یہ دو قسموں کی ہیں۔ کچھ لوگوں نے ضرورت کو اس اضطرار کے ہم معنی قرار دیا جس کا خود قرآن مجید میں ذکر ہے۔ اس سلسلہ میں ابن نجیم، حموی، صاحب فتح المدبر اور معاصر علماء میں شیخ مصطفیٰ زرقاء خصوصیت سے قابل ذکر ہیں —— دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ شریعت کے بنیادی مقاصد پانچ ہیں: حفظ دین، حفظ نفس (جس میں جان، عزت وآبرو، حیثیت عرفی اور عزت نفس بھی شامل ہے) حفظ نسل، حفظ مال اور حفظ عقل، ان پانچوں مقاصد کا حصول اور بقاء جن اُمور پر موقوف ہو، وہ ضرورت ہے۔ اس طرح ضرورت صرف جان بچانے ہی کا نام نہیں بلکہ زندگی کے تمام شعبوں کی اساسیات ضرورت میں داخل ہیں اور ضرورت ایک مستقل فقہی اصطلاح ہے جو بمقابلہ اضطرار کے اپنے مصداق واطلاق کے اعتبار سے عام بھی ہے اور اپنے دائرۂ اثر کے لحاظ سے وسیع بھی۔

اس نقطۂ نظر کی طرف اشارہ گو امام غزالی کے یہاں بھی ملتا ہے لیکن غالباً پہلی بار اس کو پوری وضاحت کے ساتھ محقق شاطبی نے بیان فرمایا ہے (۲) - ماضی قریب کے اکثر محقق علماء جن میں شیخ ابوزہرہ اور شیخ عبدالوہاب خلاف خصوصیت سے قابل ذکر ہیں، اسی نقطۂ نظر کے حامل رہے ہیں (۳) —اسلامک فقہ اکیڈمی (ہند) نے بھی اپنے سمینار منعقدہ'' بھروچ، گجرات'' بتاریخ ۴؍تا ۷؍نومبر ۱۹۹۴ء میں اسی رائے کو ترجیح دی ہے اور اس کے مطابق فیصلہ کیا ہے (۴) راقم سطور کے خیال میں یہی دوسری رائے راجح ہے۔ (۵)

حاجت

ضرورت سے قریبی اصطلاح ''حاجت'' کی ہے۔ یوں تو ضرورت وحاجت دونوں کا مدار مشقت پر ہے اور مشقت ایک اضافی چیز ہے۔ اس لئے بعض اوقات ضرورت وحاجت کے انطباق میں دشواری پیش آتی ہے لیکن اُصولی طور پر یہ فرق ملحوظ ہے کہ جن احکام کے ذریعہ نظام حیات کو تحلل ہونے سے محفوظ رکھا جاتا ہے وہ ضرورت ہے اور جو ضرورت کے درجہ کے احکام میں پیدا ہونے والی مشقت کے ازالہ یا احتیاطی پیش بندی کے طور پر دیئے گئے ہوں وہ حاجت ہے۔ (۶)

شریعت میں ضرورت کا اعتبار

شریعت اسلامی کا بڑا وصف اس کا اعتدال وتوازن، واقعی

---

(۱) تاج العروس ۳؍۲۹-۳۲۸، لسان العرب ۴؍۸۲-۴۸۳، مجمع البحرین ۳۷۳

(۲) دیکھئے: الموافقات ۲؍۵-۴

(۳) دیکھئے: اصول الفقہ لابی زھرہ ۳۲۸، علم اصول الفقہ للخلاف ۱۹۹

(۴) دیکھئے: مجلّہ ضرورت وحاجت ۵۶۵، تجویز ۱

(۵) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: مجلّہ مذکور میں راقم کی تحریر ۱۸ تا ۲۷

(۶) الموافقات ۲؍۵

ضروریات کو پورا کرنے کی صلاحیت اور نظام فطرت سے ہم آہنگی ہے، اسی لئے نہ صرف یہ کہ اسلام نے ضرورت کا اعتبار کیا ہے بلکہ اس کو خاص اہمیت دی گئی ہے اور زندگی کا کوئی شعبہ نہیں کہ جس میں اس کے اثر کو قبول نہ کیا گیا ہو۔

اس سلسلہ میں اُصولی طور پر کتاب وسنت میں متعدد نصوص موجود ہیں :

یریدکم اللہ بکم الیسرو لایرید بکم العسر. (۱)

اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ آسانی چاہتے ہیں دشواری نہیں چاہتے۔

ماجعل علیکم فی الدین من حرج . (۲)

تم پر دین میں کوئی تنگی نہیں رکھی۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے :

...... **بعثت بالحنیفیة السمحة .** (۳)

میں توحید خالص پر مبنی اور معتدل دین دے کر بھیجا گیا ہوں۔

...... **انما بعثتم میسرین ولم تبعثوا معسرین .** (۴)

تمہیں اس واسطے مبعوث کیا گیا کہ تم آسانی کا معاملہ کرو نہ کہ تنگی کا۔

...... **یسروا ولا تعسروا وبشروا ولاتنفروا.** (۵)

آسانی پیدا کرو، تنگی اور مشقت میں لوگوں کو نہ ڈالو اور لوگوں کو خوش خبری سناؤ انھیں نفرت نہ دلاؤ۔

...... **ان خیر دینکم یسره .** (۶)

درحقیقت تمہارا دین وہ بہتر دین ہے جو آسان ہے

نیز حضرت عائشہؓ کا بیان ہے :

ماخیر رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلم بین امرین الااختار یسرھما مالم یکن اثماً. (۷)

حضور اکرم ﷺ کو جب بھی دو باتوں کے درمیان اختیار دیا گیا تو آپ ﷺ نے ان میں سے آسان کو اختیار فرمایا جب تک کہ وہ گناہ کا باعث نہ ہو۔

اسی لئے فقہاء کے یہاں مسلّمہ قاعدہ ہے :

الضرورات تبیح المحظورات .

ضرورتیں ناجائز کو مباح کردیتی ہیں۔

اور **المشقة تجلب التسیر .**

مشقت سہولت کو لاتی ہے۔

ضرورت کے معتبر ہونے کی شرطیں

ضرورت کے معتبر ہونے کے لئے شرط ہے کہ :

۱) کسی بات کی اجازت دینے کی وجہ سے اسی درجہ یا اس سے

(۱) البقرہ ۸۵
(۲) حج ۷۸
(۳) مسند احمد ، عن ابی امامہ ۲۶۶/۵ ، عن عائشة ۱۱۶/۶
(۴) بخاری ، باب صب الماء علی البول فی المسجد
(۵) بخاری کتاب العلم ، باب ملکان النبی یتخول بالموعظة
(۶) مسند احمد ، عن ابی قتادة عن الاعرابی ۷۹/۳
(۷) بخاری ، کتاب المناقب ، باب صفة النبی ﷺ

بڑے مفسدہ کی نوبت نہ آتی ہو ـــــ فقہاء نے مختلف قواعد کے ذریعہ اس کو واضح کیا ہے۔ مثلاً :

اذا تعارض مفسدتان روعی اعظمهما ضرراً بارتكاب اخفهما .

جب دو مفاسد متعارض ہوں تو کم تر ضرر کا ارتکاب کر کے بڑے ضرر سے بچا جائے گا۔

۲) ضرورت کے ذریعہ اگر کسی کے شخصی مفسدہ کو دُور کیا جائے تو یہ بھی ضروری ہے کہ یہ دوسرے شخص کے لئے اسی درجہ یا اس سے فزوں تر مفاسد کا ذریعہ نہ بن جائے ۔ چنانچہ قاعدہ فقہیہ ہے :

الضرر لايزال بالضرر .

ایک ضرر کے ذریعہ دوسرا ضرر دور نہیں کیا جائے گا۔

۳) ضرورتاً اسی شئی کی اجازت دی جاسکتی ہے جس کا کوئی مباح متبادل موجود نہ ہو، مثلاً فقہاء نے از راہِ علاج شراب کے استعمال کی اجازت دی ہے لیکن اس وقت جب کہ اس مقصد کے لئے دوسری دوا موجود نہ ہو۔ (۱)

۴) جو محرمات وممنوعات ضرورت کے وقت جائز قرار دی جاتی ہیں ان کا محض ضرورت کے وقت ہی استعمال کیا جائے، اسی کو فقہاء نے اس طرح تعبیر کیا ہے :

ما ابيح للضرورة يقدر بقدرها .

جو چیزیں از راہِ ضرورت جائز قرار دی گئی ہوں وہ بقدر ضرورت ہی جائز رہتی ہیں۔

۵) ضرورت کے نام پر کوئی نص بالکل ہی بے اثر ہوجائے یہ درست نہیں، ہاں یہ ضرور ہے کہ ضرورت کی بناء پر نص کے عموم میں تخصیص کی جاسکتی ہے ـــــ غالباً اس کی طرف ابن نجیمؒ نے ان الفاظ میں اشارہ کیا ہے :

ولا اعتبار عنده بالبلوى فى موضع النص . (۲)

جہاں نص موجود ہو وہاں عموم بلویٰ کا اعتبار نہیں۔

نیز ''التوضیح والتلویح'' میں ہے :

المشقة والحرج انما يعتبران فى موضع لانص فيه واما مع النص بخلافه فلا . (۳)

مشقت اور حرج ایسی جگہوں میں معتبر ہے جہاں نص موجود نہ ہو، جہاں نص موجود ہو وہاں معتبر نہیں

۶) ضرورت کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ وہ فی الحال موجود ہو محض امکان کے درجہ میں نہ ہو، ڈاکٹر وھبہ زحیلی لکھتے ہیں : **ان تكون الضرورة قائمة لامنتظرة فى المستقبل .** (۴)

ضرورت پر مبنی احکام کبھی مباح، کبھی واجب

ضرورت پر مبنی احکام کبھی محض مباح ہوتے ہیں اور کبھی واجب، اس سلسلہ میں اُصول یہ ہے کہ اگر دلیل حرمت اور حکم حرمت موجود ہو تو ضرورت پر مبنی حکم محض جائز ہوگا، مثلاً ہلاکت کے خوف سے زبان پر کلمہ کفر کا لانا، کہ اگر کوئی شخص اپنی جان دیدے لیکن زبان پر کلمہ کفر نہ لائے تو عنداللہ مستحق اجر ہوگا۔ (۵)

---

(۱) الفتاوی الهندیه ۳۵۵/۵ (۲) الاشباه والنظائر ۸۳ (۳) التوضیح والتلویح ۲۸/۲
(۴) الفقه الاسلامی وادلته ۵۱۷/۳ (۵) اصول السرخسی ۱۲۰/۱

—— اور اگر سبب حرمت موجود ہو لیکن شارع نے ضرورت کی وجہ سے حرمت کا حکم باقی نہ رکھا ہو تو اب اس رخصت سے فائدہ اُٹھانا واجب اور اس سے مجتنب رہنا گناہ ہے، جیسے کسی شخص کو شراب یا مردار کھانے پر مجبور کیا جائے یا وہ خود اس کے کھانے پر مضطر ہو جائے، تو اس کے لئے مردار کھالینا واجب ہے اور اگر نہ کھانے کی وجہ سے جان چلی جائے تو گناہ۔ (۱)

ضرورت کا اُصول تمام ابواب فقہیہ میں مؤثر

حقیقت یہ ہے کہ ضرورت و حاجت ان تحدیدات کے ساتھ (جن کا فقہی قواعد وضوابط کے ذریعہ اظہار ہوتا ہے) تمام ہی ابواب فقہیہ پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ چنانچہ فقہاء کے یہاں جس طرح طہارت و نجاست اور عبادات کے مسائل میں ضروری و حاجی احکام کا ذکر ملتا ہے، اسی طرح معاملات کے باب میں بھی اس طرح کے احکام کثرت سے ملتے ہیں۔ چنانچہ مشہور فقیہ ڈاکٹر وھبہ زحیلی کا بیان ہے :

> الضرورة نظرية متكاملة تشتمل جميع احكام الشرع بترتيب اباحة المحظور وترک الواجب . (۲)
>
> ضرورت ایک مکمل نظریہ ہے جو تمام ہی احکام شرع کو شامل ہے اس طور پر کہ اس سے کسی ممنوع کا ارتکاب اور واجب کا ترک جائز ہو جاتا ہے۔

(یہ راقم الحروف کے مقالات ''فقہ اسلامی میں ضرورت و حاجت کی رعایت'' اور ''ضرورت و حاجت کی حقیقت اور ان کے درمیان فرق'' مطبوعہ مجلّہ فقہ اسلامی بعنوان ضرورت و حاجت سے اقتباس ہے)

ضریبہ (ٹیکس)

''ضریبہ'' کے معنی ٹیکس کے ہیں۔

ٹیکس کی فقہی اور شرعی حیثیت

یہیں سے ٹیکس کی فقہی اور شرعی حیثیت بھی معلوم ہوگئی، ملک وقوم کی اجتماعی ضرورت کے لئے اہل علم نے ٹیکس لگانے کی اجازت دی ہے، فقہ کا ایک ماخذ ''مصالح'' ہیں۔ مصالح کے تحت علماء نے ''ٹیکس'' کی شرعی حیثیت پر بحث کی ہے، چوں کہ اس زمانہ میں حکومت کی ذمہ داریاں محدود تھیں۔ مدات خرچ بھی اتنے وسیع نہ تھے جتنے آج ہیں، افراد اور شہریوں کی ذمہ داریاں زیادہ ہوتی تھیں اور بنیادی طور پر حفاظت و دفاع ہی کی ذمہ داری ایسی تھی جو زیادہ خرچ طلب تھی، اس لئے فقہاء نے عام طور پر دفاعی ٹیکس کے جائز ہونے کی رائے دی ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں :

> جاز للامام ان يوظف على الاغنياء مقدار كفاية الجند . (۳)
>
> امام کے لئے جائز ہے کہ غنی فوجیوں کو بھی فوج کی کفایت کے بہ قدر وظیفہ دیا جائے۔

اسلام کے فلسفۂ قانون کے خاص شناور اور رمز شناس ابواسحاق شاطبی بھی اسی ذیل میں لکھتے ہیں :

> جب ہم لائق اطاعت امام مقرر کریں جس کو فوج کی تعداد بڑھانے کی ضرورت ہو، تا کہ سرحدوں کی

(۱) كشف الاسرار لعبدالعزيز بخاری ۵۹۲/۲ (۲) الفقه الاسلامی وادلته ۵۱۴/۳ (۳) المستصفی ۳۰۳/۱

حفاظت و ناکہ بندی کی جائے اور ملک کی وسیع سرحدوں کی حفاظت عمل میں آئے، بیت المال خالی ہو اور فوجی ضروریات بڑھ کر بحالت موجودہ ناکافی ہوں تو امام عادل کو حق ہوگا کہ دولت مندوں پر اتنا ٹیکس عائد کرے جو ان کے لئے کافی ہوسکے تا آنکہ بیت المال کی حالت استوار ہو، نیز یہ اختیار امام کو ہوگا کہ وہ طے کرے کہ پھل، اجناس اور کن اشیاء پر ٹیکس لگانا ہے۔(۱)

البتہ یہ ضروری ہے کہ واقعی ضروریات کے لئے مناسب ٹیکس لگایا جائے اور اس معاملہ میں اس بے اعتدالی اور لوٹ کھسوٹ کو راہ نہ دی جائے جو آج سرمایہ دارانہ نظام کے لوازم میں ہے۔

حکومت اسلامی ہو یا غیر اسلامی، ٹیکس کی حیثیت ''عبادت'' کی نہیں، اس لئے یہ زکوٰۃ کا بدل نہیں، نہ اس میں زکوٰۃ کی نیت درست ہوگی، نہ ٹیکس ادا کرنے کی وجہ سے زکوٰۃ معاف ہوگی۔

ضفیرہ (چوٹی، جوڑا)

''ضفر'' کے معنی بالوں کو ایک دوسرے میں داخل کرنے اور بُننے کے ہیں۔ اسی لئے ''ضفیرہ'' کا اطلاق چوٹی اور جوڑے دونوں پر ہوسکتا ہے(۲) — عورتوں کے لئے چوٹی اور جوڑے جائز ہیں، حضرت ام سلمہؓ سے صراحتاً مروی ہے کہ وہ اس طرح بال رکھا کرتی تھیں (۳) البتہ مردوں کے لئے چوٹی یا جوڑے مکروہ ہیں (۴) — کیوں کہ اس میں عورتوں سے مشابہت ہے اور مردوں کو عورتوں اور عورتوں کو مردوں کی سی وضع اختیار کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ ایک روایت میں ہے کہ جب آپ ﷺ فتح مکہ کے موقعہ سے مکہ تشریف لائے تو آپ ﷺ کے چار جوڑے تھے (۵) —— لیکن اول تو یہ روایت متکلم فیہ ہے اور اس کی صحت مشکوک، دوسرے محققین کے نزدیک ''خُوَد'' پہننے کی وجہ سے چاروں کونوں پر زلف مبارک کے چار حصے جمع ہوگئے تھے، اسی کو راوی نے ''چار جوڑے''، ''اربع ضفائر'' سے تعبیر کردیا ہے، ورنہ معمول مبارک کھلے بال رکھنے کا تھا، جو کبھی کانوں، کبھی گردن اور کبھی شانوں تک ہوا کرتا تھا۔

کیا غسل میں چوٹی اور جوڑا کھولنا واجب ہے؟

عورتوں کو یہ خصوصی رعایت دی گئی ہے کہ اگر وہ جوڑے اور چوٹی کھولے بغیر بال کے جڑوں تک پانی پہنچا سکیں تو ان کو کھولے بغیر بھی غسل میں سر پر پانی ڈال لینا کافی ہوگا(۶) —— چنانچہ حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے آپ ﷺ سے دریافت کیا کہ کیا غسل جنابت کے لئے اس کو کھولنا ضروری ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، یہ کافی ہے کہ اپنے سر پر تین لپ پانی ڈال لو اور پھر پورے جسم پر پانی بہالو (۷) لیکن اگر مرد اس طرح کی چوٹی یا جوڑے بنا ہی لیں تو بال کا کھولنا ضروری ہے (۸)

---

(۱) ملخص: الاعتصام ۱۲۰/۲ ، المثال الخامس (۲) مراقی الفلاح مع الطحطاوی ص ۵۶ (۳) ترمذی ۱۰۵
(۴) ہندیہ ۳۵۷/۵ (۵) ترمذی ۳۰۸/۱ (۶) طحطاوی ص ۵۶
(۷) ترمذی ۲۹/۱ باب هل تنقض المرأة شعرها عندالغسل (۸) مراقی الفلاح مع الطحطاوی ص ۵۶

ضمار

"ضمار" سے مراد ایسا مال ہے جو مالک کی دست برد میں نہ ہو، جیسے گم شدہ سامان، دریا میں گر جانے والی چیزیں، ایسا دین کہ جس سے مقروض انکار کرتا ہو اور کوئی ثبوت نہ ہو، وغیرہ ایسے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی اور ائمہ اربعہ کے اُصول پر یہ متفق علیہ رائے ہے(۱) ـــــ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ اور حسن بصریؒ وغیرہ سے منقول ہے کہ ایسے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ صاحب ہدایہ نے حضرت علی ﷺ کی طرف بھی اس کی نسبت کی ہے۔(۲)

ضمان

ضمان کے معنی "التزام" یعنی کسی شئ کے لزوم کو ذور کرنے کے ہیں۔ یہی معنی اس کی فقہی اور شرعی تعریف میں بھی ملحوظ ہے امام غزالی کے نزدیک کوئی شئ یا اس کے مماثل کوئی دوسری شئ یا اس شئ کی قیمت کو واپس کرنے کی ذمہ داری کا نام ضمان ہے(۳) مجلۃ الاحکام العدلیہ (مرتبہ : خلافت عثمانیہ ترکی) نے اس کو کسی قدر اور مختصر کیا ہے کہ مثلی (۴) ـــ اشیاء میں "مثل" اور قیمتی اشیاء میں "قیمت" کی ادائیگی کا نام ضمان ہے(۵) معروف عالم شیخ مصطفیٰ زرقاء نے اس کی تعریف یوں کی ہے : "دوسرے شخص کو پہنچنے والے ضرر کے مالی معاوضہ کی ذمہ داری کو قبول کرنا ضمان ہے"(۶) ـــــ انھیں تعریفات کو سامنے رکھ کر ڈاکٹر وھبہ زحیلی نے کسی قدر زیادہ وضاحت اور تفصیل سے تعریف کی ہے، جو جامع بھی ہے اور جس سے ان اسباب کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے جن کی بناء پر ضمان عائد ہوا کرتا ہے، کہتے ہیں : "کسی کا مال تلف کردینے، منافع ضائع کردینے یا جزئی یا کلی جسمانی نقصان پہنچادینے کے معاوضہ کی ذمہ داری قبول کرنے کا نام ضمان ہے"(۷) ـــ یہ تعریف ضمان کی تمام صورتوں کو حاوی ہے، چاہے وہ جرم وسزاء سے متعلق ہو یا مالی اُمور سے متعلق۔

قرآن میں وجوب ضمان کی طرف اشارہ

چوں کہ انسانی جان و مال اور عزت و آبرو شریعت کے مقاصد میں سے ایک اہم مقصد ہے اس لئے قرآن کریم کی متعدد آیات نیز مختلف احادیث میں قانون ضمان کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

...... **فمن اعتدی علیکم فاعتدوا علیہ بمثل مااعتدی علیکم .** (۸)

...... جو تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس پر زیادتی کرو، جیسی اس نے تم پر زیادتی کی ہے۔

...... **وجزاء سیئة سیئة مثلھا .** (۹)

...... اور برائی کا بدلہ اسی کے مثل برائی ہے۔

...... **وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ماعوقبتم بہ .** (۱۰)

...... اور بدلہ لینے لگو تو اتنا ہی بدلہ لو جتنا تمہارے ساتھ برتاؤ کیا گیا ہے۔

(۱) دیکھئے : الفقہ الاسلامی ۷۴۱/۲ اور اس کے بعد
(۲) دیکھئے : نصب الرایۃ ۳۳۴-۳۵/۲
(۳) الوجیز ۲۰۸/۱
(۴)
(۵) دفعہ ۴۱۶
(۶) المدخل الفقہی العام ۱۰۱۷
(۷) نظریۃ الضمان ۱۵
(۸) البقرہ ۱۹۴
(۹) الشعراء ۴۰
(۱۰) النحل ۱۲۶

حدیث میں وجوب ضمان کی اصل

حضرت انس سے مروی ہے کہ بعض ازواج مطہرات نے ایک برتن میں کھانا رکھ کر خدمت اقدس میں بھیجا، ایک زوجۂ مطہرہؓ نے برتن پر اس طرح مارا کہ برتن ٹوٹ گیا، کھانا گر گیا، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: کھانے کے بدلے کھانا اور برتن کے بدلے برتن واپس کیا جائے۔ "**طعام بطعام وإناء بإناء**" (۱) حضرت براء بن عازب کی اُونٹنی ایک باغ میں گھس پڑی اور نقصان پہنچایا تو آپ ﷺ نے فیصلہ فرمایا کہ دن میں باغ کی حفاظت مالکان باغ کی ذمہ داری ہے اور رات میں جانور کو باندھ کر رکھنا مالکان مویشی کی، لہٰذا اگر مویشی رات کے وقت نقصان پہنچائے تو مالکان مویشی اس کے ذمہ دار ہوں گے (۲) — نیز رسول اللہ ﷺ نے نقصان کے سلسلہ میں جو اُصول مقرر فرمایا کہ نہ ابتداء نقصان پہنچایا جائے اور نہ ردِ عمل میں "**لاضرر ولا ضرار**" (۳) — اس سے بھی ضمان کی اُصولی حیثیت پر روشنی پڑتی ہے۔

ضمان واجب ہونے کے اسباب

کسی شخص پر ضمان عائد کرنے کے لئے چند اُمور بنیاد و اساس کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہاں اختصار کے ساتھ ان کا ذکر کیا جاتا ہے:

۱) جس شخص کو ضامن قرار دیا جارہا ہو اس کی جانب سے تعدی اور زیادتی کا پایا جانا، مثلاً کسی کا سامان جلا دینا، ڈبو دینا، قصداً تلف کر دینا یا امانت کی مناسب طور پر حفاظت نہیں کرنا

۲) زیادتی کی وجہ سے دوسرے شخص کو نقصان کا پہنچنا، خواہ مالی نقصان پہنچے یا جانی، یا عزت وآبرو پر حملہ کیا جائے۔

۳) اس تعدی اور نقصان کے درمیان جو رابطہ ہے وہی ضمان کی تیسری اساس و بنیاد ہے، اب کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ کسی شخص کا فعل براہ راست ضرر کا باعث ہوتا ہے جیسے مار پیٹ، غصب وغیرہ اور کبھی اس کا فعل بالواسطہ نقصان کا باعث بنتا ہے، مثلاً بے موقع کنواں کھود دیا اور گذرنے والا گر کر ہلاک ہوگیا، کسی نے پنجرہ میں پرندہ رکھا تھا پنجرہ کھول دیا اور پرندے اُڑ گئے — پہلی صورت فقہاء کے یہاں "مباشرت" اور دوسری صورت "تسبب" کہلاتی ہے، یعنی یوں سمجھئے کہ اگر کسی شخص کے فعل اور نقصان کے درمیان فاعل مختار کا فعل نہ پایا جائے تو وہ مباشر ہے اور اگر پایا جائے تو وہ متسبب ہے۔ (۴)

مباشر تو ضامن ہوتا ہی ہے بشرط کہ وہ مکلف ہو لیکن متسبب کب ضامن ہوگا اور کب نہیں؟ اس بابت فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ (۵)

ضمان واجب ہونے کی شرطیں

ضمان عائد کئے جانے کے لئے فقہاء نے کچھ شرطیں متعین کی ہیں۔ ذیل میں اختصار کے ساتھ ان کا ذکر کیا جاتا ہے:

۱) جس شئی کو تلف کیا گیا ہے وہ مال ہو، جو شئی نہ شریعت کی نظر میں مال ہو اور نہ عرف کی نظر میں، جیسے مردار، فضلہ وغیرہ، ان کو تلف کرنے پر کوئی ضمان واجب نہیں۔

---

(۱) نیل الاوطار ۳۲۴/۵، بحوالہ ترمذی (۲) نیل الاوطار ۳۲۴/۵ (۳) حوالۂ سابق ۲۶۰/۵

(۴) غمز عیون البصائر ۱۹۶/۱ (۵) تفصیل کے لئے دیکھئے: نظریۃ الضمان للزحیلی ۲۷ تا ۳۲

۲) جس شخص کی چیز تھی اس کے حق میں اس شی کا قابل قیمت ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ مسلمان کی شراب یا سور کو تلف کردے تو تلف کنندہ مسلمان ہو یا غیر مسلم، کوئی ضمان واجب نہیں کہ مسلمانوں کے حق میں شرعاً یہ اشیاء بے قیمت ہیں اور اگر یہی اشیاء غیر مسلم کی تلف کردی جائیں تو ضمان واجب ہوگا گو تلف کرنے والا مسلمان ہو۔

۳) ضرر دائمی طور پر پیدا ہوا ہو، اگر ضرر دُور ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضمان واجب نہیں ہوگا، مثلاً کسی شخص کی زیادتی کی وجہ سے مریض ہو گیا لیکن قاضی کے فیصلہ سے پہلے ہی صحت مند ہو گیا تو اب اس مرض کا تاوان واجب نہیں ہوگا۔

۴) تلف کنندہ ضمان واجب ہونے کی اہلیت رکھتا ہو، مثلاً جانور نے کسی کو ہلاک کردیا تو مالک پر اس کا ضمان نہیں۔

۵) ضمان عائد کرنے میں کوئی فائدہ بھی ہو اگر اس کا نفاذ ممکن نہ ہو اور ضمان واجب قرار دے کر مطلوبہ فائدہ حاصل نہ ہو تو ظاہر ہے کہ ضمان عائد کرنا ایک بے معنی بات ہوگی، مثلاً کسی غیر مسلم نے اپنے ملک میں مسلم ملک سے آئے ہوئے مسلمان کی کوئی چیز تلف کردی تو ظاہر ہے کہ اس مسلم ملک کے قاضی کا تلف کنندہ کو ضامن قرار دینا ایک لاحاصل امر ہوگا۔(۱)

اُوپر جو شرائط ذکر کی گئی ہیں یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ وہ متفق علیہ ہیں بلکہ ان کی تفصیل و توضیح اور انطباق میں فقہاء کے درمیان متعدد اُمور میں اختلاف پایا جاتا ہے جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔

ضمان واجب ہونے کے وجوہ

اب یہ دیکھنا چاہئے کہ ضامن قرار دیئے جانے کے اسباب کیا ہیں۔ یعنی کن حالات میں کسی شخص کو ضامن قرار دیا جاسکتا ہے؟ فقہاء کی تصریحات پر غور کیا جائے تو وہ تین ہیں: معاملہ (عقد)، قبضہ، اتلاف۔

کسی معاملہ کے وقت صراحتاً جو بات طے پائی ہو یا بتقاضۂ عرف و عادت صاحب معاملہ جس بات کا ذمہ دار سمجھا جاتا ہو اس کی عدم تکمیل کی وجہ سے وہ شخص ضامن قرار دیا جاتا ہے۔ مثلاً خرید و فروخت میں بیچنے والے پر سامان اور خریدنے والے پر قیمت کی حوالگی واجب ہے اور یہ بھی واجب ہے کہ اس میں کوئی ناقابل قبول عیب نہ پایا جاتا ہو، اب اگر فریقین میں سے کسی نے اپنی جانب سے عوض ہی ادا نہیں کیا یا ایسی شی دی جو عیب دار تھی تو وہ مطلوبہ سامان یا اس کا عوض یا اس میں پائے جانے والے نقص کی تلافی کا ذمہ دار ہوگا۔

اگر غیر مجاز ہو اور اس نے مقبوضہ شی کو نقصان پہنچادیا، تو یہ بہرصورت اس کا ضامن ہوگا۔ چاہے وہ چیز اس کی زیادتی یا تعدی کی وجہ سے ضائع ہوئی ہو یا اس کے بغیر۔ جیسے چور کے ہاتھ سے چوری کی ہوئی چیز یا غاصب کے ہاتھ سے غصب کی ہوئی چیز غائب ہو جائے —— اگر قبضہ جائز ہو تو پھر قابض اس وقت ضامن ہوگا جب کہ اس شی کے ضائع ہونے میں اس کی تعدی اور زیادتی کو دخل ہو، جیسے کسی کے پاس کوئی چیز بطور امانت رکھی گئی ہو، مضاربت کے سلسلہ میں پیسے وغیرہ دیئے گئے

(۱) نظرية الضمان ۵۷-۶۲

ہوں، یتیم کے مال پر کسی کو وصی یا ذمہ دار بنایا گیا ہوان صورتوں میں اگر مال کے تلف ہونے میں اس شخص کی زیادتی اور تعدی کو دخل نہ ہوتو وہ ضامن نہ ہوگا۔

تیسرا سبب اتلاف ہے، یہی ضمان کا اصل سبب ہے۔ خواہ تنہا پایا جائے یا مذکورہ صورتوں میں سے کسی ایک کے ساتھ، اتلاف کے معنی کسی شئ کو برباد اور ضائع کردینے کے ہیں، فقہ کی اصطلاح میں اتلاف یہ ہے کہ کسی چیز کو ایسا نقصان پہنچا دیا جائے کہ اس سے اس کا مطلوبہ فائدہ نہ اُٹھایا جاسکے(۱) —— اب یہ اتلاف یا تو بطور مباشرت کے ہوگا یا بطور تسبب کے، جیسا کہ اُوپر ذکر آچکا ہے۔(۲)

جن اشیاء کا ضمان ہے

ضمان سے متعلق ایک اہم سوال یہ ہے کہ کن چیزوں کا ضمان واجب قرار دیا جاسکتا ہے؟ —— اس سلسلہ میں بھی فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے تاہم بحیثیت مجموعی وہ پانچ ہیں: اعیان، منافع، زوائد، نواقص اور اوصاف (۳) —— یہاں ان اُمور پنجگانہ کی بابت مختصر وضاحت کی جاتی ہے۔

''عین'' سے مراد بعینہ سامان ہے، جیسے کپڑے، اجناس وغیرہ، باعتبار ضمان کے اعیان کی دو قسمیں کی گئی ہیں، امانات اور مضمونات، امانات میں —— جیسا کہ مذکور ہوا —— جب تک امین کی طرف سے زیادتی نہ ہوگی اس کا ضمان واجب نہیں ہوگا۔ مضمونات سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کی حوالگی کی کوئی شخص ذمہ داری قبول کرتا ہے پھر ''مضمون'' کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔

مضمون بذاتہ، مضمون بغیرہ، مضمون بعینہ وہ ہے کہ اگر وہ خود موجود ہوتو اس کو بعینہ لوٹانا واجب ہے اور خود موجود نہ ہوتو اگر مثلی شئ ہوتو اس کا مثل لوٹانا ضروری ہے۔ مثلی نہ ہوتو اس کی قیمت کا لوٹانا، جیسے غصب کیا ہوا سامان یا مہر، بدل خلع وغیرہ۔

''مضمون بغیرہ'' وہ شئ ہے کہ اگر موجود ہوتو اس کا لوٹانا ضروری ہے اور ضائع ہوجائے تو نہ مثل لوٹانا ضروری ہے اور نہ قیمت، جیسے کسی شخص نے کوئی چیز بیچی اور خریدار کو قبضہ دینے سے پہلے ہی وہ اس کے پاس سے ضائع ہوگئی۔

منافع سے مراد کسی شئ سے حاصل ہونے والا غیر مادی اور ناقابل ذخیرہ فائدہ ہے، جیسے مکان میں سکونت، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک منافع میں غصب کا تحقق نہیں ہوتا، اس لئے منافع اسی وقت قابل معاوضہ ہوگا جب کہ اجارہ وکرایہ کا معاملہ طے کیا جائے، اس کے بغیر منافع کا کوئی تاوان واجب نہیں، اسی لئے امام صاحب کے نزدیک منافع ناقابل ضمان ہے۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے مکان پر جبراً قبضہ کرلیا اور اس میں ایک عرصہ تک رہا، تو دوسرے فقہاء کے نزدیک غاصب سے بطور ضمان امکانی کرایہ وصول کیا جائے گا۔ امام ابویوسفؒ کے نزدیک اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا۔ تاہم فقہاء حنفیہ میں بھی متاخرین نے وقف اور یتیموں کی جائیداد میں منافع کو قابل ضمان قرار دیا ہے، کیوں کہ ان جائیدادوں کے تحفظ میں عام طور پر کوتاہی برتی جاتی ہے — لیکن ہمارے زمانہ کے حالات اور سماج میں شرپسند عناصر کے غلبہ کو دیکھتے ہوئے شاید یہ کہنا بیجا نہ ہو کہ حنفیہ کی اس

(۱) بدائع الصنائع ۱۶۴/۷

(۳) فتح العزیز علی هامش المجموع ۲۵۶/۱۱

(۲) ملخصا از: نظرية الضمان ص ۶۳ تا ۶۸

رائے سے ایسے لوگوں کو حوصلہ ملے گا اور تقاضائے انصاف مجروح ہوگا۔ اس لئے فی زمانہ جمہور کا نقطہ نظر قرین صواب نظر آتا ہے۔

''زوائد'' سے مراد کسی شئ سے متعلق وصف یا اس کے ذریعہ ظہور میں آنے والا اضافہ ہے، جیسے جمال وخوب صورتی، دودھ، نسل، پھل، غلہ وغیرہ۔ حنفیہ کے نزدیک اگر غاصب کے زیر قبضہ ان کو نقصان پہنچ جائے اور اس میں خود اس کی زیادتی کو دخل نہ ہو تو اس کا کوئی ضمان واجب نہیں، ہاں، اگر اس کی زیادتی کی وجہ سے تلف ہوئی ہے تو ضمان واجب ہوگا۔ یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے۔ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک کسی شئ کو ناجائز طریقہ پر اپنے زیر قبضہ رکھنا بجائے خود زیادتی ہے، اس لئے بہرصورت اس کا تاوان واجب ہے۔

''نواقص'' سے مراد کسی شئ میں نقص کا پیدا کردینا ہے۔ نقص کا دو درجہ ہے، نقصان یسیر اور نقصان فاحش، نقصان یسیر یہ ہے کہ سامان میں جو نقص پیدا ہوا ہے وہ اصل سامان کی چوتھائی قیمت سے کم کے مماثل ہو، اگر چوتھائی یا اس سے زیادہ کے مماثل ہو تو نقصان فاحش ہے۔ نقصان یسیر میں نقصان کے بقدر تاوان غاصب سے لیا جائے گا اور اصل شئ واپس لے لی جائے گی اور نقصان فاحش کی صورت مالک کو اختیار ہوگا کہ اصل سامان لینے کی بجائے پوری قیمت وصول لے۔

''اوصاف'' میں نقص کی ایک صورت یہ ہے کہ مقبوضہ سامان کی قیمت کم ہوجائے، مثلاً جس وقت سونا غصب کیا، اس وقت پانچ ہزار روپے تولہ تھا اور اب اس کی قیمت ہزار روپے ہوگئی ہے، اس کا کوئی ضمان غاصب وغیرہ پر واجب نہ ہوگا اور اصل شئ واپس کرنی ہوگی — دوسری صورت یہ ہے کہ کسی وصف مرغوب کے فوت ہوجانے کی وجہ سے نقص پیدا ہوا ہو، جیسے جانور اندھا ہوگیا، گیہوں سڑ گیا یا نوٹ میں وہ حصہ پھٹ گیا جس پر نوٹ کا نمبر درج تھا تو ان اور ان جیسی صورتوں میں نقصان کی نسبت سے غاصب پر ضمان واجب ہوگا۔(۱)

ضمان کا حکم

ضمان واجب قرار دیئے جانے کے سلسلہ میں اُصول یہ ہے کہ اگر واجب الاداشئ بعینہٖ موجود ہے تو خود اس شئ کا لوٹانا واجب ہے۔ ہاں، اگر اس میں کوئی بڑا نقص پیدا ہوگیا تو مالک کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس شئ کے بجائے اس کی قیمت وصول کرلے اور اگر وہ شئ ضائع ہوگئی اور وہ مثلی شئ تھی تو اس کا مثل واجب ہوگا، اگر وہ مثلی شئ نہیں ہے یا مثل دستیاب نہیں ہے تو پھر قیمت ادا کرنی ہوگی، کیوں کہ اصل میں تو مثل ہی واجب ہوتا ہے، اس لئے کہ حضرت عائشہ سے برتن ٹوٹ گیا تھا اور کھانا گر گیا تھا اس بارے میں آپ نے یہی فرمایا تھا، کہ کھانا کے بدلہ کھانا اور برتن کے بدلہ برتن دیا جائے۔ ''**طعام بطعام واناء باناء**'' تو گویا ''مثل'' ضمان میں اصل ہے اور قاعدہ ہے کہ جب اصل ممکن نہ ہو تو بدل کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور وہ بدل اس کی قیمت ہے۔(۲)

ضمان سے متعلق فقہی قواعد

ضمان کے بارے میں فقہاء کے یہاں بہت سے قواعد ملتے ہیں، یہاں ان کی طرف بھی اشارہ کردینا مناسب ہوگا۔

(۱) ملخص از: نظریۃ الضمان للزحیلی ص ۱۱۱-۱۳۰

(۲) نظریۃ الضمان ص ۹۱ تا ۹۵

(۱) إذا اجتمع المباشر والمتسبب يضاف الحكم إلى المباشر .

مباشر اور متسبب دونوں جمع ہوں تو حکم مباشر کی طرف منسوب ہوگا۔

یعنی جب کسی فعل کے واقع ہونے میں ایک شخص بلاواسطہ ذریعہ بنا ہو اور دوسرا شخص بالواسطہ، تو حکم پہلے شخص کی طرف منسوب ہوگا، جیسے ایک شخص نے بے جگہ کنواں کھودا، دوسرے شخص نے کسی کو دھکا دے کر اس میں گرادیا تو گرنے والے کی ہلاکت میں یہ دونوں ہی ذمہ دار بنے ہیں لیکن اس صورت حال میں جرم اس شخص کی طرف منسوب ہوگا جس نے دھکا دیا ہے کہ وہی مباشر ہے۔

(۲) المباشر ضامن وإن لم يتعمد .

مباشر ضامن ہوگا گو اس کا ارادہ نہ رہا ہو۔

جیسے : ایک شخص نے نیند کی حالت میں کسی کا سامان ضائع کردیا تب بھی اس پر ضمان واجب ہوگا۔

(۳) المتسبب لا يضمن إلا بالتعمد .

متسبب اسی وقت ضامن ہوگا جب اس نے فعل کا ارادہ کیا ہو۔

مثلاً : ایک شخص نے اپنی دیوار گرائی اور اس کی وجہ سے پڑوسی کی دیوار گرگئی تو یہ اس کا ضامن نہیں۔

(۴) الجواز الشرعي ينافي الضمان .

شرعاً کسی چیز کا جائز ہونا ضمان واجب ہونے کے منافی ہے۔

جیسے : کوئی شخص اپنی مملوکہ زمین میں کنواں کھودے اور اس میں کوئی جانور گرکر مرجائے تو کنواں کے مالک پر اس کا ضمان واجب نہیں ہوگا۔

(۵) الخراج بالضمان .

جو شخص کسی چیز کا ضامن ہوگا وہی اس کے نفع کا بھی مالک ہوگا۔

مثلاً : اگر کسی شخص نے جانور خریدا اور کچھ عرصہ اس سے فائدہ اُٹھایا پھر اسے واپس کیا کیوں کہ اس میں کوئی عیب پہلے سے موجود تھا اور بیچنے والے نے خریدار کو غفلت میں رکھا تھا تو اس درمیان خریدار نے دودھ وغیرہ کی صورت اس سے جو فائدہ اُٹھایا ہو اس کا کوئی تاوان نہیں، کیوں کہ اگر جانور ہلاک ہوجاتا تو خریدار ہی اس کا ضامن ہوتا اور اسی کا مال ضائع ہوتا۔

(۶) الأجر والضمان لايجتمعان .

اُجرت اور ضمان جمع نہیں ہوسکتے۔

یہ قاعدہ حنفیہ کے اُصول پر ہے، کہ جب کسی شئ کا ضمان واجب ہوجائے تو پھر اس کی اُجرت کا وجوب ختم ہوجائے گا، مثلاً : ایک شخص نے ایک خاص مقام تک پہنچنے کے لئے سواری حاصل کی اور اسے طے شدہ شرائط سے بڑھ کر استعمال کیا، یہاں تک کہ سواری ضائع ہوگئی، تو اب چوں کہ اس کو قیمت ادا کرنی ہے اس لئے طے شدہ کرایہ اس کے ذمہ نہیں رہے گا۔

(۷) الضامن يملك المال المضمون بالضمان من وقت قبضه .

ضامن، ضمان کی بناء پر قبضہ کے وقت سے ہی اس مال کا مالک سمجھا جائے گا، جس کا ضمان ادا کیا ہے۔

مثلاً : اگر کسی شخص نے کوئی چیز غصب کرکے چھپادی یہاں

تک کہ اس شئ کے مالک نے غاصب سے ضمان وصول کرلیا اور غاصب نے ادائیگی ضمان سے پہلے ہی اس کو کسی اور کے ہاتھ بیچ دیا تھا، تو اب یہ خرید وفروخت درست ہو جائے گی، کیوں کہ اسی وقت سے وہ شئ اس کی ملک متصور ہوگی۔ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک غاصب اس طرح دھوکا دہی کر کے مالک نہیں بن سکتا کہ اس سے جرم کی حوصلہ افزائی ہوتی ہے۔ غرض یہ قاعدہ بھی فقہاء احناف کے اُصول پر ہے۔

(۸) الاضطرار لایبطل حق الغیر .

اضطرار کی وجہ سے دوسرے کا حق باطل نہیں ہوگا۔

جیسے حالت اضطرار میں جان بچانے کے لئے دوسرے کا کھانا کھالینا جائز ہے لیکن کھانے کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

(۹) مالا یمکن الاحتراز عنه لاضمان منه .

جس چیز سے بچنا ممکن نہیں اس میں ضمان نہیں۔

مثلاً : طبیب معقول طریقہ پر علاج یا آپریشن کرے لیکن کسی وجہ سے زخم سے شفا نہ ہو پائے اور مریض کی موت واقع ہو جائے تو معالج پر اس کی ذمہ داری نہیں۔

(۱۰) إذا تعذر الأصل یصار إلی البدل .

جب اصل کی واپسی دشوار ہو جائے تو بدل کی طرف لوٹا جائے۔

چنانچہ گذر چکا ہے کہ غاصب کے پاس اگر مغصوبہ چیز محفوظ نہیں رہی تو اسی طرح کی دوسری شئ یا اس کی قیمت بطور بدل کے ادا کرنی ہوگی۔

(۱۱) العجماء جبار .

جانور کا جرم معاف ہے۔

یعنی جانور اگر کوئی نقصان پہنچا دے اور اس میں جانور کے مالک کی تحریک یا کوتاہی کو دخل نہ ہو تو اس پر کوئی ضمان واجب نہیں، جیسے دو شخص نے اپنے جانور ایک جگہ باندھے اور ایک جانور نے دوسرے جانور کو ہلاک کر دیا تو ہلاک کرنے والے جانور کے مالک پر اس کا ضمان نہیں۔

ضمان سے متعلق یہ پوری تحریر ڈاکٹر وھبہ زحیلی کی، ''نظریۃ الضمان'' اور شیخ مصطفیٰ زرقاء کی '' الفعل الضار والضمان فیہ'' سے ماخوذ ہے، جو اس موضوع پر بڑی مفید اور فاضلانہ کتابیں ہیں۔ ضمان کے موضوع پر اسلامی نقطۂ نظر کے جاننے کے لئے ان دونوں کتابوں کا اور خصوصیت سے زحیلی کا مطالعہ کرنا چاہئے **فجزاء هم الله خیر الجزاء .** (۱)

ضیف (مہمان)

اسلام جس نے انسانی اخلاق کو سنوارنے اور سماج کو بہتر بنانے میں بڑا کردار ادا کیا ہے، اس نے مختلف انسانی طبقات کے حقوق و فرائض پر بھی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے اور اپنے مزاج خاص کے مطابق ہر جگہ توازن واعتدال بھی قائم رکھا ہے چنانچہ پیغمبر اسلام ﷺ نے جن لوگوں کے حقوق و واجبات پر بوضاحت روشنی ڈالی ہے، ان میں ایک مہمان بھی ہیں۔

قدیم معاشرہ میں مہمانی اور میزبانی کی اہمیت موجودہ دور

(۱) ڈاکٹر وھبہ زحیلی نے ضمان کے سلسلہ میں بیس قواعد ص ۲۲۸ تا ۲۳۳ نقل کئے ہیں، راقم نے انھیں میں سے ان گیارہ قواعد کا انتخاب کیا ہے، جو اس مسئلہ سے براہ راست تعلق رکھتے ہیں۔

سے بڑھ کر تھی ، اس زمانہ میں آج کل کی طرح ہوٹل اور رسٹورینٹ نہیں تھے ، سواریاں بھی معمولی درجہ کی استعمال کی جاتی تھیں اور معمولی مسافت طے کرنے میں بھی خاصا وقت درکار ہوتا تھا ، علاوہ اس کے شہروں اور آبادیوں میں بھی فاصلے زیادہ ہوتے تھے ، پکاپکایا کھانا تو درکنار ، غذائی اشیاء بھی ہر جگہ دستیاب نہیں تھیں ، اس لئے مہمانی اور میزبانی کی بڑی اہمیت تھی اور عربوں میں تو اس کا ذوق ، گویا داخل فطرت تھا اور اس کو شرافت ونجابت کا نشان تصور کیا جاتا تھا۔

مہمان نوازی کی اہمیت

اسلام نے نہ صرف یہ کہ اس کو باقی رکھا ، بلکہ اس میں اضافہ کیا ، خود آپ ﷺ کے یہاں مشرکین اور اعداء دین بھی مہمان ہوتے تھے اور آپ ﷺ ان کی میزبانی میں کوئی کسر اُٹھا نہیں رکھتے تھے ، آپ ﷺ نے ایک موقع پر فرمایا : کہ جو اللہ اور آخرت پر ایمان رکھتا ہو ، اسے چاہئے کہ اپنے مہمان کا اکرام کرے (۱) —— آپ ﷺ کی ہدایات کی وجہ سے صحابہ ﷺ میں مہمان کی خدمت وتوقیر کا ایسا جذبہ پیدا ہوگیا تھا ، کہ بعض اوقات خود فاقہ رہ کر اور بیوی ، بچوں کو فاقہ رکھ کر یہ لوگ میزبانی کے فرائض انجام دیا کرتے تھے ، یہاں تک کہ اس سلسلہ میں قرآن مجید کی ایک مستقل آیت نازل ہوئی ۔(۲)

قرآن میں مہمان نوازی کے آداب

قرآن مجید میں ان الفاظ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی مہمان نوازی کا ذکر آیا ہے :

(اے پیغمبر !) ابراہیم کے معزز مہمانوں کی حکایت بھی تم تک پہنچی ہے ؟ کہ جب (یہ لوگ) ان کے پاس آئے تو (آتے ہی) سلام علیک کی ، ابراہیم نے سلام کا جواب دیا (اور دل میں کہا کہ یہ) لوگ (تو کچھ) اجنبی (سے معلوم ہوتے) ہیں ، پھر جلدی سے اپنے گھر جا (ایک) موٹا تازہ بچھڑا (یعنی اس کا گوشت بھنوا کر مہمانوں کے لئے) لائے اور ان کے سامنے رکھا تو انھوں نے تامل کیا (ابراہیم نے) پوچھا : آپ لوگ کھاتے کیوں نہیں ؟ (اس پر بھی انھوں نے کھانے سے انکار کیا تب) تو ابراہیم ان سے جی ہی جی میں ڈرے ، انھوں نے (ان کی یہ حالت دیکھ کر) کہا کہ آپ (کسی طرح کا) اندیشہ نہ کریں اور ان کو ایک ہوشیار فرزند کی خوش خبری بھی دی ۔ (ذاریات ۲)

اس آیت میں آداب مہمان داری سے متعلق کئی نکتوں کی طرف اشارہ موجود ہے ۔ علامہ سید سلیمان ندویؒ کے اخاذ ذہن نے اس پر اس طرح روشنی ڈالی ہے :

(۱) مہمان اور میزبان میں کلام کی ابتداء باہمی کلام سے ہونا چاہئے ۔

(۲) مہمان کے کھانے پینے کا فوراً سامان کرنا چاہئے ، کیوں کہ ''روغان'' کے معنی سرعت کے ہیں ۔

(۳) ''روغان'' کے ایک معنی چپکے چلے جانے یا دزدیدہ نگاہوں سے دیکھنے کے بھی ہیں ۔ اس لئے مہمانوں کے کھانے پینے کا سامان مخفی طور پر ان کی نگاہ بچا کر کرنا چاہئے ،

---

(۱) بخاری ۸۹۸/۲ (۲) بخاری ۵۳۵/۱ باب ویؤثرون علی أنفسهم الخ

کیوں کہ اگر مہمانوں کو یہ معلوم ہوجائے گا کہ ہمارے لئے کچھ سامان کیا جارہا ہے، تو وہ ازراہِ تکلف اس کو روکیں گے۔

(۴) کسی بہانے تھوڑی دیر کے لئے مہمانوں سے الگ ہونا چاہئے تا کہ ان کو آرام کرنے یا دوسری ضروریات سے فارغ ہونے میں تکلف نہ ہو، اسی لئے حضرت ابراہیم علیہ السلام کھانے پینے کا سامان کرنے کے لئے ان سے الگ ہوگئے۔

(۵) مہمانوں کے سامنے عمدہ سے عمدہ کھانا پیش کرنا چاہئے، اسی لئے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ایک موٹا تازہ بچھڑا ذبح کیا۔

(۶) کھانا مہمانوں کے سامنے پیش کرنا چاہئے، ان کو کھانے کا حکم نہیں دینا چاہئے، اسی لئے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ان سے کہا کہ آپ لوگ کیوں نہیں کھاتے، یہ نہیں کہا کہ آپ لوگ کھایئے۔

(۷) مہمان کے کھانے سے مسرور اور نہ کھانے سے مغموم ہونا چاہئے۔

(۸) نہ کھانے کی حالت میں مہمانوں کو عمدہ الفاظ میں عذر کرنا چاہئے، کیوں کہ ہم لوگ کھا پی نہیں سکتے، بلکہ صرف آپ کو ایک لائق فرزند کے تولد کی بشارت دینے کے لئے آئے ہیں۔(۱)

حدیث میں مہمان کے حقوق و آداب کسی قدر زیادہ صراحت و وضاحت کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں، چنانچہ حضرت ابوشریح کعبیؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: مہمان کے لئے ایک شب و روز "جائزہ" ہے اور تین دن ضیافت ہے، اس کے بعد میزبان کی طرف سے صدقہ ہے اور مہمان کے لئے جائز نہیں، کہ میزبان کے پاس اتنا ٹھہر جائے کہ اس کے لئے زحمت و تنگی کا باعث ہوجائے (۲) —— علامہ عینیؒ نے اس حدیث کی تشریح میں لکھا ہے، کہ تین دنوں کی ضیافت میں پہلے دن کسی قدر تکلف سے کام لیا جائے اور دوسرے تیسرے دن ماحضر پیش کردیا جائے، پھر ایک دن و رات کا توشۂ سفر ساتھ کیا جائے (۳) —— علامہ ابن اثیر نے اسی توشہ کو "جائزہ" کا مصداق قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ اس کو "جیترہ" بھی کہا جاتا ہے۔ اس سے اتنا توشۂ سفر مراد ہوتا ہے، جو ایک منزل سے دوسری منزل تک پہنچنے میں کام آئے (۴) —— اسی حدیث سے یہ بات بھی معلوم ہوئی، کہ عام طور پر تین دنوں سے زیادہ مہمان کے یہاں قیام نہ کرنا چاہئے۔ ہاں اگر خود میزبان کی طرف سے خواہش ہو اور یقین ہو کہ اس پر گراں نہ گذرے گا، تو اس سے زیادہ بھی توقف کرسکتا ہے۔

بعض روایتوں میں یہ بھی وارد ہوا ہے، کہ اگر تم کہیں مہمان ہو اور میزبان تمہاری ضیافت سے گریز کرے، تو تم ان سے حق مہمانی وصول کرلو (۵) لیکن یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب کسی قوم سے امام وقت نے اس شرط کے ساتھ صلح کی ہو، کہ جو فوجی قافلے ان کی آبادیوں سے گذریں گے وہ ان کی ضیافت کریں

(۱) سیرۃ النبیؐ ۶/۱۷-۳۱۹ (۲) بخاری ۲/۹۰۶ (۳) عمدۃ القاری
(۴) النہایۃ ۱/۳۱۴ (۵) بخاری ۲/۹۰۶

گے چنانچہ غیر مسلم رعایا سے اس طرح کے معاہدے ہوا کئے ہیں (۱) ـــــ اور یہ اس زمانہ کے ماحول میں ایک ضرورت کا درجہ رکھتے تھے، کیوں کہ نہ ہوٹل ہوا کرتے تھے اور نہ ہر جگہ غذائی اشیاء دستیاب ہوتی تھیں۔

حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص کسی کا مہمان ہو تو اس کے کھانے کا نظم کرنا میزبان کا حق ہوتا ہے، اس لئے اس کو میزبان کی دلداری کا پورا خیال رکھنا چاہئے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: کہ جو شخص کسی قوم کا مہمان ہو، وہ میزبانوں کی اجازت کے بغیر نفل روزے نہ رکھے۔ (۲)

مہمان اور میزبان سے متعلق آداب

فقہاء نے بھی مہمان اور میزبان سے متعلق آداب ذکر کئے ہیں۔ مہمانوں کے آداب میں یہ ہے کہ جہاں بٹھایا جائے وہاں بیٹھے، جو کچھ پیش کیا جائے اس پہ راضی ہو، صاحب خانہ کی اجازت ہی سے جائے اور جانے لگے تو ان کو دُعاء دے کر جائے میزبان کے لئے مستحب ہے کہ مہمان سے کھانے کی خواہش کرے البتہ تکلیف دہ حد تک اصرار نہ کرے، مہمان کے پاس مستقل خاموش نہ بیٹھا رہے، نہ اس کے پاس سے ایک دم غائب ہو جائے اور نہ مہمان کے سامنے خادم کو برا بھلا کہے۔ مہمان کی بذات خود خدمت کرے، ان کے ساتھ ایسے لوگوں کو نہ بٹھائے جن کا بیٹھنا مہمان کو گراں گذرے، کھانے سے فراغت کے بعد مہمان جانے کی اجازت چاہیں تو ان کو نہ روکے۔ کچھ لوگ وقت پر آ جائیں اور کچھ لوگ آنے میں تاخیر کریں، تو جو لوگ موجود ہیں ان کو کھلا دیا جائے۔ کھانے سے پہلے ہاتھ دھونے کے لئے پانی پیش کیا جائے اور پہلے صدر مجلس کا ہاتھ دھلایا جائے (۳) ـــــ اگر مہمانوں کا آپس میں ایک دوسرے کو کھانا لگانا مروج ہو تو کھانا لگانے میں حرج نہیں۔ (۴)

اصل میں مہمانی اور میزبانی کے فقہی احکام عرف، عادت اور مواقع و حالات پر مبنی ہیں۔ اور ضیافت کے بہت سے احکام جو فقہاء نے ذکر کئے ہیں، اس عہد کے عرف سے متعلق ہیں۔ مثلاً: دیہات و قریہ جات میں کسی مہمان کے لئے تین دنوں یا اس سے زیادہ سے قیام کا نظم کرنا چنداں دشوار نہیں۔ لیکن ایسے بڑے شہر جہاں ایک ایک، دو دو کمروں میں پورے پورے خاندان کی زندگی کٹتی ہے، میں مہمان کو ایک دو دن ٹھہرانا بھی بعض دفع میزبان کی قدرت سے باہر ہوتا ہے۔ ظاہر دونوں جگہ کے احکام وہاں کے حالات اور مواقع پر مبنی ہوں گے۔ واللہ اعلم۔

○ ○ ○ ○

(۱) انجاح الحاجۃ علی ابن ماجۃ ۲۶۱
(۲) ترمذی ۱۶۳/۱ والحدیث ضعیف
(۳) ھندیہ ۳۴۴/۵-۳۴۵
(۴) حوالۂ سابق

طاعۃ (فرماں برداری)

"طاعت" کے معنی کہا ماننے کے ہیں، اصل میں تو اطاعت اللہ اور رسول کی کرنی ہے، لیکن خود اللہ اور اس کے رسول نے بعض لوگوں کی اطاعت کا حکم دیا ہے جیسے والدین، شوہر، امیر، وغیرہ، کہ معروف اور بھلائی میں ان کی اطاعت واجب ہے، (اس سلسلہ میں تفصیل کیلئے دیکھنا چاہئے: اب، ام، زوج، امیر) — البتہ یہ اصولی بات ذہن میں رکھنی چاہئے کہ معصیت اور گناہ کی باتوں میں کسی کی اطاعت جائز نہیں، حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: مسلمان پر امیر کی اطاعت واجب ہے، چاہے اسے پسند ہو یا نہیں، بشرطیکہ امیر معصیت کا حکم نہیں دے، اگر معصیت کا حکم دیا جائے تو سمع وطاعت درست نہیں، **فاذا امر بمعصیۃ فلا سمع و لا طاعۃ** .(۱)

طاعون

طاعون ایک مہلک اور خطرناک بیماری ہے، جو جدید طبی اصطلاح میں "پلیگ" کے نام سے معروف ہے، احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں یہ بیماری عذاب الٰہی کی صورت بنی اسرائیل کے ایک گروہ میں پیدا ہوئی تھی،(۲) یہ بیماری چوں کہ بہت جلد اور بہت زیادہ پھیلتی ہے اور بہت سارے لوگوں کو اپنا شکار بنالیتی ہے، اسی لئے اس کو "وبا" بھی کہا جاتا ہے،(۳) حضرت عمر بن خطابؓ کے زمانہ میں شام کے قریہ "عمواس" میں نہایت خطرناک اور مہلک طاعون پھوٹ پڑا تھا اور ہزاروں لوگ اس کے شکار ہوئے تھے، جس کا خلافت فاروقی کے ایک اہم واقعہ کی حیثیت سے مؤرخین نے ذکر کیا ہے — اس امت کے فضائل میں سے یہ ہے کہ یہی طاعون جو گذشتہ اقوام کے لئے عذاب الٰہی کا درجہ رکھتا تھا، اس امت کے لئے سامانِ شہادت ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: طاعون مسلمان کے لئے شہادت ہے، حضرت ابو ہریرہؓ نے آں حضور ﷺ سے نقل کیا ہے کہ جس کی موت طاعون میں ہوئی ہو وہ شہید ہے۔(۴)

بیماری کا متعدی ہونا

طاعون کے ذیل میں ایک بحث یہ آئی ہے کہ کیا امراض میں متعدی ہونے کی صلاحیت ہے؟ روایات دونوں طرح کی ملتی ہیں اور شارحین نے اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے، اس سلسلہ میں اصل گفتگو تو خود لفظ مرض کے تحت ہوگی، یہاں صرف اس قدر اشارہ پر اکتفا کیا جاتا ہے کہ امراض کے اندر بذات خود متعدی ہونے کی صلاحیت نہیں ہے جب تک مشیت خداوندی کارفرما نہ ہو، ہاں، یہ ضرور ہے کہ کبھی مشیت الٰہی سے وہ بیماری کا ظاہری سبب بن جاتی ہے۔(۵)

طاعون زدہ شہر میں آنا

متعدد روایتوں میں یہ مضمون آیا ہے کہ جب کسی جگہ طاعون کی بیماری پھیل جائے تو جو لوگ وہاں سے باہر ہیں وہ وہاں داخل نہ ہوں، اور جو وہاں موجود ہوں وہ وہاں سے راہ فرار اختیار نہ کریں۔

اذا سمعتم بالطاعون فی ارض فلا تدخلوھا و ان وقع بارض و انتم بھا فلا تخرجوا منھا . (۶)

اس ممانعت کی مختلف مصلحتیں بیان کی گئی ہیں، مگر ان میں دو باتیں بنیادی اہمیت کی حامل ہیں۔ ایک کا تعلق عقیدہ سے ہے اور ایک کا حفظانِ صحت سے، عقیدہ سے یوں ہے کہ اگر کوئی شخص

(۱) بخاری ۱۰۵۷/۲
(۲) مسلم ۲۲۸/۲
(۳) زادالمعاد ۳۸/۳
(۴) بخاری ۸۱۳/۲
(۵) دیکھئے مقدمہ شرح نووی ۱۹/۱
(۶) بخاری ۸۵۳/۲، مسلم ۲۲۸/۲

طاعون زدہ آبادی میں جانے کی وجہ سے مرگیا تو وہ سمجھے گا کہ اس کی موت کا سبب ہی یہی ہے، حالانکہ اصل میں اس کی موت کا وقت ہی یہی مقرر تھا اور اسے بہر حال اسی وقت مرنا تھا اور اگر کوئی ایسی جگہ سے چلا گیا اور بچ رہا تو گمان ہوگا کہ اس کی زندگی اس مقام سے نکلنے کی وجہ سے بچ گئی ہے، حالانکہ اصل یہ ہے کہ ابھی اللہ کی طرف سے اس کے لئے پروانہ موت ہی جاری نہیں ہوا تھا، گویا اس طرح ضعیف الاعتقاد لوگوں کے عقیدہ وایمان کی حفاظت ہوتی ہے۔

دوسری مصلحت طبی ہے جس کی طرف امام غزالیؒ اور ابن قیمؒ نے اشارہ کیا ہے کہ باہر جانے سے اس لئے روکا گیا ہے کہ وہاں جو لوگ بظاہر صحت مند نظر آتے ہیں ان کا بھی طاعون سے متاثر ہونا بعید نہیں، کیونکہ ابتدائی مرحلہ میں بیماریوں کا اثر ظاہر نہیں ہو پاتا،(۱) شہر میں داخلہ کی ممانعت اس بنیاد پر ہے کہ مجاورت واختلاط ایسی بیماریوں کو پروان چڑھاتی ہے، اس لئے جو لوگ باہر ہیں اور صحت مند ہیں ان کا اپنی صحت کو ناحق خطرہ میں ڈالنا مناسب نہیں۔(۲)

طاعون زدہ شہر سے باہر جانا

اکثر اہل علم کا خیال ہے کہ یہ ممانعت حرمت کے درجہ میں ہے۔(۳)

طاعون زدہ شہر میں جن لوگوں کا مریض طاعون ہونا پایۂ ثبوت کو پہنچ چکا ہو، ان کا تو بہر حال دوسری جگہ جانا جائز نہیں؛ البتہ صحت مند ہو تو جائز ہے،(۴) خود حدیث میں بھی اس کی طرف اشارہ موجود ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے طاعون زدہ شہر سے باہر جانے کو روکتے ہوئے فرمایا: **لاتخرجوا منها فراراً** ، کہ ایسی جگہ سے ازراہ فرار نہ چلے جاؤ۔(۵)

اسی طرح اگر طبی اغراض، تیمارداری، ریلیف یا کسی اور مقصد سے صحت مند آدمی طاعون زدہ شہر میں داخل ہو تو اس میں بھی قباحت نہیں، بلکہ یہ ایثار ہے، اور خدمت خلق مقصود ہو تو مستحب و مستحسن ہے، امام غزالیؒ نے بھی اس کی صراحت کی ہے۔(۶)

طب وطبیب

خالق کائنات کی طرف سے انسان کو ایمان وہدایت کے بعد جو سب سے بڑی نعمت حاصل ہے وہ صحت وتندرستی ہے، دنیا کی کوئی نعمت نہیں جو اس کے مقابلہ میں کوئی وزن رکھتی ہو، عمدہ سے عمدہ اور بیش قیمت سے بیش قیمت اسباب وسامان اس کے بغیر بے لذت اور تلخ کام ہیں، ایک طرف صحت جسمانی کی یہ اہمیت ہے اور دوسری طرف دین فطرت اسلام ہے جس کی نگاہ میں انسان خود اپنے وجود کا بھی مالک نہیں؛ بلکہ اس کے ہاتھوں میں اس کا جسم خدا کی امانت ہے اور اس کی حفاظت، وصیانت اور صحت وسلامتی کی فکر اس کا فریضہ ہے، یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے اپنے آپ کو بے مقصد ہلاک کرنے سے منع کیا ہے: **لاتلقوا بايديكم الى التهلكة** ، (البقرہ : ۱۹۵) پیغمبر اسلام ﷺ نے خودکشی کو عذاب اخروی کا باعث بتایا ہے،(۷) بعض صحابہ روزہ و نماز میں حد اعتدال سے تجاوز کر رہے تھے، مسلسل روزے رکھتے جاتے تھے اور رات رات بھر عبادت کرتے تھے، آپ ﷺ نے ان کے اس طرز عمل کو پسند نہیں فرمایا، اس پر نکیر کی اور ارشاد فرمایا کہ انسان پر اس کے نفس کا اور اس کی آنکھ کا بھی حق ہے،(۸) اسلام

---

(۱) احیاء علوم الدین مع الاتحاف ۲۸۰/۱۳
(۲) الطب النبوی لابن قیم ۳۳
(۳) فتح الباری ۷۹/۱۰
(۴) دیکھئے: شرح نووی علی مسلم ۲۲۸/۲
(۵) مسلم عن اسامة بن زید ۲۲۸/۲
(۶) دیکھئے: احیاء علوم الدین مع الاتحاف ۲۸۰/۱۳ — طاعون کے ذیل میں آنے والے مباحث میں زیادہ تر راقم الحروف کے مقالہ ''طبی اخلاقیات'' (مطبوعہ شمارہ ۹۲، اپریل تا جون ۱۹۹۵، بحث ونظر، پٹنہ) سے استفادہ کیا گیا ہے۔
(۷) دیکھئے: ابن ماجہ، حدیث نمبر ۳۵۰۳
(۸) دیکھئے: بخاری شریف، باب حق الجسم فی الصوم، حدیث نمبر ۱۹۵۷

میں طہارت کے احکام دیکھے جائیں اور اس باب میں قرآن و حدیث کی تفصیلات کو نظر میں رکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ کس درجہ اہتمام کے ساتھ حفظانِ صحت کے اُصول کو برتا گیا ہے اور قدم قدم پر اس کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔

اس لئے اسلام کی نگاہ میں علاج اور فن طب و معالجہ کو خاص اہمیت حاصل ہے، خلیفہ رابع حضرت علی ﷜ نے چار علوم کو خاص اہمیت کا حامل قرار دیا جن میں سے ایک "طب" ہے،(۱) امام شافعیؒ نے فرمایا کہ علم درحقیقت دو ہی ہیں، ایک فقہ جس سے طریقہ زندگی معلوم ہوتا ہے، دوسرے طب علاج جسمانی کے لئے، **العلم علمان، علم الفقه للاديان و علم الطب للابدان**،(۲) خود پیغمبر اسلام ﷺ کو بھی اس مفید اور نافع فن سے خاصی دلچسپی تھی، اس لئے حدیث کی تمام ہی کتابوں میں "طب" کا مستقل باب نظر آتا ہے، پھر شارحین حدیث نے جہاں آپ ﷺ کی زندگی کے دوسرے پہلوؤں پر پوری عرق ریزی کے ساتھ بحث کی ہے، دعوت و اشاعتِ حق، عبادت و بندگی، خلق حسن، سیر و مغازی، خصائل و شمائل اور اس طرح کے دوسری گوشوں میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے اُسوۂ حسنہ اور نقوش تابندہ کو نمایاں کیا ہے، طب نبوی کو بھی مستقل موضوع کی حیثیت سے اپنی جولانگاہ فکر بنایا ہے، مشہور محقق ابن قیم جوزی (م: ۷۵۱ھ) نے سیرت پر اپنی منفرد اور مستند و معتبر تالیف "زاد المعاد" میں اس پر طویل فصل قائم کی ہے اور ایسی عمدہ بحث کی ہے جو نہ صرف ان کے محدثانہ مقام کا شاہد ہے، بلکہ فن طب سے بھی ان کی گہرائی اور مجتہدانہ واقفیت اور مناسبت کا ثبوت ہے۔(۳)

طبی تحقیق کی حوصلہ افزائی

آپ ﷺ نے اپنے مختلف ارشادات کے ذریعہ بھی طبی تحقیق و تلاش کی حوصلہ افزائی کی ہے، حضرت ابو ہریرہ ﷜ سے آپ ﷺ کا ارشاد منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایسی بیماری نہیں اُتاری کہ جس کے لئے سامانِ شفاء بھی پیدا نہ کیا ہو،(۴) حضرت جابر بن عبداللہ ﷜ نے آپ ﷺ کا ارشاد نقل کیا ہے کہ ہر مرض کی دواء موجود ہے، جب مرض کے مناسب دواں مل جاتی ہے تو مشیت خداوندی سے صحت ہو جاتی ہے،(۵) ایک موقع سے آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ کے بندو! علاج کرو، خدا نے سوائے بوڑھاپے کے ہر بیماری کی دوا پیدا فرمائی ہے،(۶) —— ابن قیمؒ نے ان احادیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ان احادیث میں ایک طرف مریض کی تسلی و تقویت ہے، اور دوسری طرف طبیب کے لئے دعوتِ تحقیق و تلاش ہے کہ جب وہ تمام امراض کو قابل علاج اور ممکن العلاج سمجھے گا تو تحقیق و تفتیش کا جذبہ پیدا ہوگا۔(۷)

علاج خلافِ توکل نہیں !

اسی لئے اسلام میں علاج و معالجہ کا حکم دیا گیا ہے اور طبی تدابیر کو توکل کے خلاف نہیں سمجھا گیا ہے، چنانچہ علامہ ابن قیم کا بیان ہے :

> احادیث صحیحہ میں علاج کرنے کا حکم ہے اور یہ توکل کے خلاف نہیں، جیسے کہ بھوک و پیاس اور گرمی و سردی کو اس کی ضد کی مدد سے دور کرنا خلاف توکل نہیں، بلکہ حقیقت توحید اس کے بغیر تمام نہیں ہوسکتی کہ اللہ تعالیٰ نے جن اُمور کو جن

(۱) مفتاح السعادة ۱/۳۶۷ (۲) حوالۂ سابق ۱/۳۶۷
(۳) دیکھئے: زاد المعاد ۴/۵، تحقیق: شعیب ارنوط، عبدالقادر ارنوط، یہ جلد ۴۱۵ صفحات پر مشتمل ہے اور پوری کتاب کا یہی موضوع ہے۔
(۴) بخاری فی الطب باب ما انزل الله داء آ الخ، حدیث نمبر ۵۶۷۸ (۵) مسلم باب لکل داء دواء، حدیث نمبر ۲۲۰۴
(۶) ترمذی باب ماجاء فی الدواء والحث علیه، حدیث نمبر ۲۰۳۸ (۷) دیکھئے: زاد المعاد ۵/۱۷

باتوں کے لئے شرعاً اور تکویناً سبب بنایا ہے، ان
باتوں کے حاصل کرنے کے لئے ان اسباب کو
اختیار کیا جائے، بلکہ ان اسباب سے پہلو تہی خود
توکل میں مانع ہے۔(۱)

اہلیت علاج

طب و علاج سے چونکہ جسم انسان کی حفاظت اور بقاء جیسی ذمہ داری متعلق ہے، اس لئے فقہاء نے طبیب کے فرائض اور اس کی اہلیت پر بھی روشنی ڈالی ہے، ذیل میں اس سلسلہ میں چند امور کا ذکر کیا جاتا ہے۔

۱) علاج کے لئے ضروری ہے کہ فن طب سے طبیب واقف ہو، اسی پس منظر میں فقہاء نے جاہل و ناواقف طبیب کو علاج سے روکنے کا حکم دیا ہے،(۲) بلکہ کاسانی نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ وہ تین ہی اشخاص پر حجر کے قائل ہیں، منجملہ ان کے ایک جاہل طبیب ہے، اور خوب لکھا ہے کہ یہ ممانعت امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے تقاضہ سے ہے۔(۳)

فقہاء نے اپنے زمانہ واحوال کے مطابق طبیب جاہل اور طبیب حاذق کی تعریف کی ہے، بعض حضرات نے کہا کہ جو لوگوں کو دوا سمجھ کر زہر پلا دے وہ طبیب جاہل ہے،(۴) — بعض حضرات نے لکھا ہے کہ جو دواؤں کے مضر اور منفی اثر کو دور کرنے پر قادر نہ ہو وہ طبیب جاہل ہے،(۵) اس طرح کی اور بھی تعریفیں فقہاء سے منقول ہیں، تاہم راقم الحروف کا خیال ہے کہ ہر شعبہ علم میں ایک دور تجربات کا ہوتا ہے پھر بتدریج تجربات مدون و مرتب ہوتے ہیں اور ان کی مرتب و مدون صورت بالآخر ایک مستقل علم اور فن کی شکل اختیار کر لیتی ہے اور اس وقت تعلیم و تعلم کے بغیر مجرد تجربات کی بنا پر اس شعبہ میں متعلق شخص کی مہارت و حذاقت کو قبول نہیں کیا جاتا، یہی حال اس وقت میڈیکل سائنس کا ہے، اس لئے خیال ہوتا ہے کہ فی زمانہ وہی اشخاص ''طبیب حاذق'' کہلانے کے مستحق ہیں جن کو طبی دانش گاہیں اور گورنمنٹ کا محکمۂ صحت علاج و معالجہ کا مجاز قرار دیتا ہو۔

علاج باعث نقصان ہو جائے

اگر کوئی شخص ایسی نااہلیت کے ساتھ علاج کرے اور مریض کو نقصان پہنچا دے تو اس پر نقصان کا ضمان واجب ہوگا، آپ ﷺ نے فرمایا:

ایما طبیب تطبب علی قوم لاتعرف له قبل ذلک فاعنت فهو ضامن . (۶)

جس طبیب نے لوگوں کا علاج کیا حالانکہ پہلے سے وہ اس فن میں معروف نہیں تھا، چنانچہ وہ باعث مشقت ہو جائے تو وہ ضامن ہے۔

ابن قیم نے تفصیل سے اس پر گفتگو کی ہے کہ طبیب کن صورتوں میں ضامن ہوگا اور کب ضامن نہیں ہوگا؟ تاہم جو شخص مناسب صلاحیت و اہلیت سے محرومی کے باوجود لوگوں کو تختۂ مشق بنائے اس کی بابت اہل علم کا اجماع و اتفاق ہے کہ وہ مریض کی جان جانے کی صورت میں ضامن ہوگا۔(۷)

اگر معالج علاج کا مجاز ہے لیکن اس نے طریقہ علاج میں کوتاہی کی ہے اور مطلوبہ احتیاطی تدابیر کو روبہ عمل نہیں لایا ہے تب بھی مریض کو ہونے والے نقصان کا وہ ضامن ہوگا، چنانچہ علماء دردیر

(۱) زادالمعاد ۱۵/۵
(۲) البحر الرائق ۸۹/۸
(۳) بدائع الصنائع ۱۶۹/۷
(۴) سراجیہ ۱۳۰
(۵) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴۳۹/۵
(۶) سنن ابی داؤد ۶۳۰/۲
(۷) زاد المعاد ۱۳۹/۴

نے ختنہ کرنے ، دانت نکالنے اور علاج کرنے میں کوتاہی کی صورت میں ضمان واجب قرار دیا ہے،(۱) اسی طرح کی بات فتاوی بزازیہ میں بھی آئی ہے،(۲) ان ہی عبارتوں سے یہ بھی واضح ہے بلکہ صراحتاً اس کا ذکر کیا گیا ہے کہ جو شخص علاج کرنے کا اہل ہو، اگر اس کی کوتاہی و بے احتیاطی کے بغیر مریض کو نقصان پہنچ جائے تو معالج اس کا ذمہ دار نہیں ہوگا۔

ابن قدامہ نے اُصولی بات لکھی ہے کہ دو شرطیں پائی جائیں تو معالج ضامن نہیں ہوگا اور ان میں سے ایک شرط بھی مفقود ہو تو ضامن ہوگا۔ اول یہ کہ وہ اپنے فن میں بصیرت و مہارت رکھتا ہو۔ دوسرے: اس نے علاج میں کسی کوتاہی سے کام نہ لیا ہو۔ بے بصیرتی کے ساتھ علاج بھی ناروا ہے اور بصیرت و حذاقت کے باوجود کوتاہی بھی ناقابل قبول اور موجب ضمان ہے۔(۳)

بلا اجازت آپریشن

اس ضمن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مریض اور اس کے اولیاء کی اجازت کے بغیر ڈاکٹر کا آپریشن کرنا درست ہوگا یا نہیں؟

فقہی نظائر اور تفصیلات کو سامنے رکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر مریض یا اس کے اولیاء و اعزہ سے آپریشن کی اجازت لینا ممکن نہ ہو اور مرض کی نوعیت ایسی ہو کہ اسی طریقۂ علاج سے چارہ نہ ہو اور تاخیر و انتظار کی گنجائش بھی نہ ہو، تو ڈاکٹر کا ان کی اجازت کے بغیر آپریشن کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ ممکن حد تک نفس انسانی کو بچانے کی کوشش خود اللہ تعالیٰ کی طرف سے واجب ہے لہٰذا گو وہ انسان کی طرف سے اجازت یافتہ نہیں لیکن خود شارع کی طرف سے ماذون و اجازت یافتہ متصور ہوگا، — فقہاء نے بھی شریعت کے اس اہم اصول کو اپنے اجتہادات میں برتا ہے، ابن قدامہ لکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص دوسرے کے کھانے یا شوربہ کے استعمال پر مضطر ہو گیا اور اس سے وہ چیز طلب کی، اس نے اس وقت اس سے مستغنی ہونے کے باوجود منع کر دیا اور اس کی موت واقع ہو گئی، تو جس سے مانگا تھا، وہ اس کا ضامن ہوگا۔(۴)

ہاں، اگر مریض خود اجازت دینے کے موقف میں ہو یا اس کے اولیاء موجود ہوں تو ان سے اجازت لینا واجب ہے اور باوجود قدرت و امکان کے بلا اجازت آپریشن کیا یا کوئی ایسا طریقہ علاج اختیار کیا جو امکانی طور پر ہلاکت کا باعث ہو سکتا ہے اور مریض کی جان چلی گئی یا اس کا کوئی عضو جاتا رہا تو معالج پر اس کی ذمہ داری ہوگی، چنانچہ ابن قدامہ کا بیان ہے: اگر ولی کی اجازت کے بغیر بچہ کا ختنہ کیا اور اس کا زخم پھیل گیا تو ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس کو کاٹنے کی اجازت نہیں تھی اور اگر حاکم یا ایسے شخص نے ختنہ کیا جس کو اس پر ولایت حاصل تھی یا جس شخص نے کیا اس کو ان دونوں سے اجازت حاصل تھی تو وہ ضامن نہیں ہوگا، اس لئے کہ شرعاً وہ اس کا مجاز ہے۔(۵)

فقہاء حنفیہ میں ابن نجیم نے لکھا ہے کہ معالج کی کوتاہی اور بلا اجازتِ ولی علاج، یہ دونوں باتیں ضمان واجب ہونے کے دو مستقل اسباب ہیں۔(۶) ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر ولی موجود ہو اور اس کی اجازت کے بغیر آپریشن کیا گیا اور اس سے نقصان پہنچا تو معالج اس کا ضامن ہوگا۔

مریض کے راز کا افشاء

امراض مختلف قسم کے ہوتے ہیں اور بعض امراض کی نوعیت یقیناً راز کی ہوتی ہے کہ آدمی اس کے افشا اور تشہیر کو پسند نہیں کرتا، اس لئے معالج کا فریضہ ہے کہ وہ اپنے مریض کے راز کا امین رہے

(۱) الشرح الصغیر ۴/۴۷
(۲) بزازیہ ۵/۷۹
(۳) المغنی ۵/۳۱۲
(۴) المغنی ۸/۲۳۸
(۵) حوالۂ سابق ۵/۳۱۳
(۶) البحرالرائق ۸/۲۹

اور اس کے اظہار سے گریز کرے، کہ یہ غیبت اور چغل خوری ہے اور غیبت، چغل خوری اور مومن کی ہتک عزت کبائر میں سے ہے۔

تاہم بعض مواقع پر غیبت جائز اور بعض مواقع پر واجب بھی ہو جاتی ہے، احادیث کو سامنے رکھ کر فقہاء نے ظلم سے بچنے اور بچانے، ضرر دور کرنے اور کسی جائز شرعی مصلحت کے حاصل کرنے کے لئے غیبت کی اجازت دی ہے، (۱) — پس اس اُصول کی روشنی میں معالج ایسے شخص کے سامنے مرض کا اظہار کر سکتا ہے جس کو مریض کے ساتھ اختلاط نقصان پہنچا سکتا ہے اور مریض کے ساتھ اس کے اختلاط کی نوبت آسکتی ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص مریض کے یہاں رشتہ کرنا چاہے اور وہ معالج سے مریض کی بابت صحیح صورتِ حال جاننا چاہے تو معالج کو اظہار واقعہ کر دینا چاہئے، چنانچہ فقہاء متفق ہیں کہ رشتہ کے لئے تحقیق کے موقعہ پر غیبت جائز بلکہ صحیح مشورہ دینا واجب ہے۔ (۲)

طرار (جیب کترا)

''طرار'' کے معنی جیب کترے کے ہیں، اصل میں پہلے لوگ، رقم کی حفاظت کے لئے کمر پر پٹکہ باندھا کرتے تھے اور اسی میں جیب بنا ہوتا تھا، اسی جیب کے کاٹنے والے کو ''طرار'' کہا جاتا ہے، بابرتی کا بیان ہے: **الطرار هو الذی يطر الهميان .** (۳) — حنفیہ کے نزدیک اگر روپے وغیرہ کپڑے کے اوپری حصہ پر جیب میں رکھے ہوں تو جیب کترے کو ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں دی جائے گی جو چور کو دی جاتی ہے، اگر جیب کپڑے کے اندرونی حصہ میں واقع تھا اور اس کو کتر کر روپے لے لئے تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ (۴) البتہ پہلی صورت میں بھی مناسب سرزنش کی جائے گی۔

حنابلہ کے یہاں اچک لینے والے جیب کترے کا ہاتھ تو نہیں کاٹا جائے گا البتہ چھپا کر جیب کتر لیا تو ہاتھ کاٹا جائے گا۔ (۵) مالکیہ اور شوافع کے نزدیک جیب کترے کا ہاتھ کاٹا جائے گا، (۶) اور یہی رائے امام ابو یوسفؒ کی ہے۔ (۷)

طریق (راستہ)

شاہراہ عام کی وسعت کتنی ہونی چاہئے؟ — یہ متعین کرنا اُصولاً ان لوگوں کا کام ہے جو کسی جگہ کو آباد کریں اور باہمی اتفاق رائے سے راستہ کے لئے جگہ چھوڑیں، اگر وہ کسی مقدار پر متفق نہ ہو پائیں تو پھر آپ ﷺ نے سات ہاتھ کی مقدار متعین کی ہے اور اسی کے مطابق فیصلہ فرمایا ہے، (۸) لیکن ظاہر ہے کہ یہ مقدار آپ ﷺ نے اپنے عہد میں ٹریفک کی نوعیت اور مقدار کو دیکھتے ہوئے مقرر فرمائی تھی، موجودہ حالات میں یہ مقدار ناکافی اور حادثات اور مشکلات کا باعث ہوگی، اس لئے ہر زمانہ میں حکومت ٹریفک کے لحاظ سے راستہ کے لئے جو مقدار مقرر کرے اس کے مطابق عمل کرنا واجب ہوگا اور راستہ میں تجاوز کرنا جائز نہیں ہوگا۔

جو راستہ عام و مشترکہ نہ ہو بلکہ کسی کا مملوکہ ہو، اس کی خرید و فروخت درست ہے، (۹) البتہ اس میں اختلاف ہے کہ کیا حق راہداری کو بھی فروخت کیا جا سکتا ہے؟ صحیح و معتبر قول یہ ہے کہ جائز نہیں، کیونکہ یہ ایک ''حق مشترک'' ہے نہ کہ کسی فرد کا ''مال مملوکہ''،

---

(۱) دیکھئے: شرح المسلم للنووی ۳۲۳/۲، فتح الباری ۴۷۲/۱۰، خلاصة الفتاوی ۷۶/۴

(۲) الدر المختار ۳۶۴/۵، ریاض الصالحین ۵۸۱، باب مايباح من الغيبة — ''طب اور طبیب'' سے متعلق یہ پوری بحث راقم سطور کے مقالہ طبی اخلاقیات شرع اسلامی کی روشنی میں'' (مطبوعہ سہ ماہی ''بحث و نظر'' پٹنہ، کے شمارہ نمبر ۲۹) سے ماخوذ ہے، تفصیل کے لئے مقالہ مذکورہ دیکھا جا سکتا ہے۔

(۳) عنایه مع الفتح ۳۹۱/۵

(۴) البحر الرائق ۶۰/۵

(۵) المغنی ۱۰۲/۹

(۶) الفقه الاسلامی وادلته ۱۱۲/۶

(۷) هدایه مع الفتح ۳۹۱/۵

(۸) بخاری عن ابی هریره ۳۳۶/۱، باب اذا اختلفوا فی الطریق الخ

(۹) هدایه مع الفتح ۴۳۰/۶

البتہ مشائخ احناف میں ابن سماعہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے۔(۱)

(تفصیل کے لئے دیکھئے: حق)

اگر کسی شخص نے مکان میں سے محض ایک کمرہ خرید کیا تو راستہ کا حق اسی وقت حاصل ہوگا کہ خرید وفروخت کے وقت بات طئے ہوئی ہو کہ وہ اس مکان کو جملہ سہولتوں (مرافق) یا حقوق کے ساتھ خرید رہا ہے،(۲) — راستہ میں اشتراک بھی من جملہ ان اُمور کے ہے کہ جن سے حق شفعہ حاصل ہوتا ہے۔(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: شفعہ)

طعام

دیکھئے: اکل، نفقہ

طفل

(بچہ)

دیکھئے: صبی

طلاق

''طلاق'' اور'' اطلاق'' کے معنی کسی چیز کو چھوڑ دینے، ترک کر دینے اور آزاد کر دینے کے ہیں، لغت کے اعتبار سے قید حسی سے آزاد کرنے کو بھی طلاق کہتے ہیں اور قید معنوی سے آزاد کرنے کو بھی، لیکن عرف عام میں'' اطلاق'' قید حسی سے آزادی اور ''طلاق'' قید معنوی یعنی نکاح سے آزادی کو کہا جاتا ہے(۳) — طلاق اپنی اصل کے اعتبار سے خالص اسلامی اصطلاح نہیں: بلکہ زمانۂ جاہلیت میں بھی بیوی کے علیحدہ کرنے کو طلاق کہا جاتا تھا، البتہ اسلام نے طلاق کے مروجہ قانون کی اصلاح کی اور اس سلسلے میں عورتوں کے ساتھ ہونے والی ناانصافیوں کا سدباب کیا، تاہم اس اصطلاح کو باقی رکھا۔(۴)

اصطلاح میں

فقہ کی اصطلاح میں طلاق کی اصطلاحی تعریف اس طرح کی گئی ہے:

هو رفع قيد النكاح في الحال او المال بلفظ مخصوص . (۵)

طلاق فوراً یا تاخیری اثر کے ساتھ مخصوص لفظ کے ذریعہ قید نکاح کو ختم کرنے کا نام ہے۔

فوری یا فی الحال کے لفظ سے طلاق بائن کی طرف اشارہ ہے جس سے فوراً طلاق واقع ہو جاتی ہے، فی الحال یا تاخیری اثر سے طلاق رجعی مراد ہے، جس میں عدت گذرنے کے بعد طلاق کا اثر ظاہر ہوتا ہے اور علیحدگی عمل میں آتی ہے، لفظ مخصوص سے مراد طلاق کے صریح یا کنایہ الفاظ ہیں جن سے طلاق واقع ہوا کرتی ہے۔ اس سے ایسی صورتیں طلاق کے دائرے سے باہر ہوگئیں، جن میں زوجین کے درمیان علیحدگی تو ہوتی ہے لیکن وہ طلاق کے حکم میں نہیں ہوتی، جیسے بعض صورتوں میں نابالغی کے زمانے میں ہونے والے نکاح کی بالغ ہونے کے بعد تنسیخ، یا نکاح کے بعد اس بات کا ظاہر ہونا کہ ان دونوں کے درمیان پہلے سے ایسا رشتہ موجود ہے کہ جس کی وجہ سے نکاح نہیں ہوسکتا۔

ایک ناپسندیدہ فعل

طلاق اسلام میں ایک نہایت ناپسندیدہ عمل ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جن چیزوں کی اجازت دی ہے ان میں کوئی شئی طلاق سے زیادہ ناپسندیدہ نہیں،(۶) — اسی مضمون کی روایت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی منقول ہے،(۷) حضرت ابوموسیٰ

(۱) عنایہ مع الفتح ۴۳۰/۶
(۲) ھدایہ مع الفتح ۴۲/۱
(۳) لسان العرب، مادہ: طلق
(۴) سبل السلام ۱۷۶/۳
(۵) در مختار ۴۱۵/۲
(۶) ابوداؤد عن محارب بن دثار ۲۹۶/۱، کتاب الطلاق
(۷) حوالۂ سابق

اشعری ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے بلا وجہ طلاق دینے والوں کی مذمت کرتے ہوئے فرمایا کہ عورتوں کو اسی وقت طلاق دی جائے جب کہ ان کا کردار اخلاقی اعتبار سے مشکوک ہو؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ ان مردوں اور عورتوں کو پسند نہیں کرتے جو محض ذائقہ چکھا کرتے ہوں۔ (۱) اسی بناء پر صحیح یہ ہے کہ طلاق میں اصل ممانعت اور حرمت ہے۔ضرورت ہی کے مواقع پر اس کی اجازت ہے، جیسا کہ فقہاء احناف میں علامہ ابن ہمامؒ کی رائے ہے، (۲) اور اسی کی طرف مشہور فقیہ علامہ ابن عابدین شامیؒ کا رجحان ہے۔ (۳)

طلاق کی مشروعیت

طلاق کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت رسول اور اجماع اُمت سے ثابت ہے، قرآن میں مختلف مواقع پر طلاق کا ذکر موجود ہے، (دیکھئے البقرہ : ۲۲۹-۲۳۶) بلکہ قرآن مجید میں ایک مستقل سورت ہی طلاق کے نام سے موجود ہے، حدیث کی کتابوں میں طلاق کے مستقل ابواب ہیں، جن میں احکام طلاق سے متعلق متعدد روایات نقل کی گئی ہیں، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ خود آپ ﷺ نے ام المومنین حضرت حفصہؓ کو طلاق دیا تھا پھر رجعت فرمائی تھی، (۴)— نیز ابن قدامہ نے اس پر اُمت کا اجماع نقل کیا ہے۔ (۵)

طلاق — ایک ناخوشگوار ضرورت!

''طلاق'' باوجودیکہ ایک ناپسندیدہ فعل ہے اور اس سے بہت سے معاشرتی مفاسد متعلق ہیں، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اگر ازدواجی زندگی میں ناخوشگواری اور تلخی پیدا ہو جائے تو مرد وعورت دونوں ہی کے لئے طلاق ایک ضرورت بن جاتی ہے، یہ دوا کا کڑوا گھونٹ ہے جس کو طبع انسانی ناپسند کرتی ہے، مگر عقل کہتی ہے کہ اسی تلخ کامی میں تمہارے لئے صحت وشفا کی حلاوت چھپی ہوئی ہے، اس لئے طلاق ایک حکیمانہ قانون ہے، دنیا کے دو بڑے مذاہب — ہندومت اور عیسائیت — میں طلاق کا کوئی تصور نہیں تھا اور موت کے سوا کوئی شئی زن وشو کو ایک دوسرے سے نجات نہیں دلاسکتی تھی، لیکن یہ ایک غیر فطری تصور تھا، اسی لئے بالآخر ہندو اور عیسائی اقوام نے اپنی گردن سے اس قانون کے طوق کو اتار پھینکا، اور آج ہندوستان اور مغربی وعیسائی ممالک میں ہر جگہ طلاق کی گنجائش پیدا کی گئی ہے، بلکہ مغربی اقوام نے تو اس میں اس درجہ افراط سے کام لیا ہے اور ایسے معمولی اسباب پر طلاق لینی شروع کردی ہے کہ گویا نکاح بچوں کا گھروندا ہے، جسے صبح بنایا گیا اور شام توڑ دیا گیا۔

پھر یہ کمال حکمت ہے کہ اسلام نے طلاق کی باگ مردوں کے ہاتھ میں رکھی، چونکہ نکاح کی بنا پر پیدا ہونے والی تمام مالی ذمہ داریاں مردوں کے سر ہیں، اس لئے عدل کا تقاضا ہے کہ معاہدہ کے جس فریق پر ذمہ داریوں کا بوجھ رکھا گیا ہے، اسی کو اس معاہدہ کو ختم کرنے کا اختیار بھی حاصل ہو، یہ تو ایک قانونی پہلو ہے، لیکن غور کیا جائے تو اصل میں اسلام نے اس قانون کے ذریعہ عورتوں کو تحفظ فراہم کیا ہے، ظاہر ہے کہ قدرتی طور پر معاہدۂ نکاح کے دو فریق — مرد وعورت — میں خلقی اعتبار سے مرد کو غلبہ وقوت حاصل ہے، اب اگر مرد کو طلاق دے کر نجات پانے کا موقع حاصل نہ ہو، تو وہ ظلم کا غیر قانونی راستہ اختیار کرتا ہے اور عدالت کی تنگ ودو کی بجائے چاہتا ہے کہ عورت ہی کو اپنی راہ سے ہٹا دے، اس طرح عورتوں کو قتل اور نذر آتش کرنے کے واقعات پیش آتے ہیں، جو ہندوستان میں روز مرہ کا معمول ہے، اور رہ گئی اس کے بعد شوہر کے خلاف عدالتی کارروائی، تو دنیا کے اکثر ملکوں میں منصوبہ بند قتل

(۱) مجمع الزوائد ۴/۳۳۵، باب فیمن یکثر الطلاق و سبب الطلاق
(۲) فتح القدیر ۳/۴۶۳
(۳) ردالمحتار ۴/۴۲۶
(۴) ابوداؤد، باب فی المراجعة، حدیث نمبر ۲۲۸۳
(۵) المغنی ۷/۲۷۷

کے جرم کو ثابت کرنا جوئے شیر لانے سے کم نہیں، ہندوستان جیسے ممالک میں شوہر کو عدالت سے طلاق حاصل کرنے میں جتنی دشواری پیش آتی ہے، شوہر اس سے کم میں قتل اور اقدام قتل کی سزا سے اپنے آپ کو بچالے جاتا ہے، یہی وجہ ہے کہ ہندوستان میں مسلم سماج میں باوجود ناخواندگی اور تعلیمی و معاشی پسماندگی کے دلہنوں کو جلانے کے واقعات بہ مقابلہ ہندو معاشرہ کے ''صفر'' کے درجہ میں ہیں، ــــ افسوس کہ قانونِ طلاق جو شریعت اسلامی کا اعجاز اور اس کی صداقت وحقانیت کی دلیل تھی اور جس سے مشرق و مغرب کے ہر قانون نے خوشہ چینی کی ہے، معاندین اور تعصب زدہ لوگوں کی نگاہ میں یہی شریعت اسلامی کا سب سے بڑا عیب اور عورتوں کے ساتھ ناانصافی ہے، **فیا للعجب ویا للأسف !**

حالات کے اعتبار سے طلاق کا حکم

ذکر آچکا ہے کہ طلاق اصلاً ایک ناپسندیدہ اور مکروہ عمل ہے، لیکن حالات اور مواقع کے لحاظ سے اس کا حکم بھی الگ الگ ہے، اس اعتبار سے فقہاء نے پانچ قسمیں کی ہیں: مکروہ، مباح، مستحب واجب اور حرام (محظور)، اگر اس کو معلوم ہو کہ نکاح کو باقی رکھ کر وہ عورت کے ساتھ ظلم کا مرتکب ہوگا جیسے: نفقہ کا نہ دینا، تکلیف دہ حد تک مار پیٹ کرنا، تو طلاق دینا واجب ہے، شدید ضرورت ومجبوری کے بغیر طلاق دینا مکروہ ہے، عورت کی بدمزاجی اور نافرمانی کی صورت مباح ہے، عورت عفیف وپاکدامن نہیں ہو تو مستحب ہے، اگر اندیشہ ہو کہ طلاق دینے کے نتیجہ میں عورت زنا اور معصیت میں مبتلا ہو سکتی ہے تو حرام ہے، اسی طرح حیض کی حالت میں طلاق دینا بھی جائز نہیں۔ (۱)

طلاق سے پہلے کے مراحل

لیکن یہ ہر صورت طلاق ازدواجی ناخوشگواریوں کا ابتدائی حل نہیں، بلکہ اصلاحِ حال کا آخری مرحلہ ہے، اگر بیوی واقعی نافرمان (ناشزہ) ہو اور وہ شوہر کو اس کا جائز حق دینے سے گریزاں ہو، تو اولاً وعظ وتذکیر اور پند ونصیحت سے کام لینا چاہئے، اس کے باوجود اصلاح نہ ہو سکے تو گھر سے نکالے بغیر چند دن خواب گاہ علاحدہ کرلے اور ترک تعلق رکھے کہ اس کو اپنی غلطی پر ندامت اور پشیمانی ہو، اس کو قرآن مجید ''**هجر في المضاجع**'' کہتا ہے (النساء: ۳۴) اگر یہ ترک تعلق بھی کفایت نہ کرے تو کسی قدر سرزنش کی بھی اجازت ہے (النساء: ۳۴) مگر وہ بھی ایسی ہو کہ جس میں عورت کی لطافت ونزاکت کا پاس رہے، پیغمبر اسلام ﷺ کی زبان میں تکلیف دہ مار نہ ہو، (۲) (ضرب غیر مبرح) ان سب کا اصلاح حال کے لئے ناکافی ہونا اس بات کا ثبوت ہے کہ اب زوجین بہ طور خود اپنے مسائل حل کرنے سے قاصر ہیں، اس لئے خاندان کے ذی شعور وتجربہ کار بزرگوں کا سہارا لیں اور ان کو حکم بنائیں اور وہ فاصلوں کو پاٹنے اور اختلافات کو دور کرنے کی سعی کریں۔ (النساء: ۳۵)

پھر جب تمام مساعی کارگر نہ ہوں تو اب آخری چارۂ کار طلاق ہے، اور وہ بھی اس طرح کہ ایک طلاق ایسی پاکی کی حالت میں دی جائے جس میں بیوی سے صحبت نہ کی ہو، اس کو ''طلاق رجعی'' کہتے ہیں اور اس کے بعد عدت گذرنے تک زوجین کے لئے سوچنے اور غور کرنے کا موقع باقی رہتا ہے! ــــ اگر واقعی طلاق شریعت کے بتائے ہوئے اس طریقہ پر دی جائے اور طلاق سے پہلے ازدواجی زندگی کی مشکلات اور مسائل کے حل کے لئے یہ راستے اختیار کئے جائیں تو طلاق کا تناسب جو بہ مقابلہ دوسری اقوام کے مسلمانوں میں بحمد اللہ اب بھی کم ہے، اور بھی کم ہو جائے، وباللہ التوفیق۔

(۱) دیکھئے: الشرح الصغیر ۵۳۶/۲، المغنی ۷۷/۷

(۲) ابن ماجہ، باب حق المرأة علی الزوج، حدیث نمبر ۱۸۵۱

کن لوگوں کی طلاق واقع ہوتی ہے؟

طلاق واقع ہونے کیلئے بنیادی طور پر دو باتیں ضروری ہیں، اول یہ کہ طلاق دینے والا مرد طلاق دینے کا اہل ہو، دوسرے جس عورت کو طلاق دی گئی ہو وہ اس کی محل ہو ـــــ طلاق کی اہلیت کے لئے تین شرطیں ہیں :

۱) طلاق دینے والا شوہر ہو، یا اس کی طرف سے طلاق دینے کا مجاز ہو، یعنی اس کا وکیل ہو۔(۱)

۲) بالغ ہو، اگر شوہر نابالغ ہو تو گو شعور کی عمر کو پہنچ گیا ہو، پھر بھی طلاق واقع نہ ہوگی، البتہ حنابلہ کے یہاں ایسے نابالغ کی طلاق واقع ہو جاتی ہے جو طلاق کے مفہوم کو سمجھتا ہو اور جانتا ہو کہ اس کی وجہ سے بیوی حرام ہو جاتی ہے۔(۲)

۳) عاقل ہو ـــــ چنانچہ پاگل، سوئے ہوئے اور بے ہوش شخص کی طلاق واقع نہیں ہوگی،(۳) ـــــ اسی طرح جو شخص ہمیشہ جنون میں نہیں رہتا، لیکن اس کو دماغی خلل ہو اور وقفہ وقفہ سے جنون کا دورہ پڑتا رہتا ہو، وہ بھی اگر دماغی دورہ کے دوران طلاق دیدے تو طلاق واقع نہیں ہوگی،(۴) کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ دماغی اعتبار سے مختل شخص (مجنون) کی طلاق کے سوا ہر شخص طلاق واقع ہو جاتی ہے۔(۵)

یہ ضروری نہیں کہ طلاق دینے والا طلاق کے بولنے میں سنجیدہ بھی ہو، اگر مزاحاً طلاق دیدے پھر بھی طلاق واقع ہو جائے گی، صحت مند ہونا بھی ضروری نہیں، بیمار ہو لیکن دماغی توازن قائم ہو، تو اس کی طلاق بھی پڑ جائے گی، کافر اپنی کافرہ بیوی کو طلاق دیدے تب بھی طلاق پڑ جائے گی، حنفیہ کے ہاں یہ بھی ضروری نہیں کہ بالارادہ طلاق کے کلمات کہے ہوں، اگر کچھ اور کہنا چاہتا تھا، زبان پر طلاق کے الفاظ جاری ہو گئے، (جس کو فقہ کی اصطلاح میں "خطاء" کہتے ہیں) پھر بھی طلاق واقع ہو جائے گی۔(۶)

جیسا کہ مذکور ہوا طلاق شوہر ہی کی معتبر ہے، اگر کسی اجنبی شخص نے ایک عورت کو مخاطب کر کے طلاق کے الفاظ کہے اور یہ طلاق نکاح کی شرط کے ساتھ مشروط نہیں تھی، اور اتفاق سے پھر وہی عورت اس مرد کے نکاح میں آ گئی تو طلاق کا کوئی اثر نہیں پڑے گا، کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا: نکاح سے پہلے طلاق کا کوئی اعتبار نہیں **لاطلاق قبل النکاح** .(۷) ـــــ اگر کسی اور شخص (فضولی) نے عورت کو اس کے شوہر کی طرف سے طلاق دیدی، تو موقوف رہے گی، اگر شوہر نے اس کو قبول کر لیا تو طلاق واقع ہو جائے گی ورنہ نہیں۔(۸)

فقہاء کے درمیان جن خاص کیفیات میں طلاق واقع ہونے کی بابت اختلاف ہے، ان میں حالت اکراہ اور نشہ کی طلاق بھی ہے، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ، اکثر فقہاء اور محدثین کے نزدیک اکراہ اور شدید دباؤ کی حالت میں دی گئی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے، حنفیہ کے نزدیک اکراہ کی حالت کی طلاق بھی واقع ہو جاتی ہے، بہ شرطیکہ طلاق زبانی دی گئی ہو، اگر اکراہ کے ذریعہ طلاق لکھوائی گئی، لیکن زبان سے طلاق کے الفاظ ادا نہیں کئے تو طلاق واقع نہیں ہوگی،(۹) اسی طرح اگر جبراً طلاق کا اقرار کرایا گیا، تو یہ اقرار بھی نافذ نہیں ہوگا اور طلاق نہیں پڑے گی،(۱۰) احناف نے اس روایت

---

(۱) دیکھئے: درمختار و رد المحتار ۴۲۸/۴، ط: دیوبند
(۲) الروض المربع ۳۶۱/
(۳) الفتاوی الهندیه ۳۵۳/۱
(۴) حوالۂ سابق
(۵) دیکھئے: نصب الرایه ۲۲۱-۲۲۲/۳
(۶) البحر الرائق ۲۳۳-۲۳۵/۳
(۷) ابن ماجه، باب لاطلاق قبل النکاح، حدیث نمبر ۲۰۵۹
(۸) البحر الرائق ۲۴۵/۳
(۹) حوالۂ سابق
(۱۰) هندیه ۳۵۳/۱

کو پیش نظر رکھا ہے، جس میں آپ ﷺ نے طلاق میں ہزل و مزاح کو بھی قصد و ارادہ کا درجہ دیا ہے،(۱) اور اس پر قیاس کیا ہے کہ جیسے اکراہ میں طلاق دینے والا طلاق پر راضی نہیں ہوتا، اسی طرح ہزل و مزاح میں بھی الفاظ طلاق ادا کرنے والا طلاق نہیں چاہتا ہے، لہٰذا دونوں صورتیں مماثل ہیں — دوسرے فقہاء نے آپ ﷺ کے اس ارشاد کو سامنے رکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطاء، بھول اور اس چیز کو معاف کر دیا ہے، جس پر مجبور کیا جائے۔(۲)

اگر از راہِ علاج شراب پی یا اکراہ کے تحت پی اور نشہ آ گیا اور اسی حالت میں طلاق دیدی تو طلاق واقع نہ ہوگی، اسی طرح شوہر نے جس کو اپنی طرف سے طلاق کے لئے وکیل بنایا تھا، اس نے نشہ کی حالت میں طلاق دیدی تو بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔(۳) — ہاں اگر بلا ضرورت اور بہ طریق حرام شراب پی اور نشہ میں طلاق دیدی تو ائمہ اربعہ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائیگی،(۴) حنفیہ میں امام زفر، طحاوی اور کرخی، فقہاء شوافع میں مزنی اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک حالت نشہ کی طلاق واقع نہیں ہوگی،(۵) ان حضرات کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ نشہ کی حالت میں جنون اور مدہوشی سے کم اختلال عقل نہیں ہوتا، اس لئے مجنون و مدہوش کی طرح اس کی طلاق بھی واقع نہیں ہوگی، جن فقہاء نے حالت نشہ کی طلاق کو واقع قرار دیا ہے انھوں نے اس میں سرزنش کے پہلو کو پیش نظر رکھا ہے، گویا یہ ایک کارِ حرام کی سزا ہے، اب فی زمانہ بالخصوص برصغیر کے ممالک میں یہ بات قابل غور ہے کہ طلاق مرد کے لئے بڑی سزا ہے یا بے قصور عورت کے لئے؟؟ — اس لئے مصر و شام کے موجودہ عائلی قانون میں امام کرخی کے قول کو قبول کیا گیا ہے اور شاید یہی ہمارے عہد میں مقاصد شریعت سے قریب تر ہے۔ واللہ اعلم

طلاق بذریعہ وکیل و قاصد

طلاق دینے کا اہل تو اصل میں شوہر ہی ہے، اس لئے کہ طلاق رشتۂ نکاح کو کھولنے کا نام ہے اور نکاح شوہر ہی سے ہے، لیکن شوہر اپنے اس اختیار میں دوسرے کو بھی نائب بنا سکتا ہے، اس نیابت کی تین صورتیں ہیں: وکالت، رسالت، اور تفویض۔(۶)

''وکالت'' سے مراد یہ ہے کہ شوہر کسی اور شخص کو حکم دے کہ وہ اس کی بیوی پر طلاق واقع کردے، ایسی صورت میں وکیل اس مجلس میں بھی عورت کو طلاق دے سکتا ہے اور اس کے بعد بھی، شوہر وکیل کے تعمیل حکم سے پہلے پہلے وکالت سے رجوع کر سکتا ہے، ایسی صورت میں وکیل اس کی بیوی کو طلاق نہیں دے سکتا اور دے تو وہ بے اثر ہوگی۔(۷)

''رسالت'' کے معنی پیغام کے ہیں، رسالہ سے مراد یہ ہے کہ شوہر بیوی کے پاس اپنا قاصد بھیجے کہ وہ اسے طلاق دے رہا ہے، پس وکیل خود انشاء طلاق کرتا ہے اور قاصد صرف شوہر کے کلام کو نقل کرتا ہے۔(۸)

''تفویض'' کے معنی طلاق کا مالک بنانے کے ہیں، اس لئے ''تفویض طلاق'' کی صورت، جب تک طلاق کا اختیار دیا گیا ہے، اس وقت تک لازماً اس کو اختیار حاصل ہوگا، شوہر اس سے دیا ہوا اختیار واپس نہیں لے سکتا،(۹) تفویض و توکیل کے درمیان اثر و

---

(۱) ابن ماجہ، حدیث نمبر ۲۰۳۹
(۲) الجامع الصغير بحواله: ابن ماجه وطبراني وحاكم، مع الفيض ۲/۲۱۹
(۳) هنديه ۱/۳۵۳
(۴) المغنی، مسئلہ نمبر ۱۲۵۳
(۵) دیکھئے: البحر الرائق ۳/۲۳۱، ط: پاکستان، الشرح الكبير مع المقنع ۲۲/۱۲۲-۱۳۱
(۶) الدر المختار علی هامش الرد ۲/۴۷۵
(۷) هنديه ۱/۳۰۷
(۸) ردالمحتار ۲/۴۷۵
(۹) در مختار ۴/۵۵۵، ط: دیوبند

نتیجہ کے اعتبار سے بھی بنیادی اور جوہری فرق ہے، تفویض میں طلاق کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے اور وہ اپنے اختیار سے اس کا استعمال کرتا ہے اور توکیل میں وکیل طلاق کا مالک نہیں ہوتا، بلکہ وہ وکیل بنانے والے کے حکم کا پابند ہوتا ہے، —— تاہم ان تینوں صورتوں میں نیابت کے باوجود شوہر کا حق طلاق باقی رہتا ہے، اس کا اختیار ختم نہیں ہوتا بلکہ اس کے اختیار میں اس کے نائب کی شرکت ہو جاتی ہے۔

تفویض طلاق

فقہاء نے "تفویض طلاق" پر مفصل بحث کی ہے اور تفویض کے لئے عربی زبان میں جو مختلف تعبیرات اختیار کی جاتی ہیں، جیسے: امر بالید، اختیار، مشیت، ان کے اثرات و نتائج پر روشنی ڈالی ہے، یہاں ان کا ذکر کرنا موجب طوالت ہوگا، —— البتہ چونکہ تفویض طلاق نکاح کے مستقبل میں پیش آنے والی دشواریوں کے حل میں ایک مناسب تدبیر ہے اور خصوصیت سے ہندوستان کے موجودہ حالات میں مسلمان عورتوں کے مصائب کو دور کرنے میں اس سے نفع اٹھایا جا سکتا ہے، اس لئے کچھ ضروری باتیں اس بابت عرض کی جاتی ہیں۔

۱) بیوی کو کہے کہ "اگر تم چاہو تو اپنے آپ پر طلاق واقع کرلو" تو جس مجلس میں بیوی سے بات کہی ہے، یا شوہر کے قاصد نے جس مجلس میں اس کی اطلاع دی ہے، اسی مجلس میں طلاق واقع کرنے کا حق حاصل ہوگا، اسی طرح اگر کسی تیسرے شخص سے کہا کہ تم چاہو تو میری بیوی کو طلاق دیدو، تو یہ توکیل نہیں، تفویض ہوگی، اور وہ شخص اس مجلس کے اندر ہی طلاق واقع کرنے کا مجاز ہوگا، مجلس کے بعد نہیں۔(۱)

۲) بیوی سے کہا: "تم اپنے آپ پر طلاق واقع کرلو"، اور اس کی چاہت کا ذکر نہیں کیا یعنی یہ نہیں کہا کہ اگر تم چاہو تو طلاق واقع کرلو، تب بھی تفویض ہے، مجلس تک بیوی اپنے آپ پر طلاق واقع کر سکتی ہے اور شوہر اس درمیان اپنی بات سے رجوع نہیں کر سکتا، اسی عبارت سے اگر کسی اور شخص کو حق دیا کہ وہ اس کی بیوی پر طلاق واقع کردے تو یہ توکیل ہوگی، طلاق دینے کا اختیار مجلس کے بعد بھی باقی رہے گا، لیکن شوہر چاہے تو اختیار واپس لے سکتا ہے۔(۲)

۳) بیوی کو یا کسی تیسرے شخص کو تفویض طلاق کرتے ہوئے اس طرح کہے کہ "تو جب بھی چاہے، اپنے آپ پر طلاق واقع کرلے" تو اب یہ تفویض مجلس تک محدود نہیں رہے گی، بلکہ وہ عورت جب بھی چاہے اپنے آپ پر طلاق واقع کر سکتی ہے، یا وہ شخص اس کی بیوی کو طلاق دے سکتا ہے۔(۳)

۴) اس بات کی گنجائش ہے کہ تفویض مشروط ہو، مثلاً یہ کہ "اگر میں تم کو چھوڑ کر اتنے دنوں غائب ہو جاؤں تو تم کو اپنے اوپر طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا" یا "اگر میں تمہاری موجودگی میں دوسری شادی کی یا تم کو بے جا مار پیٹ کی، یا اتنی مدت تک نفقہ نہیں دیا، تو اپنے اوپر طلاق واقع کرلو" ان صورتوں میں مذکورہ شرائط پائے جانے کی صورت ہی میں طلاق واقع کرنے کا اختیار ہوگا۔(۴)

دار القضاء کو تفویض طلاق

موجودہ حالات میں سماجی مشکلات کو حل کرنے کے لئے "تفویض طلاق" ایک بہتر شکل ہے، البتہ عورتوں کو حق طلاق تفویض کرنا نقصان سے خالی نہیں، اگر خواتین اس حق کا صحیح استعمال کرنے کی صلاحیت رکھتیں تو شریعت نے مردوں کی طرح عورتوں کو بھی حق طلاق دیا ہوتا، اس لئے خیال ہوتا ہے کہ تفویض طلاق کی ایسی صورت اختیار کرنی بہتر ہے جس میں طلاق دار القضاء یا محکمہ شرعیہ کو دیا گیا ہو، بیوی کے علاوہ دوسروں کو طلاق کا

(۱) هندیه ۴۰۲/۱
(۲) حوالۂ سابق
(۳) الدر المختار علی هامش الرد ۴۷۹/۲
(۴) هندیه ۳۹۶-۹۸/۱

اختیار دینا بنیادی طور پر تو ''توکیل'' ہے اور وکالت کبھی بھی واپس لی جاسکتی ہے، لیکن اگر کسی تیسرے شخص کی چاہت ومشیت پر طلاق کے استعمال کو موقوف کردیا جائے تو ''توکیل'' کے بجائے ، ''تفویض'' ہے، (۱) اب شوہر اس اختیار کو واپس نہیں لے سکتا، فتاویٰ بزازیہ میں ہے :

لو قال لاجنبی طلاقها بیدک او طلقها ان شئت کقوله امرک بیدک یقتصر ولا یملک الرجعة . (۲)

''اگر اجنبی شخص سے کہا کہ عورت کا حق طلاق تمہارے ہاتھ میں ہے، یا یہ کہے کہ ''اگر تم چاہو تو طلاق دیدو'' تو یہ ''تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے'' کہنے کی طرح ہے، کہ اس میں اختیار مجلس میں محدود رہے گا اور شوہر کو اس سے رجوع کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا''

اور سراجیہ میں ہے۔

''لو قال لاجنبی طلقها ان شئت ثم عزله لا یصح'' . (۳)

''اجنبی شخص سے اپنی بیوی کی بابت کہے کہ اگر چاہو تو اسے طلاق دیدو، پھر اس کو اختیار سے معزول کردے تو درست نہیں''۔

فتاویٰ بزازیہ میں ہے کہ اختیار طلاق کو اسی مجلس تک محدود مانا گیا ہے، کیوں کہ شرط کے لیے جو لفظ استعمال کیا گیا ہے وہ عموم کو نہیں بتاتا ہے، اگر ''ان شئت'' (اگر تو چاہے) کی بجائے ''**متی شئت**'' (جب بھی تو چاہے) کہا جائے تو پھر بعد از مجلس بھی اختیار باقی رہے گا۔

پس اگر کچھ شرطوں کے ساتھ دار القضاء کو حق طلاق تفویض کیا جائے اور یہ وسعت برتی جائے کہ عورت قاضی شریعت کے پاس ثبوت شرعی کے ذریعہ ان شرائط میں کوتاہی ثابت کردے ، یا دوسرے قرائن کی بنا پر قاضی کو عورت کے بیان کی صداقت پر اطمینان ہو جائے تو وہ عورت کو طلاق بائن دے سکتا ہے تو شاید یہ زیادہ بہتر صورت ہو۔

کس عورت پر طلاق واقع ہوگی؟

طلاق واقع ہونے کے لئے دوسری بنیادی شرط یہ ہے کہ جس کو طلاق دی جائے، وہ طلاق کا محل بھی ہو، محل طلاق ہونے سے مراد یہ ہے کہ یا تو مکمل طور پر نکاح میں ہو یا جزوی طور پر نکاح کے احکام باقی ہوں، جیسے، طلاق رجعی یا تین سے کم طلاق بائن کی مدت میں ہو، یا زوجین میں سے ایک کے قبول اسلام یا ارتداد کی وجہ سے نکاح فسخ کیا گیا ہو اور عورت اس کی عدت گذار رہی ہو۔ (۴)

اجنبی عورت کو غیر مشروط طلاق دی جائے یا نکاح کے علاوہ کسی اور شرط کے ساتھ مشروط کر کے طلاق دی جائے تو ایسی طلاق بے اثر ہوگی، اگر نکاح کی شرط سے وابستہ کر کے طلاق کے کلمات کہے جائیں، یعنی مرد کہے کہ: ''اگر میں نے تم سے نکاح کیا تو تم کو طلاق'' تو ایسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک طلاق مؤثر ہوگی اور نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی ، کیونکہ طلاق ایک ایسی کیفیت کی طرف منسوب ہے جب کہ عورت طلاق کا محل بن چکی ہے، (۵) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی ، کیونکہ جس وقت طلاق دی گئی ہے، اس وقت وہ نکاح میں نہیں ہے اور آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **لاطلاق قبل النکاح** ، (۶) مالکیہ

(۱) الخانیه ۱/۵۴۳
(۲) بدائع الصنائع ۳/۲۲۳
(۳) السراجیه ۲۴
(۴) ردالمحتار ۲/۴۱۷
(۵) هندیه ۱/۴۱۸
(۶) ابن ماجه ، باب لاطلاق قبل النکاح

حنفیہ کے ساتھ ہیں؛ لیکن ایک صورت کا استثناء کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کہا: ''میں جب جب نکاح کروں یا جس عورت سے بھی نکاح کروں اس کو طلاق'' تو ایسی صورت میں یہ طلاق غیر مؤثر ہوگی، کیونکہ بہ ظاہر اس جملہ کا تقاضا ہے کہ وہ جو بھی نکاح کرے طلاق پڑ جائے اور اس کے لئے حلال و جائز زندگی کا راستہ ہی بند ہو جائے، اس لئے ازراہِ مصلحت ایسی طلاق کو غیر مؤثر تصور کیا جائے گا۔ (۱) —— واقعہ یہ کہ مالکیہ کا یہ استثناء مزاج شریعت سے ہم آہنگ اور مصالح سے قریب ہے۔

اگر کوئی شخص عورت کے بعض حصہ یا اعضاء کی طرف طلاق کی نسبت کرے تو اُصول یہ ہے کہ اگر عورت کے ایک متناسب حصہ کی طرف نسبت کی جائے، جیسے تمہارے نصف، یا تمہارے تہائی کو طلاق یا ایسے اعضاء کی طرف نسبت کی جائے جس کو بول کر پورا وجود انسانی مراد لیا جاتا ہے، جیسے: سر، گردن، وغیرہ تو طلاق واقع ہو جائے گی، ایسے عضو کی طرف نسبت کی جس سے پورے وجود کو تعبیر نہیں کیا جاتا، جیسے: انگلی، کان، ناک تو طلاق واقع نہ ہوگی، (۲) یہ تفصیل حنفیہ کی رائے پر ہے، شوافع اور حنابلہ کے یہاں تفصیل یہ ہے کہ اگر ایسے اعضاء واجزاء کی طرف نسبت کی جو جسم سے علاحدہ ہو جاتے ہیں یا کئے جاتے ہیں تو طلاق واقع نہ ہوگی، جیسے: بال، ناخن، دانت، دودھ، منی وغیرہ، ان کے علاوہ دوسرے اعضاء کی طرف نسبت ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ (۳)

الفاظ طلاق

طلاق کے واقع ہونے اور نہ ہونے، نیز طلاق کی نوعیت اور اثر و نتیجہ میں الفاظ کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ —— اول یہ سمجھ لینا چاہئے کہ طلاق اصل میں زبان کا فعل ہے، اگر کسی نے دل میں طلاق کا ارادہ کیا تو یہ خیال کتنا بھی شدید کیوں نہ ہو، اس کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی، (۴) طلاق کے لئے ''بولنا'' (تکلم) ضروری ہے، یعنی وہ کم سے کم اس طرح طلاق کا تکلم کرے کہ خود سن سکے، (۵) اگر دل ہی دل میں یا زیر لب طلاق کے الفاظ بولے مگر اس سے اس طرح حروف نہ بنے کہ جن کو سنا جاسکے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

طلاق کے لئے استعمال کی جانے والی تعبیرات دو طرح کی ہو سکتی ہیں، صریح، کنایہ —— صریح سے مراد وہ الفاظ ہیں جو طلاق ہی کے معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔ اور عرف میں ان کا استعمال طلاق ہی کے لئے ہوتا ہے (۶) حنفیہ کے نزدیک طلاق اور طلاق سے مشتق الفاظ صریح سمجھے جاتے ہیں، جیسے تو مطلقہ ہے یا تجھ کو طلاق دیا، وغیرہ، (۷) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ''فراق'' اور ''سراح'' کے الفاظ بھی طلاق کے لئے صریح مانے گئے ہیں۔ (۸)

اگر طلاق کا غلط تکلم کیا جائے جس کے لئے فقہاء نے پانچ طرح کا تلفظ نقل کیا ہے، تلاق، تلاغ، طلاغ، طلاک، تلاک —— تو یہ الفاظ بھی طلاق کے لئے صریح ہی تصور کئے جائیں گے۔ (۹)

صریح الفاظ کے ذریعہ بلا نیت طلاق واقع ہو جاتی ہے، اگر شوہر نیتِ طلاق کا انکار کرے تب بھی قاضی اس کی نیت کا اعتبار نہیں کرے گا۔

کنایہ سے ایسے الفاظ مراد ہیں جو طلاق کے لئے بھی استعمال کئے جاتے ہوں اور دوسرے معنی میں بھی، ان کے ذریعہ اسی وقت طلاق واقع ہوگی جب شوہر نیتِ طلاق کا اظہار کرے یا موقعہ وحال

---

(۱) المدونة الكبرىٰ ۲/۲۳۲
(۲) البحر الرائق ۳/۲۶۱
(۳) مغنى المحتاج ۳/۲۹۱، كشاف القناع ۵/۲۹۸
(۴) البحر الرائق ۳/۲۵۳
(۵) الموسوعة الفقهية ۲۹/۱۲-۱۳، ردالمحتار ۴/۴۳۰
(۶) البحر الرائق ۳/۲۵۱
(۷) هنديه ۱/۱۵۴
(۸) المغنى ۷/۲۹۴، شرح مهذب ۱۷/۹۶
(۹) البحر الرائق ۳/۲۵۲

سے معلوم ہو کہ شوہر نے طلاق ہی کی نیت سے یہ لفظ کہا ہے، اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ الفاظ طلاق تین طرح کے ہیں، اول وہ جو مطالبہ طلاق کا مثبت جواب بن سکتے ہیں، اس میں انکار اور سب وشتم کے معنی نہیں، دوسرے: وہ جو مثبت جواب بھی بن سکتے ہیں اور انکار بھی، تیسرے: وہ جو مثبت جواب بھی بن سکتے ہوں اور ڈانٹ ڈپٹ بھی — حالتیں بھی تین ہیں، ایک معتدل حالت، دوسرے مذاکرۂ طلاق کی حالت، جس میں عورت یا کوئی اور شخص طلاق کا مطالبہ کر رہا ہو، تیسرے غصہ کی حالت، تو معتدل حالت میں کسی بھی لفظ کنایہ سے اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوگی جب تک بولنے والا اپنی نیت کا اظہار نہ کردے، مذاکرۂ طلاق کی حالت میں سوائے ان الفاظ کے جن میں انکار کے معنی کی گنجائش ہو بلا نیت طلاق واقع ہو جائے گی، اور غصہ کی حالت میں ان الفاظ میں نیت کا اعتبار نہ ہوگا، اور بلا نیت طلاق واقع ہو جائے گی جن میں نہ انکار طلاق کا معنی پایا جاتا ہے اور نہ ڈانٹ ڈپٹ کا، بقیہ الفاظ میں شوہر جو نیت ظاہر کرے اس کے مطابق ہی حکم ہوگا، (۱) — تقریباً یہی تفصیل فقہاء حنابلہ کے یہاں بھی ہے، (۲) شوافع کے نزدیک الفاظ کنایہ سے طلاق اسی وقت واقع ہوگی جب کہ بولنے والا نیت طلاق کا اقرار کرے، اگر اس نے کہا کہ میں نے طلاق کی نیت نہیں کی تھی تو طلاق واقع نہیں ہوگی، (۳) گویا ان حضرات کے نزدیک قرائن واحوال کا اعتبار نہیں۔

کنایہ بدرجہ صریح

اگر کوئی لفظ طلاق کے لئے کنایہ ہو لیکن طلاق کے لئے اس کا استعمال اس کثرت سے ہوا کرتا ہو کہ اس لفظ سے طلاق ہی کی طرف ذہن جاتا ہو تو اس کو لفظ صریح کا درجہ حاصل ہوگا، گو کہ شوہر یہ کہے کہ اس کی نیت طلاق دینے کی نہیں تھی گویا اس کی نیت کا اعتبار نہیں ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی، چنانچہ لفظ ''حرام'' طلاق کے لئے کنایہ لفظ ہے، لیکن چونکہ طلاق کے لئے یہ لفظ کثرت سے استعمال ہونے لگا تھا اس لئے فقہاء نے اس لفظ سے بلا نیت طلاق واقع ہونے کا فتویٰ دیا ہے۔ (۴) — ہندوستان میں فارغ خطی اور بعض علاقوں میں ''جواب دیا'' کے الفاظ اسی زمرہ میں آتے ہیں۔

الفاظ کنایہ کے ذریعہ اصلاً طلاق بائن واقع ہوتی ہے — اب اگر کوئی دوسرا لفظ طلاق کے لئے اس قدر معروف ہو جائے کہ صریح کے درجہ میں آجائے اور اس لفظ سے بلا نیت طلاق واقع ہونے کا حکم لگایا جائے تو سوال یہ ہے کہ اس سے طلاق بائن واقع ہوگی یا رجعی؟ اس سلسلہ میں مشائخ احناف کے فتاوی مختلف ہیں: لیکن یہ بات راجح معلوم ہوتی ہے کہ ایسے الفاظ سے طلاق رجعی ہی واقع ہو۔ کیونکہ جب یہ لفظ صریح کے درجہ میں آگیا ہے تو اس پر حکم بھی صریح ہی کا لگنا چاہئے، علامہ شامی نے ایک لفظ ''سن بوش'' کا ذکر کیا ہے، یہ ترکی زبان کا لفظ ہے اور عربی زبان کے لفظ ''خلیۃ'' اور ''خالیۃ'' کے معنی میں ہے۔ شامی نے اکثر مشائخ سے اس لفظ کی وجہ سے طلاق رجعی واقع ہونے کا فتویٰ نقل کیا ہے اور خود ان کا رجحان بھی اسی جانب معلوم ہوتا ہے، شامی کا بیان ہے:

> قال في الشرنبلالية وقع السوال عن التطليق بلغة الترك هل هو رجعي باعتبار القصد او بائن باعتبار مدلول سن بوش او بوش اول لان معناه خالية او خلية فلينظر قلت وقد افتى الرحيمي تلميذ الشيخ الرملي بانه رجعي وقال كما افتى الشيخ به شيخ الاسلام ابوالسعود ونقل

---

(۱) خانیہ علی هامش الهندیة ۱/۴۶۳، هندیة ۱/۳۷۵
(۲) المغنی ۷/۹۸-۲۹۷
(۳) شرح مهذب ۱۷/۱۰۱
(۴) درمختار ۳/۴۶۴، ط: دیوبند

مثله شیخ مشائخنا التر کمانی عن فتاوی علی آفندی مفتی دار السلطنة وعن الحامدية . (۱)

ناواقف کوالفاظ طلاق کی تلقین

طلاق کے لئے صریح و کنایہ الفاظ کے ذیل میں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اگر کسی شخص نے تلبیس سے کام لیتے ہوئے ایسے شخص سے کلمۂ طلاق کہلوایا جو طلاق کے معنی سے واقف نہیں تھا اور اس بات سے بے خبر تھا کہ ان کلمات کا کیا اثر پڑے گا؟ تو کیا ایسی صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی؟ —— اس سلسلہ میں ہمارے فقہاء کا عام رجحان تو یہی ہے کہ اس صورت میں بھی طلاق واقع ہو جائے گی، لیکن مشائخ اوز جند کا فتوی اس صورت میں طلاق واقع نہ ہونے کا ہے، تا کہ لوگوں کو دھوکہ اور تلبیس سے بچایا جا سکے، (۲) حقیقت یہ ہے کہ مشائخ اوز جند کی رائے شریعت کی روح کے مطابق اور اس کے مزاج سے ہم آہنگ ہے، اور فی زمانہ اسی پر فتوی ہونا چاہئے، ورنہ شاطر مزاج لوگ اس سے غلط فائدہ اٹھائیں گے۔

تحریر سے طلاق

جس طرح طلاق کے کلمات زبان سے ادا کرنے کی وجہ سے طلاق واقع ہو جاتی ہے، اسی طرح تحریر سے بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے، تحریر کے سلسلہ میں اُصول یہ ہے کہ ایک تحریر تو وہ ہے جس کا پڑھنا اور سمجھنا ممکن ہے یعنی ایسی تحریر جو کوئی ٹھوس چیز، کاغذ، دیوار یا زمین وغیرہ پر لکھی جائے، فقہ کی اصطلاح میں اس کو'' کتابت مستبینہ'' کہتے ہیں۔ دوسری قسم کی تحریر وہ ہے جس کو سمجھنا اور پڑھنا ممکن نہ ہو یعنی وہ ایسی چیز پر لکھی جائے جس میں ٹھہراؤ نہ ہو، جیسے ہوا اور پانی پر لکھنا، اس کو'' کتابت غیر مستبینہ'' کہتے ہیں۔ تو ایسی تحریریں بے اثر ہیں اور ان کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی، پھر'' کتابت مستبینہ'' یا قابل فہم تحریر بھی دو طرح کی ہوسکتی ہے، ایک وہ جس پر باضابطہ طلاق نامہ کا عنوان دیا گیا ہو، اور بیوی کو مخاطب کر کے طلاق دی گئی ہو یا اس کا صراحتاً ذکر کر دیا گیا ہو، (ایسی تحریر کو فقہاء'' مرسومہ'' سے تعبیر کرتے ہیں) اس تحریر کی وجہ سے اس کی بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی، چاہے اس کی نیت طلاق دینے کی ہو یا نہ ہو۔ وہ تحریر جو باضابطہ طلاق نامہ کے مضمون وعنوان وغیرہ پر مشتمل نہ ہو (اس کو'' غیر مرسومہ'' کہا جاتا ہے) جیسے لکھا گیا: '' طلاق دیا'' یا صرف لفظ'' طلاق'' لکھا تو ایسی صورت میں لکھنے والے کی نیت کا اعتبار ہوگا، اگر اس کی نیت طلاق دینے کی ہو تو طلاق واقع ہوگی ورنہ نہیں۔ (۳)

اگر تحریر طلاق میں یوں لکھا:'' تم کو طلاق''، تو لکھنے کے وقت ہی طلاق پڑ گئی اور اسی وقت سے عدت گذارے گی اور اگر لکھا کہ جب یہ تحریر تم تک پہنچے تب تم پر طلاق، تو جب تحریر پہنچے تب طلاق واقع ہوگی، اگر یہ تحریر اس کے پاس پہنچنے سے پہلے ہی ضائع ہو جائے یا کر دی جائے تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ (۴)

اشارہ سے طلاق

اپنے مدعا کے اظہار کے لئے زبان و تحریر کی طرح ایک ذریعہ '' اشارہ'' بھی ہے، بالخصوص ان لوگوں کے لئے جو بولنے پر قادر نہ ہوں، اس ذریعہ اظہار کی خاص اہمیت ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص بولنے پر قادر نہ ہو اور لکھنا بھی نہ جانتا ہو یا نہیں لکھ سکتا ہو اور ایسا شخص اشارہ سے طلاق دیدے تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ تین کا اشارہ کیا تو طلاق مغلظہ ہوگی اور تین سے کم کا اشارہ کیا تو طلاق رجعی، جو شخص بولنے پر قادر ہو اس کی طرف سے اشارہ کافی نہیں۔ اسی طرح گونگا ہو لیکن لکھ سکتا ہو تو اس کا اشارہ بھی طلاق میں غیر

(۱) ردالمحتار ۳/۴۲۷

(۲) ملخص از: هندیه ۱/۳۷۸

(۳) ردالمحتار ۲/۴۳۱

(۴) حوالۂ سابق

معتبر ہے، تحریر کے ذریعہ اس کی طلاق واقع ہوسکتی ہے۔(۱)

طلاق کا صیغہ

طلاق کے لئے جو صیغہ استعمال کیا جائے وہ ماضی یا حال کا ہونا چاہئے، یعنی یوں کہے" میں نے طلاق دی" یا" میں طلاق دیتا ہوں" اگر مستقبل کا صیغہ استعمال کرے کہ" میں طلاق دونگا" تو یہ طلاق دینے کی دھمکی اور اس کا وعدہ ہے نہ کہ طلاق، اور محض وعدہ وعید کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوتی۔

طلاق کے لئے جو صیغے استعمال کئے جاتے ہیں وہ تین طرح کے ہیں: فوری طلاق (طلاق منجز)، مشروط طلاق (طلاق معلق)، مستقبل سے منسوب طلاق (طلاق مضاف)، ـــ فوری طلاق سے مراد یہ ہے کہ فی الحال طلاق دیدی جائے: جیسے کہا جائے کہ تم کو طلاق ہے، ایسی صورت میں طلاق فوراً واقع ہو جائے گی، "مشروط" سے مراد یہ ہے کہ طلاق کو کسی ممکن الوقوع واقعہ کے ساتھ مربوط کر دیا جائے، مثلاً" اگر تو اپنے میکہ گئی تو تجھے طلاق" ایسی صورت میں اس شرط کے پائے جانے کی صورت میں ہی طلاق واقع ہوگی،" طلاق مضاف" سے مراد یہ ہے کہ مستقبل کے کسی متعین وقت کی طرف طلاق کی نسبت کی جائے، جیسے کہ" فلاں مہینہ کی پہلی تاریخ کو تجھے طلاق" اب جوں ہی وہ تاریخ شروع ہوگی یہ مشروط طلاق واقع ہو جائے گی، (۲) ـــ ان احکام کی بابت تقریباً مذاہب اربعہ کا اتفاق ہے۔(۳)

طلاق رجعی

حکم اور اثر و نتیجہ کے اعتبار سے طلاق کی تین قسمیں ہیں: رجعی، بائن، مغلظہ۔

لفظ صریح یعنی طلاق یا ایسے الفاظ کنایہ جو کثرتِ استعمال کی وجہ سے صریح کے درجہ میں آگئے ہوں، ایک یا دو بار کہے جائیں تو طلاق رجعی واقع ہوتی ہے بہ شرطیکہ منکوحہ سے شوہر صحبت کر چکا ہو، اس طلاق کا حکم یہ ہے کہ عدت کے درمیان شوہر اپنی بیوی کو نئے نکاح کے بغیر لوٹا سکتا ہے، (تفصیل کے لئے دیکھئے" رجعت" اور "عدت") عدت گذرنے کے بعد بھی اس کی گنجائش ہے کہ مرد و عورت باہمی رضامندی سے نکاح کرلیں، یہ ضروری نہیں کہ وہ عورت کسی اور مرد کے نکاح میں جا کر پھر واپس آئے، خود قرآن مجید نے وضاحت کے ساتھ اس طلاق کا حکم بیان کیا ہے، (البقرہ : ۲۳۲) اب اگر ایک طلاق رجعی دی ہے تو شوہر کو آئندہ دو طلاق کا حق باقی رہے گا اور دو طلاق دی ہے تو صرف ایک طلاق کا حق باقی رہے گا۔

طلاق بائن

"طلاق بائن" کا اثر فوراً ظاہر ہوتا ہے، یعنی عورت فوراً ہی شوہر کے نکاح سے نکل جاتی ہے، عدت کے درمیان بھی اس کو لوٹانے کی گنجائش نہیں، ہاں، اگر مرد و عورت دوبارہ نکاح کرنا چاہیں تو مہر کے ساتھ نیا نکاح کر سکتے ہیں، (۴) البتہ طلاق بائن میں بھی یہ ضروری نہیں کہ عورت کا کسی اور مرد سے نکاح ہو اور پھر پہلے شوہر کے پاس واپس آئے، گویا طلاق رجعی میں عدت گذرنے کے بعد جو اثر ہوتا ہے، طلاق بائن میں طلاق کے فوراً بعد ہی وہ اثر مرتب ہوتا ہے۔

ان صورتوں میں طلاق بائن واقع ہوتی ہے:

۱) منکوحہ سے صحبت بھی نہ ہوئی ہو، کہ طلاق دیدے، خواہ لفظ صریح کے ذریعہ ایک ہی طلاق دے۔

۲) صراحت کر دے کہ وہ طلاق بائن دے رہا ہے۔

۳) عورت سے کچھ معاوضہ لے کر یا اس کے واجب الاداء حقوق معاف کرا کر طلاق دے۔

۴) کنایہ الفاظ طلاق کی نیت سے کہے، جیسے: میرا تیرا کوئی

---

(۱) الدر المختار، ورد المحتار ۴۲۵/۲

(۲) در مختار ۴۹۲/۲

(۳) دیکھئے: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۴۴۲/۷

(۴) بدائع الصنائع ۲۹۵/۳، ط: دیوبند

رشتہ نہیں، اور نیت طلاق کی ہو، ہاں اس کے بعض الفاظ مستثنیٰ ہیں اور وہ یہ ہیں: تو اپنی عدت گذار لے، تو اپنی رحم کو فارغ کر لے، تو اکیلی ہے، کہ ان سے طلاق رجعی ہی واقع ہوتی ہے۔(۱) نیز گذر چکا ہے کہ ایسے کنایہ الفاظ جو طلاق کے معنی میں بہ کثرت استعمال ہونے کی وجہ سے صریح کے درجہ میں آگئے ہوں، ان کے بارے میں بھی صحیح رائے یہی ہے کہ ان سے بھی طلاق رجعی ہی واقع ہوتی ہے۔

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک الفاظ کنایہ سے مطلقاً طلاق رجعی واقع ہوتی ہے۔(۲)

۵) ایلاء کے ذریعہ واقع ہونے والی طلاق بھی بائن ہوتی ہے۔(دیکھئے: ایلاء)

۶) قاضی کے ذریعہ تفریق کی اکثر صورتیں بھی طلاق بائن کے حکم میں ہیں۔

طلاق مغلظہ

تین طلاق دینے کو "طلاق مغلظہ" کہتے ہیں، اس کو اصطلاح میں "بائن کبریٰ" اور اس کے مقابلہ میں طلاق بائن کو "بائن صغریٰ" بھی کہا جاتا ہے، ایک ساتھ تین طلاق دے دینا سخت گناہ ہے، لیکن طلاق واقع ہو جاتی ہے، خواہ ایک ساتھ دے یا الگ الگ، اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ اگر تین مجلسوں میں الگ الگ طلاق دے تب تو بہر حال تین طلاق واقع ہو جائیگی، اگر تین کے عدد کی صراحت کے ساتھ ایک ہی مجلس میں تین طلاق دیدے تب بھی تین طلاق پڑ جائے گی، البتہ اگر ایک ہی مجلس میں تین بار صیغۂ طلاق کا تلفظ کرے اور تین کی صراحت نہ کرے، جیسے: یوں کہے "میں نے طلاق دی، میں نے طلاق دی، میں نے طلاق دی" یا یوں کہے "طلاق، طلاق، طلاق" تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ شوہر کی نیت تین طلاق دینے کی ہو، اگر ایسا ہو جب بھی تینوں ہی طلاقیں واقع ہو جائیں گی، اور اگر شوہر نے کہا کہ میرا مقصود ایک ہی طلاق دینا ہے، دوسری بار میں نے یہ جملہ محض اسی کی تاکید مزید کے لئے کہا تھا، تو اگر معاملہ قاضی کے پاس نہ جائے اور وہ اپنی بیوی کے ساتھ رہے تو گنجائش ہے، اس سے ایک ہی طلاق رجعی واقع ہوگی اور عورت کو لوٹا لینا درست ہوگا، تاہم اگر شوہر نے جھوٹ بول کر ایسا کیا تو سخت گنہگار اور مستقل حرام کا مرتکب ہوگا، اس لئے خوب احتیاط چاہئے، اور اگر معاملہ قاضی کے پاس پہنچے تو وہ شوہر کی بات کا اعتبار نہیں کرے گا اور ہر سہ طلاق کو واقع قرار دیگا۔(۳)

ایک مجلس کی تین طلاقیں

طلاق کی زیادہ سے زیادہ تعداد تین ہے، اگر کوئی دس اور بیس طلاق بھی دیدے تو تین ہی طلاق واقع ہوگی، —— یہ بات کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں بھی واقع ہو جاتی ہیں، قریب قریب متفق علیہ رائے ہے، جو قرآن و حدیث کی صراحتوں سے ثابت ہے، یہاں ان کی طرف مختصراً اشارہ کیا جاتا ہے:

۱) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

الطلاق مرتان فامساک بمعروف اوتسریح باحسان. (البقرہ: ۲۲۹)

طلاق دوبارہ دے تو یا تو بھلے طریقہ پر روک رکھے یا بہتر طور پر چھوڑ دے۔

اس سے معلوم ہوا کہ ایک مجلس میں بھی دو طلاق دی جائے تو واقع ہو جاتی ہے، تو دو طلاق واقع ہو جائے اور تین طلاق واقع نہ ہو یہ ایک بے معنی بات ہوگی، مشہور محدث امام بخاری نے بھی اس آیت سے یہی سمجھا ہے اور یوں عنوان قائم کیا ہے:

باب من اجاز الطلاق الثلاث لقوله تعالیٰ،

(۱) هندیه ۱/۳۷۵

(۲) دیکھئے الشرح الصغیر ۲/۵۴۶

(۳) هندیه ۱/۳۵۵

الطلاق مرتان فامساک بمعروف او تسریح باحسان . (۱)

۲) حضرت سہل بن سعد ﷺ سے مروی ہے کہ :
جب عویمر عجلانی ﷺ اور ان کی اہلیہ کے درمیان لعان کا معاملہ پیش آیا اور آپ ﷺ نے ان کے درمیان لعان کرایا تو لعان کی کاروائی مکمل ہونے کے بعد عویمر نے تین طلاق دیدی اور آپ ﷺ نے اسے نافذ فرمایا: فطلق ثلاث تطليقات عند رسول صلى الله عليه وسلم فانفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم . (۲)

۳) حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ :
ان رجلا طلق إمراته ثلاثا فتزوجت فطلقت فسئل النبی صلى الله عليه وسلم اتحل للاول ؟ قال لا ، حتى يذوق عسيلتها كما ذاق الاول . (۳)
ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاق دیدی، اس عورت نے دوسرا نکاح کیا، پھر اس کو طلاق ہوگئی، رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ کیا وہ پہلے شوہر کے لئے حلال ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اس وقت جب کہ پہلے شوہر کی طرح یہ اس کا شہد چکھ لے یعنی اس سے ہم بستر ہو جائے۔
امام بخاری نے بھی اس روایت سے تینوں طلاقوں کے واقع ہو جانے پر استدلال کیا ہے۔ (۴)

۴) حضرت رکانہ ﷺ سے مروی ہے کہ انھوں نے اپنی بیوی ''سہیمہ'' کو لفظ ''بتہ'' کے ذریعہ طلاق دی، پھر حضور ﷺ کو اطلاع کی، اور کہا کہ ''واللہ ایک ہی طلاق کا ارادہ کیا تھا'' حضور ﷺ نے ان سے دوبارہ استفسار کیا: کہ کیا خدا کی قسم تم نے ایک ہی طلاق کی نیت کی تھی؟ واللہ ما اردت الا واحدة ؟ حضرت رکانہ ﷺ نے قسمیہ جواب دیا کہ میری نیت ایک ہی طلاق کی تھی، اب حضور ﷺ نے ان کی بیوی کو ان کی طرف لوٹا دیا۔ (۵) —— اس حدیث سے واضح ہے کہ اگر حضرت رکانہ ﷺ نے تین طلاق کا اقرار کرلیا ہوتا تو حضور ﷺ تینوں طلاق کو واقع قرار دیتے، اور اگر تین طلاق بھی ایک ہی طلاق ہوتی تو قسم کھلانے کی حاجت نہ تھی۔

۵) حسن بصریؒ سے مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ نے حالت حیض میں اپنی بیوی کو طلاق دیدی، آپ ﷺ نے اس پر ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا، اور لوٹا لینے کا حکم دیا، عبداللہ بن عمر ﷺ نے ایک ہی طلاق دیا تھا، ابن عمر ﷺ نے دریافت کیا: اللہ کے رسول ﷺ! اگر میں نے تین طلاق دی ہوتی، تو کیا میرے لئے رخصت کی گنجائش ہوتی؟ فرمایا: نہیں، بلکہ وہ تم سے الگ ہوگئی ہوتی، اور یہ گناہ ہوتا۔ (۶)

۶) حضرت عبادہ بن صامت ﷺ سے مروی ہے کہ ان کے دادا نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاق دیدی، حضرت عبادہ ﷺ نے اس سلسلہ میں حضور ﷺ سے رُجوع کیا، حضور ﷺ نے فرمایا: کیا تمہارے دادا کو اللہ کا خوف نہیں ہے؟ —— پھر فرمایا کہ ان میں سے تین طلاقیں تو واقع ہوگئیں، باقی ۹۹۷ ظلم و عدوان ہے، اللہ چاہے تو ان پر عذاب دے اور چاہے تو معاف کردے۔ (۷)

---

(۱) بخاری، کتاب الطلاق، باب نمبر ۴
(۲) سنن ابی داؤد، حدیث نمبر ۲۲۵۰، باب فی اللعان
(۳) دیکھئے: ابوداؤد، حدیث نمبر ۲۳۰۹
(۴) بخاری، باب اذا طلقها ثلاثا، باب نمبر ۳۷، کتاب الطلاق
(۵) ابوداؤد، حدیث نمبر ۲۲۰۶، باب فی البتة، ترمذی: باب فی الرجل يطلق امرأته البتة، حدیث نمبر ۱۱۷۷
(۶) دارقطنی ۲۰/۴، حدیث نمبر ۳۹۲۹
(۷) مجمع الزوائد ۳۳۸/۴، و فيه عبدالله بن وليد وهو ضعيف

اس کے علاوہ بھی متعدد روایات اس بارے میں منقول ہیں جو دارقطنی اور بیہقی نے نقل کی ہیں، اور گو وہ سند کے اعتبار سے ضعیف ہیں، لیکن ان کا مجموعہ جمہور کے نقطۂ نظر کو تقویت پہنچاتا ہے۔

متعدد آثار صحابہ بھی ایک مجلس کی تین طلاقوں کے واقع ہونے اور تین شمار کئے جانے پر شاہد ہیں، چند کا یہاں ذکر کیا جاتا ہے۔

۱) حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے ایک شخص کے بارے میں، جس نے ایک ہی مجلس میں اپنی بیوی کو تین طلاق دیدی تھی، دریافت کیا گیا، تو فرمایا: اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس کی بیوی اس پر حرام ہوگئی۔(۱)

۲) حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پاس کوئی ایسا شخص لایا جاتا جس نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاق دی ہو، تو اس کی خوب پٹائی کرتے اور تفریق کر دیتے، ''اوجعه ضرباً و فرق بينهما''۔(۲)

۳) عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے پاس ایک صاحب آئے کہ میرے چچا نے اپنی بیوی کو تین طلاق دیدی ہے، تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تمہارے چچا نے اللہ کی نافرمانی کی تو اللہ نے بھی اس کو شرمسار کیا اور اس کے لئے کوئی راہ نجات نہیں رکھی۔ (۳)

۴) نافع نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ جس نے اپنی بیوی کو تین طلاق دی، اس نے اللہ کی نافرمانی کی اور اس سے اس کی بیوی الگ ہوگئی۔(۴)

۵) حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے دریافت کیا کہ میں نے اپنی بیوی کو ننانوے طلاق دیدی ہے؟ تو فرمایا: تین سے وہ بائنہ ہوگئی اور باقی عدوان و گناہ ہے۔(۵) اس طرح کی اور بھی کئی روایتیں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے منقول ہیں۔(۶)

۶) حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاق دیدی، آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: کہ تین سے تو وہ بائنہ ہوگئی اور باقی کو اپنی تمام بیویوں میں تقسیم کرلو۔(۷)

۷) حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے بھی کسی نے اسی قسم کا سوال کیا تو فرمایا: یہ تین نے تو اس کو تم پر حرام کردیا اور ۹۷ ظلم وعدوان ہے،(۸) ان صاحب نے اپنی بیوی کو سو طلاق دیدی تھی۔

۸) اسی طرح کا سوال حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے کیا گیا، تو الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ انھوں نے بھی یہی جواب دیا۔(۹)

۹) قاضی شریح اسلام کی ابتدائی تاریخ کے مشہور قاضی رہے ہیں، ان کے سامنے ایک معاملہ پیش ہوا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو سو طلاق دیدی، تو انھوں نے فرمایا کہ تین طلاق سے بیوی علاحدہ ہوئی اور باقی طلاقیں تمہاری طرف سے اسراف اور معصیت ہیں۔(۱۰)

۱۰) ابن شہاب زہریؒ کا علم حدیث میں جو مقام ہے وہ محتاج اظہار نہیں، ان سے ایک شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی کو اکٹھے تین طلاق دیدی تھی سوال کیا گیا، تو فرمایا کہ اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس کی بیوی اس سے علاحدہ ہوگئی۔(۱۱)

یہی قیاس کا تقاضہ ہے، کیونکہ جب اس نے تین دفعہ طلاق دی ہے اور تمام اقوال میں تین کو تین ہی تصور کیا جاتا ہے، جیسے: رکوع اور سجدہ کی تسبیحات وغیرہ، تو اس کا تقاضہ ہے کہ تین بار دی

---

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ ۱۰/۵، باب من کرہ ان یطلق الرجل الخ
(۲) حوالۂ سابق
(۳) حوالۂ سابق
(۴) حوالۂ سابق
(۵) مصنف ابن ابی شیبہ ۱۲/۵، فی الرجل یطلق امراته الخ، نیز دیکھئے: مجمع الزوائد ۳۳۸/۴ قال الهیثمی: رواه الطبرانی ورجاله رجال الصحیح
(۶) دیکھئے: مصنف ابن ابی شیبہ ۱۲/۵، مجمع الزوائد ۳۳۸/۴
(۷) مصنف ابن ابی شیبہ ۱۳/۵
(۸) مصنف ابن ابی شیبہ ۱۳/۵
(۹) حوالۂ سابق
(۱۰) حوالۂ سابق
(۱۱) حوالۂ سابق ۱۱/۵

جانے والی طلاق بھی تین متصور ہو اور جیسا کہ مذکور ہوا یہی جمہور امت کا مسلک رہا ہے، حقیقت یہ ہے کہ سوائے حافظ ابن قیم کے شاید ہی کوئی قابل ذکر فقیہ اور محدث ہو، جس سے بلا اضطراب و تعارض اور بہ طریق صحیح ومستند ایک مجلس کی تین طلاقوں کا ایک شمار کیا جانا منقول ہو، ابن قیمؒ نے ایک مجلس کی تینوں طلاقوں کے واقع ہونے کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہی ائمہ اربعہ، جمہور تابعین اور بکثرت صحابہ رضی اللہ عنہم کی رائے رہی ہے۔(۱)

چنانچہ سعودی حکومت نے اس مسئلہ پر تفصیلی غور وفکر اور اس کی روشنی میں فیصلہ کے لئے حرمین شریفین اور سعودی علماء کی ایک کمیٹی مقرر کی تھی، جو تیرہ ارکان پر مشتمل تھی، اور شیخ عبدالعزیز بن عبداللہ بن باز اس کے صدر تھے، اس کمیٹی نے موضوع سے متعلق تمام اقوال، دلائل اور دلائل پر تنقیدات کا احاطہ کرتے ہوئے یہی فیصلہ کیا کہ ایک مجلس کی تین طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں، اس تجویز کی دفعہ: ۵ کے ابتدائی کلمات اس طرح ہیں :

> تینوں طلاقوں کا واقع ہو جانا اکثر اہل علم کی رائے ہے، حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن عمرو وغیرہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم، نیز امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، ابن ابی لیلیٰ اور اوزاعیؒ اسی کے قائل ہیں، ابن عبدالہادی نے ابن رجب حنبلی سے نقل کیا ہے کہ کسی صحابی، تابعی اور ایسے امام وعالم سے جن کا فتویٰ حرام و حلال میں قابل ذکر ہے، مدخول بہا عورت کو ایک لفظ میں دی گئی تین طلاقوں کے ایک شمار کئے جانے کی بابت کوئی صریح قول منقول نہیں ہے،

ابن تیمیہؒ نے اس ذیل میں اقوال نقل کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ حرام ہے، لیکن واقع ہو جاتی ہے، اور یہی امام مالکؒ، ابوحنیفہؒ اور احمدؒ کا آخری قول ہے، نیز اسی کو اکثر سلف، صحابہ اور تابعین نے اختیار کیا ہے، ـــ ابن عربی نے اپنی کتاب ''الناسخ والمنسوخ'' میں لکھا ہے کہ اس آخری دور میں کچھ لوگوں سے لغزش ہوئی ہے، جنھوں نے کہا کہ ایک کلمہ سے تین طلاق واقع نہیں ہوگی، ان حضرات نے اس کو ایک ہی طلاق شمار کیا، اور اس کو سلف اول کی طرف منسوب کیا اور حضرت علی، زبیر، عبدالرحمن بن عوف، عبداللہ بن مسعود اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے نقل کیا ہے، اور حدیث میں ایک کم درجہ اور غیر مستند شخصیت حجاج بن ارطاۃ کی طرف اس روایت کی نسبت کی ہے، اور اس بابت ایک ایسی حدیث نقل کی ہے جس کی کوئی اصل نہیں ہے، حالاں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی طرف جن لوگوں نے نسبت کی ہے، وہ خالص جھوٹ ہے، نہ کسی کتاب میں اس کی کوئی اصل ہے، اور نہ کسی سے اس سلسلہ میں کچھ مروی ہے، نیز حجاج بن ارطاۃ کی حدیث دین میں غیر مقبول ہے اور کسی امام کے نزدیک معتبر نہیں۔(۲)

طریقۂ طلاق

اسلام نے نظام ازدواج میں اس کی خاص طور پر تلقین کی ہے اور زور دیا ہے کہ جب تک کوئی عورت نکاح میں رہے، اس کے ساتھ بہتر سلوک کیا جائے اور اگر علاحدگی ہی کا فیصلہ کریں تو اس

(۱) زاد المعاد ۲۴۷/۵

(۲) حکم الطلاق الثلاث بلفظ واحد، مجلة البحوث الاسلامیه، ج ۱ شماره ۳، ۱۳۹۷ھ، ص ۱۴۵

میں بھی بہتر رویہ اختیار کیا جائے اور حسن سلوک کا دامن ہاتھ سے چھوٹنے نہ پائے، قرآن مجید اس کو "تسریح بالاحسان" (البقرہ: ۲۲۹) سے تعبیر کرتا ہے، — چنانچہ طریقۂ طلاق کے اعتبار سے طلاق کی تین قسمیں کی گئی ہیں: طلاق احسن، طلاق حسن، طلاق بدعی۔

طلاق احسن

"طلاق احسن" یہ ہے کہ ایک ساتھ تین طلاق نہ دی جائے بلکہ صریح لفظوں میں صرف ایک طلاق دی جائے، یہ طلاق حیض کی حالت میں نہ ہو بلکہ ایسی پاکی (طہر) میں ہو جس میں ایک دفعہ بھی بیوی سے صحبت نہ کی ہو، اب ایک طلاق دینے کے بعد اگر وہ بیوی کو چھوڑنا ہی چاہتا ہے تو اپنے حال پر چھوڑ دے یہاں تک کہ عدت گذر جائے، — اس طلاق کو احسن یعنی طلاق کا سب سے بہتر طریقہ اس لئے کہا گیا ہے کہ اس صورت میں عدت گذرنے تک بیوی کو لوٹانے کی گنجائش ہے اور عدت کے بعد بھی بغیر حلالہ کے دوبارہ نکاح ہوسکتا ہے، نیز اس صورت میں عدت طویل نہیں ہوتی اور عورت کے حاملہ نہ ہونے کا اطمینان ہو جاتا ہے، اسی لئے وہ عورت کہ جس سے ابھی صحبت کی نوبت ہی نہ آئی ہو، نیز حالت حیض میں بھی ایک طلاق "طلاق احسن" ہی شمار ہوگی۔ (۱)

طلاق حسن

"طلاق حسن" یہ ہے کہ ایسی عورت جس سے صحبت ہوچکی ہو کو، اگر حائضہ ہو تو تین طہر میں، اور حائضہ نہ ہوئی ہو، یا اب حیض آنا بند ہوگیا ہو تو تین ماہ میں ایک ایک حیض اور ایک ایک طہر کے وقفہ سے طلاق دی جائے، اس میں بھی طہر کا صحبت سے خالی ہونا ضروری ہے، ہاں نابالغہ، عمر رسیدہ، (آئسہ) اور حاملہ کو صحبت کے بعد بھی طلاق دے سکتے ہیں۔

یہ بیک وقت تین طلاق دینے سے بہتر ہے: کیونکہ اس میں شوہر کو پہلی اور دوسری طلاق کے بعد مزید غور وفکر کا موقعہ مل جاتا ہے، اور رجعت کی گنجائش باقی رہتی ہے، یہ طلاق بھی اپنی اصل کے اعتبار سے خلاف سنت اور بدعت ہی ہے، کیونکہ ایک سے زیادہ طلاق دینا بلا حاجت ہے، اور بلا حاجت طلاق مذموم و ناپسندیدہ ہے، لیکن چونکہ بیک وقت تین طلاق دینے کے مقابلہ یہ صورت نسبتاً بہتر ہے؛ اس لئے اس کو طلاق حسن سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

طلاق بدعی

طلاق بدعی یہ ہے کہ ایک ہی دفعہ یا ایک ہی پاکی میں دو یا تین طلاقیں دی جائیں، یا حالت حیض میں یا ایسی پاکی میں طلاق دے جس میں صحبت کر چکا ہے، طلاق کی یہ تینوں ہی صورتیں سخت گناہ ہیں، ان کا ارتکاب جائز نہیں اور ان سے بچنا واجب ہے، لیکن اس طرح اگر طلاق دے ہی دی جائے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

طلاق بائن بدعی یا سنی؟

اس بارے میں اختلاف ہے کہ طلاق بائن بدعی ہے یا نہیں؟ زیادات کی روایت کے مطابق اس طرح طلاق دینے میں کوئی قباحت نہیں، اور ظاہر روایت کے مطابق اس کا شمار طلاق بدعی میں ہے، تاہم اگر خود عورت کی طرف سے مطالبہ ہو اور عورت مرد سے نجات پانے کے لئے طلاق حاصل کرنا چاہتی ہو تو ظاہر ہے کہ طلاق بائن دینی ہی بہتر ہے، کیونکہ اس کے بغیر اس کا مقصد حاصل نہیں ہوسکتا، یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے خلع میں طلاق بائن دینے کو بدعت نہیں سمجھا ہے۔ (۲)

متفرق ضروری مسائل

اب یہاں طلاق سے متعلق کچھ ضروری مسائل لکھے جاتے ہیں:

اگر طلاق کی ایک تعداد کا ذکر کر کے اس میں سے کم تر عدد کو

(۱) الدر المختار ۴/۴۱۸

(۲) دیکھئے: ردالمحتار ۴/۴۱۸

مستثنیٰ کیا جائے تو استثناء درست ہے، جیسے کسی نے کہا کہ تمہیں تین طلاق ہے سوائے دو کے، تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی؛ البتہ اس کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ بلا فصل استثناء کا ذکر ہو، اگر درمیان میں وقفہ ہو جائے تو پھر استثناء کا اعتبار نہیں ہوگا۔ (۱)

اگر کوئی شخص طلاق کے ساتھ متصلاً ان شاء اللہ یا اس کا ہم معنی لفظ استعمال کرے تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ (۲)

اگر مطلقہ کی عدت گذر جائے اور شوہر اس کو باقی ماندہ طلاق دے تو اس کا اعتبار نہیں، مثلاً اسے ایک طلاق دی گئی تھی اور عدت کے بعد دو طلاق دی تو وہ مطلقہ مغلظہ کے حکم میں نہیں ہوگی۔

اگر عدت کے دوران ہی طلاق دی تو اگر پہلے طلاق صریح دی تھی اور بعد میں بھی لفظ صریح ہی کے ذریعہ طلاق دی، یا پہلے طلاق بائن دی تھی اور بعد کو طلاق صریح دی تو بعد کی طلاق بھی واقع ہو جائیگی، اسی طرح اگر پہلے طلاق بائن دی تھی اور بعد میں صراحتاً طلاق بائن دی تب بھی یہ دوسری طلاق پڑ جائے گی، ہاں اگر پہلے طلاق بائن دی اور بعد میں الفاظ کنایہ کے ذریعہ طلاق دی تو اب یہ دوسری طلاق واقع نہیں ہوگی۔ (۳)

طواف

دیکھئے : حج

طہارت

''طہارت'' لغت میں صفائی وستھرائی اور میل کچیل دور کرنے کو کہتے ہیں، لیکن فقہ میں '' طہارت'' ایک مستقل اصطلاح ہے، جس کی مراد بعض وجوہ سے اس کے لغوی معنی کے مقابلہ محدود اور بعض اعتبارات سے اس کے مقابلہ وسیع ہے، فقہاء کے یہاں طہارت نجاست حقیقی یا نجاست حکمی کو دور کرنے کا نام ہے، (۴) نجاست حقیقی سے مراد محسوس نجاستیں ہیں، جیسے پیشاب پاخانہ، اور نجاست حکمی سے مراد اعتباری نجاستیں ہیں، جو محسوس نہیں ہوتیں، لیکن شریعت کی اطلاع کی وجہ سے ہم ان کو ناپاک تصور کرتے ہیں، یعنی موجبات غسل پیش آنے کی وجہ سے پورا جسم اور ناقض وضوء پیش آنے کے سبب اعضاء وضوء کا ناپاک ہونا۔

نووی کی تعریف اس سے زیادہ جامع ہے، فرماتے ہیں :

ھی رفع حدث او ازالة نجس او مافی معنا ھما اوعلی صورتھما . (۵)

طہارت حدث کو دور کرنا یا نجاست کو زائل کرنا ہے، یا جو انھیں دونوں مقاصد کے لئے یا ان کی صورت پر ہوں۔

''جو انھیں دونوں مقاصد کے لئے ہوں یا ان کی صورت پر ہو'' سے مراد، مسنون و مستحب غسل و وضوء اور غسل و وضوء کے مسنون و مستحب افعال ہیں کہ ان سے نجاست یا حدث کا ازالہ نہیں ہوتا، پھر بھی یہ '' طہارت'' ہی کہلاتے ہیں۔

طہارت کی اہمیت

اسلام میں نظافت اور صفائی ستھرائی کو خاص اہمیت حاصل ہے، آپ ﷺ پر ابتدائی دور میں جو احکام نازل ہوئے ان میں بھی اس کی تاکید تھی، ارشاد ہے: **وثیابک فطھر** (المدثر : ۴) اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی خاص طور پر تعریف کی ہے جو طہارت و نظافت کا ذوق رکھتے ہوں، **واللہ یحب المطھرین** (التوبہ : ۱۰۸) شریعت اسلامی میں وضوء و غسل کے واجب ہونے کا ایسا نظام مقرر کیا گیا ہے کہ انسان کو بار بار وضوء اور مناسب وقفہ کے ساتھ غسل کے سوا

(۱) خلاصة الفتاوی ۱۱۵/۲
(۲) حوالۂ سابق ۱۶/۲
(۳) دیکھئے: ردالمحتار ۷۱/۲-۴۶۹
(۴) الدرالمختار ۵۷/۱
(۵) شرح مھذب ۷۹/۱

چارہ نہ ہو، مسواک کی آپ ﷺ نے اس قدر تاکید فرمائی ہے کہ کم کسی اور عمل کی آپ ﷺ نے اس درجہ تاکید فرمائی ہوگی، پائخانہ کے علاوہ پیشاب کے لئے بھی استنجاء کا حکم دیا، یہ بھی ضروری قرار دیا گیا کہ جگہ کو پیشاب پائخانہ اور اس طرح کی آلائشوں سے پاک صاف رکھا جائے: اس لئے حدیث وفقہ کی تمام کتابوں میں ''طہارت'' کے لئے بڑا حصہ مخصوص ہے اور فقہ اور فقہ الحدیث کی تو کتابیں شروع ہی اس عنوان سے ہوتی ہیں۔

کب واجب ہے؟

طہارت اس وقت واجب ہوتی ہے جب آدمی کسی ایسے کام کا ارادہ کرے جو بغیر پاکی کے جائز نہیں، اصل میں تو نماز ہی وہ عمل ہے جو پاکی کے بغیر درست نہیں، لیکن قرآن مجید چھونے کے لئے باوضوء ہونا اور مسجد میں داخل ہونے کے لئے حالت جنابت میں نہ ہونا نیز نماز کی جگہ اور نمازی کا نجاست ظاہری سے پاک ہونا ضروری ہے۔

پاک کرنے کے ذرائع

طہارت و پاکی اور نجاست دور کرنے کے حسب ذیل ذرائع ہیں:

۱) پانی — وضوء وغسل کے لئے تو پانی ہی ضروری ہے، لیکن علاوہ اس کے ظاہری نجاست بھی پانی سے دور کی جاسکتی ہے۔

۲) پاک وسیال چیز — جیسے وضوء اور غسل میں استعمال شدہ پانی، پھلوں کا رس اور دودھ وغیرہ، ان سے نجاست ظاہری دور کی جاسکتی ہے۔

۳) مٹی — ان کے ذریعہ پانی دستیاب نہ ہونے یا اس کے استعمال پر قدرت نہ ہونے کی صورت میں حدث وجنابت سے پاکی حاصل کی جاسکتی ہے، اس کے علاوہ اس سے نجاست ظاہری بھی دور کی جاتی ہے، اسی لئے مٹی کے ذریعہ استنجاء کی اجازت دی گئی ہے۔

۴) مسح — یعنی پونچھ کر بھی نجاست ظاہری دور کی جاتی ہے، یہ اس وقت کفایت کرتا ہے جب کسی سخت چیز پر نجاست لگ گئی ہو جیسے: تلوار، آئینہ وغیرہ۔

۵) فرک — یعنی کھرچنا، منی اگر گاڑھی اور خشک ہو تو احناف کے یہاں یہ صورت کافی ہے، گو دھو دینا بہتر ہے۔

۶) رگڑنا — اگر نجاست ذی جسم ہو اور رگڑنے سے دور ہو جائے، تو رگڑنا (حت و دلک) کافی ہے۔

۷) خشک ہو جانا — زمین اور لکڑی وغیرہ پر گرنے والی سیال نجاست خشک ہو جائے اور اس کا اثر جاتا رہے تو زمین پاک ہو جائے گی۔

۸) جلانا — بعض دفعہ کسی شئی کو جلانا ناپاکی کے ازالہ کا باعث ہے، جیسے، گوبر کو جلا دینا، یا بکری کا سر خون سے لت پت ہو اور اس کو آگ میں جلا دیا جائے، (دیکھئے: احراق)

۹) تبدیلی حقیقت — حقیقت کی تبدیلی سے بھی حکم بدلتا ہے، اس لئے اگر کسی ناپاک شی کی حقیقت بدل گئی تو اب وہ پاک ہو جائے گی، جیسے شراب ناپاک ہے لیکن اگر اس کا سرکہ بنا دیا جائے تو اب پاک ہے، (دیکھئے: استحالہ)

۱۰) دباغت — کسی ذریعہ سے چمڑے کو صاف کرنے کا نام ہے۔ (ملاحظہ ہو: دباغت)

۱۱) ذبح — سور کے علاوہ تمام جانور شرعی طریقوں پر ذبح کرنے کی وجہ سے پاک ہوجاتے ہیں۔ (دیکھئے: لفظ مذکور)

۱۲) پانی کا نکالنا — ناپاک کنواں اور ڈول (جس سے پانی کھینچا گیا ہو) کنویں کا پانی نکال دینے سے پاک ہوجائیگا۔

۱۳) تقسیم — دھان وغیرہ میں گاہنے کے دوران نجاست گر جائے اور اسے تقسیم کر دیا جائے، یا اس کا کچھ حصہ نکال کر دھو دیا

جائے یا علاحدہ کر دیا جائے تو دھان پاک تصور کیا جائے گا۔

۱۴) ناپاک روئی دھن دی جائے تو پاک ہو جائے گی۔

۱۵) ناپاک رانگا پگھلا دیا جائے تو پاک ہو جائے گا۔(۱)

۱۶) ناپاک زمین کھودنے سے پاک ہو جاتی ہے۔

(طہارت کے احکام کے لئے ان الفاظ کو دیکھنا چاہئے: وضوء، غسل، تیمم، استنجاء، حدث، جنابت، نجاست)۔

طہر

"طہر" کے معنی پاکی کے ہیں، اصطلاح میں دو حیض کے درمیان حاصل ہونے والا پاکی کے وقفہ کو کہا جاتا ہے، — حنفیہ کے یہاں طہر کی کم سے کم مدت ۱۵؍دن ہے، زیادہ سے زیادہ مدت کے لئے کوئی حد نہیں، ہاں جس عورت کو مسلسل خون آرہا ہو یعنی وہ مستحاضہ ہو، اس کے لئے ضرورۃً فقہاء نے طہر کی زیادہ سے زیادہ حد مقرر کی ہے۔(۲) (یہ مسئلہ "استحاضہ" سے متعلق ہے، وہیں اس کی تفصیل دیکھی جاسکتی ہے)

طہر کی زیادہ سے زیادہ مدت کی بابت اہل علم کا اتفاق ہے، البتہ کم سے کم مدت کی بابت اختلاف ہے، شوافع کے نزدیک پندرہ دن ہے، امام مالکؒ سے آٹھ، دس، پندرہ اور سترہ کے اقوال منقول ہیں۔(۳)

حنفیہ کے نزدیک حیض سے فراغت اور طہر کے آغاز کی علامت یہ ہے کہ کسی بھی رنگ کے خون کی آمد بند ہو جائے اور سفید مادہ آنے لگے، اس کی تائید حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہوتی ہے، جس کو امام بخاری نے نقل کیا ہے،(۴) حیض ۱۰؍دنوں سے کم آیا تو جب تک غسل نہ کرے یا اتنا وقت نہ گذر جائے کہ جس میں غسل کر کے نماز کا تحریمہ باندھ سکتی، اس سے صحبت کرنا جائز نہیں، اگر پورے ۱۰؍دن حیض آیا تب غسل یا اتنا وقت گذرنے سے پہلے بھی صحبت کی جاسکتی ہے، البتہ مستحب ہے کہ پہلے غسل کر لے۔(۵) مالکیہ، شوافع اور دوسرے فقہاء کے نزدیک غسل کے بعد ہی صحبت کی جاسکتی ہے،(۶) اس اختلاف کی اصل یہ ہے کہ قرآن مجید نے پاک ہونے سے پہلے مقاربت سے منع کیا ہے:

ولا تقربو هن حتى يطهرن . (البقرہ : ۲۲۲)

امام ابوحنیفہؒ نے یہاں "طہر" سے خون حیض سے پاک ہونا مراد لیا ہے اور دوسرے فقہاء نے غسل کے ذریعہ حاصل ہونے والی پاکی مراد لی ہے، امام صاحب کی رائے قرآن سے قریب ہے، اس لئے کہ قرآن نے "پاک ہونا" کہا ہے نہ کہ اپنے آپ کو "پاک کرنا" اور یہ پاک ہونا ایک فطری فعل ہے، یہ معنی حیض کے بند ہونے میں پایا جاتا ہے کہ اس میں آدمی کے اپنے عمل کا کوئی دخل نہیں، غسل ایک انسانی فعل ہے اور یہ درحقیقت "پاکی حاصل کرنا" ہے۔ واللہ اعلم

(طویل طہر والی عورت کی عدت کے سلسلہ میں لفظ "عدت" کا مطالعہ کرنا چاہئے، نیز طہر کے مسائل کو سمجھنے میں "حیض، نفاس اور استحاضہ" کے احکام سے بھی مدد ملے گی)

طیب (خوشبو)

"طِیب" کے معنی خوشبو کے ہیں اور "طَیِّب" عمدہ، پسندیدہ، اور خوشبودار چیز کو کہتے ہیں۔

رسول اللہ ﷺ کو خوشبو بہت پسند تھی اور بدبو اسی قدر ناپسند، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ جو بہتر سے بہتر عطر میسر ہوتا تھا، اس کو وہ رسول اللہ ﷺ کی ریش مبارک اور زلف مبارک میں لگایا

---

(۱) ملخص از : ھندیہ ۱/۴۵-۴۱
(۲) فتح القدیر ۱/۱۷۴، البحر الرائق ۱/۲۰۵
(۳) بدایۃ المجتھد ۱/۵۰
(۴) بخاری ۱/۴۶، باب اقبال الحیض و ادبارہ
(۵) ھدایہ مع الفتح ۱/۱۷۴
(۶) بدایۃ المجتھد ۱/۵۸

کرتی تھیں،(۱) اس لئے معمول مبارک تھا کہ تحفۂ عطر واپس بھی نہ فرماتے تھے،(۲) حضرت ابو ہریرہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے خوشبودار پھول بھی واپس کرنے سے منع فرمایا،(۳) خوشبو میں مشک زیادہ پسند فرماتے تھے،(۴) مختلف عطریات کا مرکب عطر استعمال کرنا بھی ثابت ہے، جس کو حدیث میں ''سُکّہ''،(۵) اور ''زریرہ''(۶) سے تعبیر کیا گیا ہے، — خوشبو کا استعمال روزہ کی حالت میں بھی درست ہے، بلکہ خوشبو کو آپ ﷺ نے روزہ دار کے لئے تحفہ قرار دیا ہے،(۷) یہی رائے حنفیہ اور حنابلہ کی ہے، البتہ دھونی نہ لی جائے کہ اس کے حلق سے نیچے چلے جانے کا خطرہ ہوتا ہے، مالکیہ اور شوافع کے نزدیک روزہ کی حالت میں خوشبو سونگھنا بھی مکروہ ہے،(۸) حالت احرام میں خوشبو لگانا بالاتفاق جائز نہیں۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: احرام)

طیر (پرندہ)

پرندوں کے سلسلہ میں حدیث میں بنیادی اصول یہ بتایا گیا ہے کہ پرندوں میں بھی درندے حرام ہوں گے، اور درندوں سے مراد وہ پرندے ہیں جو پنجوں سے اپنا شکار کرتے ہیں، حضرت عبداللہ ابن عباس ﷺ سے مروی ہے:

نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن كل ذى ناب من السبع وعن كل ذى مخلب من الطير . (۹)

اسی لئے فقہاء پنجے سے شکار کرنے والے اور دوسرے پرندوں پر حملہ آور ہونے والے پرندوں کو حرام قرار دیتے ہیں،(۱۰) فقہاء شوافع نے اس سلسلہ میں کچھ زیادہ منضبط اُصول مقرر کئے ہیں اور وہ یہ کہ تین طرح کے پرندوں کا کھانا حرام ہے۔ اول وہ جو خود درندہ ہو، جیسے: باز، شاہین، عقاب، وغیرہ۔ دوسرے وہ کہ جن کو شریعت نے مارنے سے منع کیا ہے، جیسے مکھی، ہدہد وغیرہ، تیسرے وہ جن کو مارنے کا حکم دیا ہے جیسے چیل۔(۱۱)

پرندوں میں کوئے کی بعض قسموں کے سلسلہ میں اختلاف ہے، کوئل بالاتفاق حرام ہے، اسی طرح نجاست خور کوّا، لیکن وہ کوا جو دانے اور کھیتوں سے کھاتا ہے، اکثر فقہاء کے نزدیک جائز ہے،(۱۲) بلکہ ملک العلماء کاسانی نے تو اس کے حلال ہونے پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔

والغراب الذى ياكل الحب والزرع والعقعق ونحوها حلال بالاجماع . (۱۳)

اس سے مراد وہ کوا ہے جس کو ''زاغ'' کہا جاتا ہے،(۱۴) ان کے علاوہ عام پرندے مرغی، بطخ، فاختہ، کبوتر، گوریئے وغیرہ بالاتفاق حلال ہیں۔

طین (مٹی)

قبر کو مٹی سے لیپنے کے بارے میں مشائخ کے درمیان اختلاف ہے، بعضوں نے اس کو مکروہ کہا ہے اور بعض نے اجازت

---

(۱) بخاری ۸۷۷/۲
(۲) بخاری ۸۷۸/۲
(۳) مسلم ۲۳۹/۲
(۴) والمسك اطيب الطيب ، مسلم ۲۳۹/۲
(۵) ابو داؤد ۵۷۴/۲
(۶) بخاری ۸۷۸/۲
(۷) ترمذی ۱۶۵/۱، باب ماجاء فی تحفة الصائم ، روایت ضعیف ہے
(۸) دیکھئے الشرح الکبیر ۵۱۷/۱، مغنی المحتاج ۴۳۱/۱
(۹) مسلم، عن ابن عباس ۱۴۷/۲، باب تحریم اکل کل ذی ناب من السباع
(۱۰) بدائع الصنائع ۳۹/۵
(۱۱) شرح مہذب ۲۲/۹
(۱۲) المغنی ۳۳۳/۹، شرح مہذب ۲۳/۹
(۱۳) بدائع الصنائع ۳۹/۵
(۱۴) شامی ۳۰۰/۵

دی ہے، (۱) تاہم فقہاء کی عبارات اور دلائل کو سامنے رکھ کر کہا جا سکتا ہے کہ جہاں قبر کو دھنسنے سے بچانا اور محفوظ کرنا مقصود ہو وہاں مٹی سے لیپنا جائز ہے، ورنہ کراہت سے خالی نہیں کہ شریعت کا منشا یہ ہے کہ قبر کے ساتھ زیادہ امتیاز اور تعظیم و احترام میں مبالغہ کی کیفیت نہیں ہو۔

مٹی کا کھانا چونکہ صحت کے لئے نقصان دہ ہے، اس لئے اس کا کھانا مکروہ ہے اور اس سے روکا جائے گا۔ (۲)

("مٹی" کے پاک کئے جانے اور اس سے تیمم وغیرہ کے احکام کے لئے ملاحظہ ہو: ارض، تیمم)۔

○ ○ ○ ○

(۱) الدر المختار و ردالمحتار ۶۰۱/۱

(۲) دیکھئے: ھندیہ ۳۴۰-۳۱/۵

ظئر (دودھ پلانے والی عورت)

"ظئر" اس عورت کو کہتے ہیں جو اُجرت لے کر بچے کو دودھ پلائے۔

اس طرح کی عورت سے اجرت پر معاملہ طئے کرنا جائز ہے، خود قرآن مجید نے اس کا ذکر کیا ہے: **فان ارضعن لکم فاٰتوھن اجورھن** (الطلاق : ۶) اور اس پر اُمت کا اجماع ہے،(۱) البتہ صاحبین کے نزدیک یہ بات ضروری ہے کہ اجرت متعین ومقرر کردی جائے،(۲) اور یہی رائے شوافع کی ہے،(۳) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر یہ بات طئے پائی کہ دودھ پلانے والی عورت کو اس کے عوض نفقہ اور کپڑا دیا جائے گا، تب بھی کافی ہے،(۴) یہی رائے مالکیہ اور حنابلہ کی ہے،(۵) صاحبین وغیرہ کا خیال ہے کہ "نفقہ اور کپڑا" سے اجرت کی ایسی تعیین نہیں ہوتی کہ آئندہ نزاع باقی نہیں رہے، امام صاحب کا نقطۂ نظر ہے کہ چونکہ اس طرح اجرت کا تعین مروج ومعمول ہے، اس لئے یہ نزاع کا باعث نہیں ہوگا اور یہی مقصود ہے۔

ظفر (ناخن)

"ظ" اور "ف" کے پیش کے ساتھ معروف وفصیح لغت ہے، یوں "ظ" پر زیر اور "ف" پر سکون بھی منقول ہے،(۶) ناخن میں بعض اوقات میل کچیل جمع ہو جاتا ہے، جو صحت کے لئے نقصاندہ اور مضرت رساں ہے اور اگر سخت ہو جائے تو یہ بھی اندیشہ ہے کہ پانی پہنچنے میں رکاوٹ بن جائے، ایسی صورت میں وضوء اور غسل درست نہ ہو سکے گا، اس لئے آپ ﷺ نے ناخن کاٹنے کی بابت تاکید فرمائی ہے، حضرت ابو ہریرہ ؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے اس کو اُمورِ فطرت میں سے قرار دیا،(۷) یوں تو اس کے لئے کوئی مدت متعین نہیں ہے؛ کیونکہ ہر شخص کے اندر اعضاء جسمانی کے نشو ونما کی صلاحیت مختلف ہوتی ہے، پھر بھی حضرت انس ؓ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ چالیس دنوں سے زیادہ بھی تاخیر نہ ہونی چاہئے،(۸) بہتر ہے کہ ہفتہ میں ایک بار ناخن تراش لیا کرے، امام شافعیؒ سے منقول ہے کہ جمعہ کو تراشنا بہتر ہے،(۹) تاہم اگر جمعہ سے پہلے ہی حاجت محسوس ہو تو بلا وجہ جمعہ تک تاخیر مکروہ ہے۔(۱۰)

ناخن کاٹنے کے مسنون ہونے پر امت کا اجماع ہے،(۱۱) بہتر ہے کہ پہلے ہاتھ کے اور پھر پاؤں کے ناخن کاٹے جائیں، ہاتھ میں دائیں ہاتھ کی انگشت شہادت سے شروع کرکے خنصر یعنی چھوٹی انگلی تک کاٹ کر پھر ابہام (انگوٹھے) کا ناخن کاٹے، پھر بائیں ہاتھ کی خنصر سے شروع کرکے ابہام تک مکمل کرے، اس کے بعد پاؤں کے ناخن اس طرح کاٹے کہ دائیں پاؤں کی خنصر سے شروع کرکے مسلسل بائیں پاؤں پر ختم کرے،(۱۲) ناخن دانت سے نہ کاٹنا چاہئے، قینچی وغیرہ سے کاٹے،(۱۳) ناخن کاٹنے کے بعد ہاتھ دھو لینا اور ناخن کو دفن کر دینا چاہئے،(۱۴) حالت جنابت میں ناخن کاٹنا مکروہ ہے۔(۱۵)

(۱) دیکھئے: البحر الرائق ۲۱/۸
(۲) خلاصة الفتاوی ۱۴۷/۳
(۳) الفقه الاسلامی وادلته ۷۵۰/۴
(۴) خلاصة الفتاوی ۱۴۷/۳
(۵) حاشیه دسوقی ۱۲/۴، المغنی ۴۰۵/۵
(۶) شرح مهذب ۲۸۴/۱
(۷) مسلم ۱۲۹/۱
(۸) حوالۂ سابق
(۹) شرح مهذب ۲۸۷/۱
(۱۰) هندیه ۳۵۸/۵
(۱۱) شرح مهذب ۲۸۵/۱
(۱۲) هندیه ۳۵۸/۵، شرح نووی علی مسلم ۱۲۹/۱
(۱۳) الاتحاف علی الاحیاء ۶۵۸/۲
(۱۴) دیکھئے: مجمع الزوائد ۱۶/۵، المغنی ۱۱۹/۱، هندیه ۳۵۸/۵
(۱۵) هندیه ۳۵۸/۵

ظفر بالحق (حق کی دستیابی)

یہ فقہ کی ایک اہم اصطلاح ہے، اس کے لغوی معنیٰ ہیں: ''حق کو پالینا'' اگر ایک شخص کا مالی حق دوسرے کے یہاں باقی ہو اور وہ اس کی ادائیگی سے گریز کررہا ہو، جیسے: اس نے اس کی کوئی چیز غصب کرلی ہو، یا اس کے پاس امانت ہو جس کو وہ واپس نہیں کررہا ہو اور صاحب حق کے پاس بعینہٖ اس کی اپنی چیز ہاتھ لگ گئی تو بالاتفاق وہ اسے وصول کرلے گا، اور اگر اس کی جنس خود اس شخص کے ہاتھ لگ گئی، تو اگر اس کے بہ طور خود حق وصول کر لینے کی صورت فتنہ کا اندیشہ ہو، تب تو بالاتفاق قاضی سے رجوع کرنا چاہئے، اگر فتنہ کا اندیشہ نہ ہو جب بھی مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک قاضی سے رجوع کرنا ضروری ہے، وہ بہ طور خود اپنا حق اس میں سے نہیں لے سکتا۔ (۱)

شوافع کے نزدیک صاحب حق اس مال میں سے اپنا حق وصول کرلے گا، چاہے جو مال اس کے ہاتھ لگا ہو، وہ بعینہٖ اس کا مال ہو یا اس کی جنس سے ہو یا خلاف جنس ہو، (۲) کیوں کہ قرآن مجید نے حقوق وفرائض کے تئیں یہ قاعدہ مقرر کیا ہے کہ زیادتی کے بدلہ اس درجہ کی زیادتی روا ہے: **جزاء سيئة سيئة مثلها**۔

حنفیہ کی رائے ان دونوں کے درمیان ہے کہ اگر بعینہٖ اپنا حق مل جائے یا اس جنس کا مال ہاتھ آجائے تو اس میں سے اپنا حق روک لے اور اگر خلاف جنس ہو تو اس میں سے اپنا حق وصول نہیں کرسکتا، (۳) لیکن علامہ شامی نے فی زمانہ حقوق کی ادائیگی میں غفلت اور ٹال مٹول، بعض اوقات انکار وفساد کو دیکھتے ہوئے شوافع کے قول پر فتویٰ دیا ہے۔ (۴) —— اور حقیقت یہ ہے کہ شامی کی یہ رائے ہی اس عہد میں قابل قبول اور لائق عمل ہے۔ واللہ اعلم

ظہار

''ظہار'' کا لفظ ''ظہر'' سے ماخوذ ہے، ''ظہر'' کے معنی پشت کے ہیں، اسلام سے پہلے زمانۂ جاہلیت میں طلاق کے لئے جہاں اور الفاظ استعمال کئے جاتے تھے، وہیں یہ تعبیر بھی اختیار کی جاتی تھی کہ شوہر اپنی بیوی سے کہتا، ''تو میرے لئے میری ماں کی پیٹھ کی طرح ہے'' —— چونکہ سواری پشت پر کی جاتی ہے، اس لئے عرب سواری کو بھی ''ظہر'' کہتے ہیں، عورت بھی چونکہ صنفی تعلق کے وقت مرد کے لئے مَرکب کے درجہ میں ہوتی ہے، اس لئے یہ ازدواجی تعلق بھی ''ظہر'' کہلایا، پھر چونکہ ماں سے ازدواجی رشتہ کی حرمت تمام اقوام ومذاہب اور قوانین میں قدر مشترک ہے؛ اس لئے بیوی سے ازدواجی تعلق کو ماں سے تشبیہ دینے میں حرمت کا اظہار مقصود ہوا کرتا تھا۔ (۵)

بیوی یا اس کے متناسب حصہ جیسے نصف، چوتھائی وغیرہ، یا اس کے ایسے عضو جس کو بول کر پورا وجود مراد لیا جاتا ہو، جیسے: سر، کو اپنے نسبتی یا سسرالی یا رضاعی محرم کے ایسے عضو سے تشبیہ دینا جس کا دیکھنا جائز نہیں، فقہ کی اصطلاح میں ''ظہار'' ہے۔ (۶)

ظہار —— سخت گناہ!

ظہار میں چونکہ شوہر ایک خلاف واقعہ اور بیہودہ بات کہتا ہے، اس لئے سخت گناہ اور حرام ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

> الذين يظاهرون منكم من نساء هم ماهن امهاتهم ان امهاتهم الا اللائی ولدنهم وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا ۔
> (المجادلہ: ۲)

---

(۱) الشرح الکبیر ۴/۳۳۵، المغنی ۸/۲۵۴
(۲) مغنی المحتاج ۴/۲۳۶
(۳) فتح القدیر ۴/۲۳۶
(۴) ردالمحتار ۳/۲۱۹
(۵) دیکھئے: الروض المربع ۳۸۳
(۶) التعریفات للجرجانی ۱۲۵، الخانیہ علی ہامش الهندیہ ۱/۵۳۲

دنیا میں اس کا اثر یہ مرتب ہوتا ہے کہ جب تک کفارۂ ظہار نہ ادا کردیا جائے، اس بیوی کے ساتھ صحبت کرنا درست نہیں۔(۱)

شوہر سے متعلق شرطیں

ظہار کی کچھ شرطیں شوہر سے متعلق ہیں، کچھ اس عورت سے جس سے ظہار کررہا ہے، کچھ اس سے جس سے اپنی بیوی کو تشبیہ دے رہا ہو اور کچھ ظہار کے لئے استعمال کی جانے والی عبارت اور تعبیرات سے۔

شوہر کے لئے ضروری ہے کہ عاقل ہو، پاگل نہ ہو، بالغ ہو، نابالغ نہ ہو، مسلمان ہو کافر نہ ہو، (۲) مسلمان ہونے کی شرط حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ہے، (۳) اس لئے کہ ظہار کے نتیجہ میں کفارہ بھی واجب ہوتا ہے اور کفارہ کی ادائیگی کا اہل صرف مسلمان ہی ہوسکتا ہے، کافر اس کا اہل نہیں، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک جس کی طلاق واقع ہوجاتی ہے اس کا ظہار بھی معتبر ہے۔(۴) —— بے ہوش اور سوئے ہوئے شخص کا ظہار معتبر نہیں، البتہ جیسے ازراہ مزاح طلاق دینے سے طلاق واقع ہوجاتی ہے، اسی طرح ظہار بھی ہوجاتا ہے، جبراً کسی سے ظہار کے کلمات کہلائے جائیں یا بلا ارادہ زبان سے ظہار کے کلمات نکل جائیں تب بھی ظہار ہوجائے گا، (۵) نشہ کی حالت میں ظہار کیا، تو اگر نشہ حرام تھا تو ظہار ہوجائے گا۔(۶)

بیوی سے متعلق شرطیں

جس عورت سے ظہار کررہا ہے، ضروری ہے کہ وہ ظہار کرنے والے کے نکاح میں ہو، ہاں اگر اجنبی عورت سے بہ شرط نکاح ظہار کرے، جیسے کہے: ''اگر میں نے تم سے نکاح کیا تو میرے لئے تو میری ماں کی طرح ہے'' تو نکاح کے ساتھ ہی ظہار کا بھی تحقق ہو جائے گا۔(۷) —— البتہ فقہاء شوافع کے نزدیک جیسے نکاح کے ساتھ مشروط طلاق معتبر نہیں، اسی طرح نکاح سے مشروط ظہار بھی غیر معتبر ہے۔(۸)

عورت مرد سے ظہار کرے یعنی مرد کو اپنے محرم سے، یا اپنے آپ کو شوہر کے محرم سے تشبیہ دے تو اس کا اعتبار نہیں، اور اس کی وجہ سے اس پر یا اس کے شوہر پر کفارہ واجب نہیں، البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عورت پر کفارہ واجب ہوگا، (۹) اور حنابلہ کے یہاں بھی اسی کو ترجیح دی گئی ہے۔(۱۰)

''ظہار'' کی نسبت عورت کے پورے وجود یا اس کے متناسب حصہ نصف، چوتھائی، وغیرہ، یا اس کے ایسے متعین عضو کی طرف کی گئی ہو جس کو بول کر پورا وجود مراد لیا جاتا ہو، جیسے سر، چہرہ، گردن، شرمگاہ، وغیرہ، مثلاً کہے: تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے، تیرا نصف میرے لئے میری ماں کی پشت کی طرح ہے، تیری گردن میرے لئے میری ماں کی پشت کی طرح ہے، اگر ایسے عضو کی طرف ظہار کی نسبت کی جس سے پورا وجود مراد نہیں لیا جاتا ہے، جیسے: ہاتھ، پاؤں، انگلی، وغیرہ، تو ظہار نہیں ہوگا۔(۱۱)

اگر بیوی طلاق رجعی کی عدت میں ہو اور اس وقت شوہر نے ظہار کیا تو ظہار ہوجائے گا؛ کیوں کہ عدت گذرنے تک شوہر کے لئے اس عورت سے استمتاع کا حق باقی ہے، لیکن جس عورت کو طلاق بائن یا مغلظہ دیدی ہو یا اس سے خلع ہو چکا ہو، تو گو ابھی وہ عدت ہی میں ہو، پھر بھی اس سے ظہار معتبر نہیں ہوگا۔(۱۲)

---

(۱) الخانیہ ۵۳۲/۱
(۲) ہندیہ ۵۰۶/۱
(۳) مالکیہ کے مسلک کیلئے دیکھئے مختصر خلیل، ص ۱۵۰
(۴) الروض المربع، ص ۳۸۳، شرح مہذب ۳۴۲/۱۷
(۵) ہندیہ ۵۰۸/۱
(۶) ہندیہ ۵۰۸/۱
(۷) دیکھئے بدائع الصنائع ۳۶۸/۳
(۸) الام ۳۷۷/۵
(۹) الخانیہ ۵۳۳/۱
(۱۰) المغنی ۱۱۱-۱۲/۹
(۱۱) تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع ۳۶۹/۱، باب الظہار
(۱۲) دیکھئے بدائع الصنائع ۳۶۹/۳

جس عورت سے تشبیہ دی جائے

حنفیہ کے یہاں ظہار میں ضروری ہے کہ جس عورت سے تشبیہ دے رہا ہو، وہ نسب، صہر (سسرالی) یا رضاعی رشتہ سے اس مرد پر ہمیشہ کے لئے حرام ہو، جیسے: ماں، بہن، دادی، نانی، پھوپھی، خالہ، ساس، رضاعی ماں اور بہن وغیرہ، جن سے عارضی طور پر حرمت کا رشتہ ہو، ان سے تشبیہ دینے کی وجہ سے ظہار نہیں ہوگا، جیسے: مشرکہ، سالی، دوسرے کی منکوحہ، (۱) یہ بھی ضروری ہے کہ ایسے عضو سے تشبیہ دے جس کا دیکھنا حلال نہیں، جیسے: پیٹ، پشت، ران، شرمگاہ، چنانچہ اگر ماں کے سر اور چہرہ سے تشبیہ دے تو ظہار نہیں ہوگا۔ (۲)

اگر مرد سے تشبیہ دے تو اگر اس کے پورے وجود سے تشبیہ دے، جیسے: کہے "تو مجھ پر میرے باپ کی طرح ہے"، یا باپ یا بیٹے کی پشت سے تشبیہ دے تو ظہار نہیں ہوگا، (۳) ہاں اگر یوں کہے: تو مجھ پر میرے باپ کی شرمگاہ کی طرح ہے، تو ظہار ہو جائے گا، (۴) اگر کسی اور حرام چیز مثلاً مردار، سور وغیرہ سے اپنی بیوی کو تشبیہ دے تب بھی ظہار نہیں ہوگا۔ (۵)

ان تفصیلات کی بابت مالکیہ کا مسلک بڑی حد تک حنفیہ کے مطابق ہے، (۶) شوافع کے یہاں رضاعی رشتہ کے محارم سے تشبیہ دینے کی صورت ظہار منعقد نہیں ہوتا، (۷) حنابلہ کے یہاں سب سے زیادہ وسعت ہے کہ کسی بھی حرام چیز جیسے مردار سور وغیرہ سے تشبیہ ظہار کے لئے کافی ہے۔ (۸)

تعبیر والفاظ

ظہار کے لئے جو تعبیر اختیار کی جاتی ہے وہ دو طرح کی ہے، صریح، کنایہ۔

صریح سے مراد ایسی تعبیرات ہیں جن میں ظہار کے سوا کسی اور معنی کی گنجائش نہیں ہو، جیسے: یوں کہے "تو مجھ پر میری ماں کی پیٹھ، پیٹ، ران، شرمگاہ کی طرح ہے"، یا تیرا سر یا تیرا آدھا بدن اسی طرح ہے۔

کنایہ یہ ایسے الفاظ ہیں جن میں ظہار کے معنی کی بھی گنجائش ہو اور دوسرے معنی کے بھی، جیسے: تو مجھ پر میری ماں کی طرح ہے، اس میں ظہار مراد لینے کی گنجائش ہے اور ماں کی طرح محبوب یا محترم بھی مراد ہو سکتا ہے۔

صریح الفاظ سے بلا نیت ظہار کا حکم لگے گا، کنایہ میں نیت کا اعتبار ہوگا، مثلاً اگر شوہر نے کہا کہ میری مراد "ماں کی طرح محترم" سے تھی، تو کچھ نہ ہوگا، طلاق کا ارادہ ہو تو طلاق واقع ہو جائیگی، اس طرح کہے کہ، تو مجھ پر میری ماں کی طرح حرام ہے، تو اس سے طلاق، ظہار ایلاء تینوں باتیں مراد لینے کی گنجائش ہے اور بولنے والے کی نیت کے مطابق حکم لگایا جائے گا۔ (۹)

گونگے کے لئے تحریر اور اشارہ زبان کے قائم مقام ہے، اس لئے اگر تحریر کے ذریعہ ظہار کرے، یا ظہار کے مفہوم کو ادا کرنے والا واضح اشارہ کرے تو ظہار ہو جائے گا۔ (۱۰)

مختلف انواع اور ان کا حکم

ظہار مشروط بھی ہو سکتا ہے اور غیر مشروط بھی، غیر محدود بھی اور ایک خاص مدت کے لئے محدود بھی — "تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی مانند ہے" اس میں کوئی شرط نہیں ہے، اس سے فوراً ہی ظہار شروع ہو جائے گا۔

"اگر تو نے فلاں شخص سے گفتگو کی تو مجھ پر میری ماں کی طرح

---

(۱) الخانیہ ۱/۴۳۲
(۲) حوالۂ سابق ۱/۵۴۳
(۳) حوالۂ سابق
(۴) ہندیہ ۱/۵۰۷
(۵) الخانیہ ۱/۵۴۳
(۶) الثمر الدانی، ص ۴۷۷
(۷) شرح المہذب ۱۷/۳۴۴
(۸) الروض المربع ۳۸۳
(۹) الخانیہ ۱/۵۴۲
(۱۰) حوالۂ سابق ۱/۵۴۳

ہے، ـــــ یہ ایک خاص شخص سے گفتگو کرنے کے ساتھ مشروط ہے، گفتگو کرے گی تو ظہار ہوگا ورنہ نہیں ، یہی حال دوسری شرطوں کا بھی ہے۔

مطلق ظہار یا دائمی ظہار کا حکم ایک ہی ہے، جیسے: تو میرے لئے میری ماں کی طرح ہے یا یوں کہے: تو مجھ پر ہمیشہ کے لئے میری ماں کی طرح ہے، اس صورت میں جب تک کفارہ ادا نہ کردے ظہار کا حکم باقی رہے گا۔

محدود وقت کے لئے بھی ظہار ہوتا ہے، جیسے تم میرے لئے آج یا مہینہ بھر یا سال بھر میری ماں کی طرح ہو، اس صورت میں اس مدت کے گذر جانے کے بعد خود بخود ظہار ختم ہوجائے گا۔(۱)

کفارات

ظہار کے بعد جب تک کفارہ نہ ادا کیا جائے بیوی سے صحبت جائز نہیں، اس لئے جب بیوی سے صحبت کا ارادہ کرے تو پہلے کفارہ ادا کرنا واجب ہے، اسی ارادۂ صحبت کو قرآن مجید نے ''عود'' سے تعبیر کیا ہے،(المجادلہ : ۴) جیسا کہ حنفیہ کی رائے ہے،(۲) اگر ایک ساتھ ایک سے زیادہ بیویوں سے ظہار کرلے تو ہر بیوی کے لئے علاحدہ کفارہ واجب ہے، (۳) اگر ایک ہی مجلس میں متعدد بار ظہار کے کلمات کہے اور اس کی نیت تاکید و تکرار کی ہو تو ایک ہی کفارہ واجب ہوگا اور اگر اس طرح کی نیت نہ ہو تو کفارہ بھی متعدد ہوگا، اور مختلف مجلس میں متعدد بار ظہار کے کلمات کہے تو بدرجہ اولیٰ متعدد کفارہ واجب ہوگا۔(۴)

کفارۂ ظہار کو خود قرآن مجید نے بتا دیا ہے کہ یہ تین ہیں اور بالترتیب واجب ہیں، غلام کا آزاد کرنا، دوماہ مسلسل روزے رکھنا، ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ، غلام آزاد کرنے پر قادر نہ ہو تو روزہ رکھے، روزہ رکھنے پر قدرت نہ رکھتا ہو تو مسکینوں کو کھانا کھلائے ، (المجادلہ : ۳-۴) یہ آیت اس پس منظر میں نازل ہوئی کہ حضرت اوس بن صامت ؓ نے اپنی بیوی حضرت خولہ بنت مالک ؓ سے ظہار کرلیا تھا، معاملہ حضور ﷺ کے پاس آیا اور یہ آیت نازل ہوئی، ان سے آپ ﷺ نے اسی ترتیب کے ساتھ کفارہ ادا کرنے کا حکم فرمایا ، وہ ان میں سے کسی پر قادر نہ تھے تو ایک ٹوکرا کھجور بھی مرحمت فرمایا کہ اس سے ساٹھ مسکینوں کے کھانے کا انتظام کرلیں۔(۵)

چونکہ ان دوماہ کے روزوں میں تسلسل ضروری ہے، اس لئے ایسے مہینوں کا انتخاب کرے کہ درمیان میں رمضان ، عیدالفطر ، عیدالاضحیٰ ، اور ایام تشریق نہ آئے ، (۶) اگر دوماہ کے درمیان ہی دن میں یا رات میں بیوی سے صحبت کرلی تو از سرِ نو روزہ رکھنا ہوگا، یہ امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کی رائے ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک روزوں کا دہرانا ضروری نہیں، (۷) اگر روزہ آغازِ ماہ سے رکھے تو دو ماہ رکھنا ہے خواہ ۵۸ ردن ہی کے روزے ہوں ، اگر مہینہ کے درمیان سے شروع کرے تو پورے ساٹھ دن۔(۸)

اگر کفارہ کے طور پر مسکین کو کھانا کھلانا چاہے، تو تین صورتیں ہیں، ہر مسکین کو صدقۃ الفطر کے بہ قدر غلہ دیدے، لیکن یہ ضروری ہے کہ ساٹھ الگ الگ فقراء کو دے، یا ایک ہی محتاج شخص کو ساٹھ دن دے یا ایک ہی شخص کو ایک ہی دن میں دینا ہو تو ساٹھ دفعہ دے۔ (۹) دوسری صورت یہ ہے کہ پکا ہوا کھانا کھلایا دیا جائے ، ایسی صورت میں دن اور رات دونوں وقت کا کھانا کھلانا ہوگا ـ تیسری صورت یہ ہے کہ ساٹھ مسکینوں کو دو دو وقت کے کھانے کے

(۱) دیکھئے: الخانیہ ۱/۵۴۳، تحفۃ الفقہاء ۲/۲۱۳
(۲) تحفۃ الفقہاء ۲/۲۱۴
(۳) هندیہ ۱/۵۰۹
(۴) درمختار ۵/۳۳-۱۳۲، ط: دیوبند
(۵) ابوداؤد ، باب فی الظهار، حدیث نمبر ۲۲۱۳
(۶) هندیہ ۱/۵۱۲
(۷) تحفۃ الفقہاء ۲/۲۱۵
(۸) هندیہ ۱/۵۱۲
(۹) تحفۃ الفقہاء ۲/۲۱۵، هندیہ ۱/۵۱۳

پیسے دیدے، یہ واجب ہے کہ صحبت کرنے سے پہلے کھانا کھلا دے، تاہم اگر کھانا کھلانے کے درمیان صحبت کر ہی لے تو از سرِنو کھانا کھلانے کی ضرورت نہیں۔(۱)

کفارہ کی ان تینوں ہی صورتوں میں اگر کسی شخص نے کفارہ کی ادائیگی سے پہلے صحبت کرلی تو اس کی وجہ سے دوبارہ کفارہ واجب نہ ہوگا، اس کو اپنی اس غلطی پر توبہ واستغفار کرنا چاہئے،(۲) —— عورت پر بھی واجب ہے کہ جب تک شوہر کفارہ ادا نہ کردے اس کو استمتاع سے روکے،(۳) شوہر پر بھی واجب ہے کہ جلد سے جلد کفارہ ادا کرے اور عورت کو اس کے ازدواجی حق سے محروم نہ رکھے، تاہم اگر شوہر ایسا نہ کرے اور معاملہ قاضی کے پاس جائے تو وہ شوہر کو قید رکھے گا، تا آنکہ یا تو وہ کفارہ ادا کرلے یا بیوی کو طلاق دیدے تاکہ وہ شوہر سے آزاد ہوجائے۔(۴)

○ ○ ○ ○

(۱) ھندیہ ۵۱۴/۱
(۲) تحفۃ الفقہاء ۲۱۵/۱
(۳) حوالۂ سابق ۲۱۳/۱
(۴) الہدایہ ۵۴۴/۱

عادت

''عادت'' عود سے ماخوذ ہے، عود میں تکرار اور دہرانے کا معنی ملحوظ ہے، اسی نسبت سے عادت کی تعریف اس طرح کی گئی ہے :

العادة هی الامر المتكرر من غير علاقة عقلية . (۱)

کسی عقلی تعلق کے بغیر بار بار پیش آنے والے امر کا نام ''عادت'' ہے۔

(علماء اُصول نے ایک فنی بحث کی ہے کہ عادت اور عرف میں کوئی فرق ہے یا نہیں ؟ اس سلسلہ میں عرف کی بحث ملاحظہ کی جاسکتی ہے — عادت سے ایک مسئلہ حیض کا بھی متعلق ہے، اس بابت لفظ حیض کے تحت گفتگو ہو چکی ہے)۔

عاریت

یہ لفظ اصل میں ''ی'' کی تشدید کے ساتھ ہے، گو کبھی بغیر تشدید کے بھی پڑھا جاتا ہے، اس لفظ کی اصل کیا ہے؟ اس بابت مختلف اقوال منقول ہیں: بعض حضرات کی رائے ہے کہ ''عار'' سے ماخوذ ہے، عار عیب اور ایسی بات کو کہتے ہیں جو قابل حیا ہو، چونکہ کسی شئی کا عاریۃً طلب کرنا بھی باعث عار ہوتا ہے، اس لئے اس کو عاریت کہتے ہیں، بعضوں نے ''عار الفرس'' سے ماخوذ مانا ہے، گھوڑا اپنے مالک کے پاس سے چلا جائے تو ''عار الفرس'' کہا جاتا ہے، سامانِ عاریت بھی مالک سے عاریۃً لینے والے کے پاس چلا جاتا ہے، اس لئے یہ بھی ''عاریت'' کہلایا، مگر اہل تحقیق کے نزدیک یہ درست نہیں ؛ کیونکہ ان دونوں ہی الفاظ کا مادہ ''ع، ر، ی'' ہے اور عاریت کا مادہ ''ع، ر، و'' ہے، ایک قول یہ بھی ہے کہ ''عریہ'' سے ماخوذ ہے جو پھل کا مالک بنانے کو کہتے ہیں، مگر شاید ان لوگوں کی بات زیادہ قابل قبول ہے، جو اس کا ماخذ ''تعاور'' مانتے ہیں، تعاور کے معنی ''تداول'' باری باری کسی شئی کو استعمال کرنا اور ''تناوب'' کے ہیں۔ (۲) واللہ اعلم

فقہ کی اصطلاح میں بلاعوض کسی شئی کے نفع کا مالک بنانے کو کہتے ہیں، — عوض لے کر نفع کا مالک بنانا ''اجارہ'' ہے، اصل شئی کا بلاعوض مالک بنانا ''ہبہ'' ہے، اصل شئی کا عوض لے کر مالک بنانا ''بیع'' یعنی خرید و فروخت ہے، پس کسی شئی پر اپنی ملکیت باقی رکھتے ہوئے کچھ عوض لئے بغیر اس سے استفادہ اور نفع اٹھانے کی اجازت دیدی جائے، یہ ''عاریت'' ہے۔

مشروعیت

''عاریت'' پر قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس دلیل ہیں۔

قرآن مجید نے ''ماعون'' کو روکنے کی مذمت کی ہے **ويمنعون الماعون** (ماعون : ۷) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور عبداللہ بن عباسؓ نے اس سے عاریت ہی مراد لیا ہے اور ابن مسعودؓ نے پیمانہ، ترازو اور ڈول کو اس کا مصداق قرار دیا ہے، (۳) متعدد حدیثیں اس سلسلہ میں منقول ہیں، خود حجۃ الوداع کے خطبہ میں آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **العارية مؤداة** (۴) ''عاریت کو واپس لوٹایا جائے'' فتح مکہ کے بعد غزوۂ حنین کے موقع سے آپ ﷺ نے حضرت صفوان بن امیہؓ سے زرہیں عاریت کے طور پر حاصل فرمائی تھی۔ (۵)

اس کے جائز و درست بلکہ مستحسن ہونے پر اُمت کا اجماع و اتفاق ہے، (۶) — اور یہی تقاضاء قیاس ہے کہ جب بلاعوض

(۱) رسائل ابن عابدین ۱۱۴/۲
(۲) دیکھئے رد المحتار ۵۰۲/۴، شرح مهذب (تكملہ) ۱۹۹/۱۴
(۳) المغنی ۱۲۸/۵
(۴) ترمذی، حدیث نمبر ۱۲۶۵، وقال حسن غريب
(۵) ابوداؤد ۵۰۱/۲
(۶) المغنی ۱۲۸/۵

اصل شئی کا مالک بنانا درست ہے تو شئی کے نفع کا مالک بنانا تو بہ درجۂ اولیٰ درست ہوگا!

ارکان

''عاریت'' کے وجود میں آنے کے لئے شئی کے مالک کی طرف سے ایجاب یعنی عاریت کی پیشکش ضروری ہے، امام ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ ومحمدؒ کے نزدیک دوسرے فریق کی طرف سے قبول کرنا ضروری نہیں، امام زفرؒ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک قبول بھی ضروری ہے،(۱) مگر شاید یہ اختلاف قبول میں نہیں بلکہ طریقۂ قبول میں ہے، یعنی دوسرے فقہاء کے نزدیک صراحۃً قبولیت کا اظہار ضروری ہے، حنفیہ کے نزدیک اگر صراحۃً قبول نہ کرے، لیکن اپنے عمل سے قبول کا اظہار کردے تو یہ بھی کافی ہے۔(۲)

''عاریت'' کے لئے خاص اسی لفظ کا استعمال ضروری نہیں، جو لفظ بھی عاریت کے مقصد ومنشاء کو ظاہر کردے کافی ہے، مثلاً کہے: تم کو اس مکان میں رہائش کی اجازت ہے، میں نے آپ کو اس سواری پر سوار کیا وغیرہ، البتہ جن تعبیرات میں ہبہ اور عاریت یعنی اصل شئی کے مالک بنانے اور منفعت شئی کے مالک بنانے کا دوہرا مفہوم پایا جاتا ہو، ان میں بولنے والے کی نیت معتبر ہوگی۔(۳)

شرطیں

عاریت کا تعلق دو اشخاص اور ایک شئی سے ہے، عاریت پر دینے والا (معیر) عاریت لینے والا (مستعیر) اور عاریت پر دی گئی چیز (مستعار) — عاریت دہندہ کے لئے شرط ہے کہ وہ عاقل ہو، پاگل اور بے شعور بچہ نہ ہو، ایسا بچہ جس میں معاملات کا شعور پیدا ہو چکا ہو، اور وہ اپنے ولی کی طرف سے خرید وفروخت وغیرہ کی بات کا مجاز ہو، اس کا عاریت پر دینا معتبر ہے، نیز یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اس کا مالک بھی ہو، جو چیز کسی شخص کی ملکیت ہی میں نہ ہو، ظاہر ہے کہ وہ دوسرے کو اس سے انتفاع کی اجازت دینے کا بھی کوئی جواز نہیں رکھتا۔(۴)

عاریت پر لینے والا ضروری ہے کہ اس پر قبضہ کرلے، کیونکہ یہ معاملہ تبرع وحسن سلوک کا ہے اور ایسے معاملات قبضہ کے بغیر مکمل نہیں ہوتے،(۵) — اور اشیاء عاریت ایسی ہونی چاہئیں کہ اصل شئی کو باقی رکھ کر ان سے نفع اٹھانا ممکن ہو،(۶) کہ یہ تو عاریت کی حقیقت ہی میں داخل ہے، جیسے: مکان، سواری، کپڑے وغیرہ۔

حکم

عاریت کا حکم یہ ہے کہ عاریت پر لینے والا اس شئی کے نفع کا مالک بن جاتا ہے، واضح رہے کہ بعض اشیاء صرف نفع نہیں، بلکہ مادی وجود رکھتی ہیں، لیکن ان کو بھی عاریت میں نفع ہی کے حکم میں رکھا گیا ہے، مثلاً کسی کو بکری یا گائے بہ طور عاریت دی گئی کہ وہ اس کے دودھ سے نفع اٹھائے تو دودھ حالانکہ ایک مادی شئی ہے، لیکن عاریت میں اس کو بھی ''نفع'' کے حکم میں رکھا گیا ہے۔(۷)

''نفع کا مالک'' بننے میں یہ بات داخل ہے کہ وہ کسی اور شخص کو یہی سامان بہ طور عاریت دے سکتا ہے، کسی اور کے پاس امانت رکھ سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، البتہ اس پر اتفاق ہے کہ کسی اور کو کرایہ پر نہیں دے سکتا۔(۸)

عاریت گیرندہ کس حد تک نفع اٹھا سکتا ہے؟ یہ عاریت کی نوعیت پر موقوف ہے، دراصل عاریت کی دو قسمیں ہیں: مطلق اور

(۱) بدائع الصنائع ۲۱۴/۶
(۳) بدائع الصنائع ۲۱۴/۶
(۵) بدائع الصنائع ۲۱۴/۶
(۷) بدائع الصنائع ۲۱۵/۶

(۲) دیکھئے: ردالمحتار ۵۰۲/۴
(۴) دیکھئے: حوالۂ سابق، المغنی ۱۳۰/۵
(۶) حوالۂ سابق، المغنی ۳۱/۵، شرح مہذب ۲۰۱/۱۴
(۸) حوالۂ سابق

مقید، مطلق یہ ہے کہ بلاشرط وقید عاریت دی جائے، جگہ، وقت، استعمال کنندہ، مقدار وغیرہ کی کوئی قید نہ ہو، اس صورت میں وہ ہر ایسے طریقہ پر استعمال کرنے اور نفع اٹھانے کا حقدار ہوگا، جو لوگوں میں مروج ہو، فرض کیجئے کہ کوئی جانور ایک کوئنٹل سامان اٹھانے کا متحمل ہو اور لوگ اس سے زیادہ وزن اس پر نہ ڈالتے ہوں، اور اس نے ۲ رکوئنٹل وزن اس پر رکھ دیا تو یہ اس کی زیادتی اور غیر مجاز استعمال متصور ہوگا۔

اور اگر مالک نے استعمال کی مشروط اجازت دی تھی، وقت، جگہ، مقدار وزن، استعمال کنندہ وغیرہ کی قید اپنی طرف سے لگادی تھی تو اس کے لئے اس کی رعایت لازم ہوگی، سوائے اس کے کہ کوئی ایسی شرط لگادی ہو کہ اس میں عاریت دہندہ کا کوئی مفاد نہ ہو، تو اس کو نظر انداز کرنا درست ہوگا۔(۱)

عاریت — غیر لازم معاملہ!

عاریت گیرندہ کو سامان عاریت پر نفع کی جو ملکیت حاصل ہوتی ہے چونکہ اس کا کوئی عوض نہیں لیا جاتا، اس لئے وہ غیر لازم ہے، حنفیہ کے نزدیک مالک سامان کبھی بھی اس معاملہ کو ختم کرسکتا ہے، اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ عاریت یا تو مطلق ہوگی وقت کی کوئی قید نہیں ہوگی، یا ایک مقرر وقت کے لئے عاریت کا معاملہ طے پایا ہوگا، اگر مطلق عاریت کا معاملہ طے پایا ہو تو عاریت دہندہ کسی بھی وقت معاملہ ختم کرسکتا ہے، چاہے اس سے دوسرے فریق کو نقصان پہنچے، جیسے: عاریت پر لینے والے شخص نے کھیتی لگا رکھی ہے یا درخت لگایا ہے، تو گو اچانک قبل از وقت کھیتی اور نامکمل درخت کو اکھاڑنے میں اس کا نقصان ہے، پھر بھی اس پر ایسا کرنا واجب ہے، اور مالک پر اس سلسلہ میں کوئی ذمہ داری نہیں ہے۔

اگر ایک مقررہ وقت کے لئے کوئی شئی عاریت پر حاصل کی اور قبل از وقت عاریت دہندہ نے واپسی کا مطالبہ کیا اور اس کی وجہ سے عاریت پر لینے والے شخص کو نقصان اٹھانا پڑ رہا ہے، تو اب مالک کو اس کی رعایت کرنی ہوگی، اگر کھیتی لگی ہوئی ہے، مقررہ وقت پورا نہیں ہوا ہے اور واپسی کا مطالبہ ہے تو مالکِ زمین اس کا پابند ہوگا کہ کھیتی کٹنے تک اس کو مہلت دے، البتہ وقت مطالبہ سے کٹائی تک کی جو مروج اجرت (مثل) ہے، وہ مالک کو ادا کی جائے گی، اگر عاریت کی زمین پر درخت لگایا، یا مکان بنایا، یا کوئی ایسا کام شروع کیا ہے جس کی تکمیل کی مدت معلوم نہیں، تو عاریت لینے والے شخص کو دو میں سے ایک بات کا حق حاصل ہے، یا تو اپنا درخت اور عمارت اکھاڑ لے جائے، یا درخت اور مکان کی موجودہ قیمت مالک سے وصول کر زمین اس کے حوالہ کردے،(۲) یہی رائے شوافع اور حنابلہ کی بھی ہے، مالکیہ کے یہاں مدت مقررہ سے پہلے عاریت دہندہ کی جانب سے واپسی کا مطالبہ درست نہیں۔(۳)

اگر سامانِ عاریت ضائع ہوجائے؟

اگر شئی عاریت کو عاریت گیرندہ نے مناسب طور پر استعمال کیا، اس کا ناروا یا مالک کی ہدایت سے تجاوز کرکے استعمال نہیں کیا، اس کے باوجود وہ ضائع ہوگئی، تو اس پر اس کا تاوان (ضمان) واجب نہ ہوگا، نامناسب استعمال میں یہ بات بھی داخل ہے کہ سامان عاریت کی واپسی کی بابت جو وقت متعین تھا، اس وقت واپس نہ کرے اور وہ سامان ضائع ہوجائے؛ کیونکہ یہ تاخیر بجائے خود اس کی طرف سے زیادتی ہے، ہاں! اگر عاریت دہندہ نے معاملہ کے وقت ہی شرط لگادیا تھا کہ ضائع ہونے پر دوسرا فریق اس کا ضامن ہوگا، تو اس صورت میں مشائخ حنفیہ کے درمیان اختلاف

(۱) بدائع الصنائع ۲۱۴/۶-۲۱۵
(۳) المغنی ۱۳۳/۵
(۲) حوالۂ سابق ۲۱۷-۲۱۹، ردالمحتار ۵۰۵/۴

ہے، بعض حضرات کے نزدیک اس قسم کی شرط غیر مؤثر ہوگی اور عاریت گیرندہ پر اس کی ذمہ داری نہیں ہوگی، لیکن صاحب جوہرہ نے اس شرط کو معتبر مانا ہے اور اس صورت میں اس کو ضامن قرار دیا ہے، (۱) فی زمانہ کہ دیانت وایمانداری کا فقدان عام ہے صاحب جوہرہ کی رائے مصلحت سے قریب تر نظر آتی ہے۔ واللہ اعلم

مالکیہ کے نزدیک بھی سامانِ عاریت، عاریت پر لینے والے کی زیادتی کے بغیر ضائع ہوگیا، تو وہ اس کا ضامن نہیں، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اگر سامان ضائع ہو جائے تو وہ اس کا ضامن ہوگا، چاہے اس میں اس کی کوئی کوتاہی کو دخل ہو یا نہ ہو، اگر "مثلی" شئی ہو تو وہی چیز خرید کر فراہم کرے، ورنہ ضائع ہونے کے دن جو قیمت رہی ہو، وہ ادا کرے، بلکہ اگر عاریت گیرندہ ضامن نہ ہونے کی شرط لگا دے تب بھی اس کا اعتبار نہیں، (۲) ان حضرات نے حضرت سمرہ ﷜ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: کہ آدمی جو چیز لے جب تک ادا نہ کر دے، اسی پر اس کی ذمہ داری ہے، **علی الید ما أخذت**، (۳) صفوان بن امیہ ﷜ سے مروی ہے کہ غزوۂ حنین کے موقع سے جب آپ ﷺ نے اس سے ازراہ عاریت زرہیں لیں تو فرمایا کہ یہ عاریت قابل ضمانت ہے: **عارية مضمونة**، (۴) حضرت ابو امامہ ﷜ کی روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: عاریت کی ادائیگی ہونی چاہئے، **العارية مؤداة**۔ (۵)

حنفیہ نے صحابہ وتابعین کے اقوال سے استدلال کیا ہے، حضرت عمر ﷜ سے مروی ہے کہ عاریت امانت کے درجہ میں ہے اور تعدی وزیادتی کی صورت ہی اس کا تاوان واجب ہوتا ہے، (۶) حضرت علی ﷜ سے مروی ہے کہ "عاریت" نہ بیع ہے اور نہ اس کا ضمان واجب ہوتا ہے، (۷) قاضی شریح سے منقول ہے کہ عاریت پر لینے والے نے خیانت ودھوکہ دہی سے کام نہ کیا ہو، تو اس پر ضمان نہیں۔ (۸)

جن روایات میں عاریت کی ادائیگی کو لازم قرار دیا گیا ہے، حنفیہ کے نزدیک ان کا تعلق اس صورت سے ہے کہ عاریت کا سامان ضائع نہ ہوا ہو، گویا یہ تاکید ہے کہ خیانت اور بددیانتی سے کام لیتے ہوئے عاریت کے ضائع ہو جانے کا بہانہ نہ بناؤ بلکہ دیانت کے ساتھ اس کو ادا کرو۔

عاشر

فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے عہد میں حکومت کی جانب سے تجارتی گذرگاہوں پر حفاظتی چوکیاں قائم کی جاتی تھیں جو تجار کو چوروں اور لٹیروں سے تحفظ فراہم کرتی تھیں اور محصولات بھی وصول کرتی تھیں، یہی محصولات وصول کرنے والا آفیسر "عاشر" کہلاتا تھا، عاشر کے اصل معنی تو عشر یعنی دسواں حصہ وصول کرنے والے کے ہیں، لیکن یہ وصولی مختلف تجار سے الگ الگ مقدار میں ہوتی ہے، کسی سے عشر کا چوتھائی، کسی سے عشر کا نصف، اور کسی سے مکمل عشر، پس چونکہ ہر محصول میں عشر ملحوظ ہے چاہے مکمل ہو یا ناقص، اس لئے اس محصل کو اصطلاح میں عاشر کہتے ہیں۔

عاشر کو مسلمان اور غیر ہاشمی ہونا چاہئے، مسلمان کی قید ظاہر ہے کہ مسلم ملکوں میں اس کام پر غیر مسلموں کو مقرر نہیں کیا جاسکتا اور ہاشمی نہ ہونے کی قید اس لئے ہے کہ اس میں زکوٰۃ کی وصولی بھی ہوتی ہے اور زکوٰۃ سے اس کی تنخواہ بھی ادا کی جاتی ہے جو سادات و بنوہاشم کے لئے جائز نہیں۔

---

(۱) الدر المختار و رد المحتار ۵۰۳/۴
(۲) المغنی ۳۰/۵-۱۲۹
(۳) ابوداؤد ۵۰۱/۲
(۴) حوالۂ سابق
(۵) حوالۂ سابق ۵۰۲/۴
(۶) المحلی ۱۷۳/۹
(۷) المحلی ۱۷۳/۹
(۸) سنن بیہقی ۹۱/۶

محصول کی وصولی کے احکام

"عاشر" اپنی چوکی پہ گذرنے والے ہر تاجر سے اس کے اموالِ تجارت پر محصول وصول کرے گا، تاجر مسلمان ہو تو ڈھائی فیصد کی شرح سے زکوٰۃ لے گا، مسلم ملک کا غیر مسلم شہری ہو تو پانچ فیصد کے حساب سے تجارتی محصول لے گا۔ دوسرے ملک کا غیر مسلم تاجر ہے تو اس سے بین ملکی تجارت کا خصوصی محصول دس فی صد وصول کیا جائے گا، حکومت کی جانب سے زکوٰۃ کی وصولی کا عام اصول یہ ہے کہ حکومت صرف "اموالِ ظاہرہ" کی زکوٰۃ وصول کریگی، اموالِ ظاہرہ میں مویشی اور کاشت ہے، روپیہ پیسہ اور سونا چاندی جو گھر میں رکھا جاتا ہے، ان نجی املاک کی بابت حکومت مداخلت سے اجتناب کرے گی، لیکن اگر انہی اموال کو تجارتی راہداریوں کی ان چوکیوں سے لے کر گذرا جائے تو پھر ان کی زکوٰۃ بھی وصول کی جائے گی کیونکہ اب یہ اموالِ ظاہرہ کے درجہ میں آگئے ہیں۔

اگر مسلمان تاجر عذر کریں کہ ابھی ان اموال پر سال نہیں گذرا، یا یہ تجارتی اموال نہیں ہیں بلکہ امانت وغیرہ ہیں، یا یہ کہ مجھ پر اتنا دَین ہے کہ میں صاحبِ نصاب باقی نہیں رہتا، یا کہے کہ میں نے اس کی زکوٰۃ اندرونِ شہر ہی مستحقین کو ادا کردی ہے اور اس پر قسم بھی کھائے تو اس کی تصدیق کی جائیگی، البتہ اگر جانوروں کی بابت زکوٰۃ ادا کردینے کا دعویٰ کرے تو قبول نہیں کیا جائیگا، کیونکہ مویشی کی زکوٰۃ بیت المال ہی کا حق ہے — سال گذرنے، مقدارِ نصاب کو پہنچنے اور دَین سے فارغ ہونے وغیرہ کی جو سہولت مسلمان کو زکوٰۃ میں حاصل ہے، مسلم ملک کے غیر مسلم شہری کو بھی یہی رعایت فقہاء نے دی ہے، اس لئے مذکورہ اعذار مسلمان کی طرح غیر مسلم سے بھی قبول کئے جائیں گے، البتہ اگر اس نے بہ طور خود فقراء پر خرچ کرنے کا ادعاء کیا تو یہ قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ اس کے دائرہ اختیار سے باہر ہے، غیر ملکی تاجر سے جب ایک بار محصول وصول کرلیا جائے تو جب تک اس کی اپنے ملک جاکر دوبارہ واپسی نہ ہو، دوبارہ محصول وصول نہیں کیا جائے گا۔

اگر ایسا سامانِ تجارت چوکی سے گذرے جو دیرپا نہ ہو جیسے تربوزہ وغیرہ، تو عاشر اس کی زکوٰۃ وصول نہ کرے گا، سوائے اس کے کہ اس کے مستحق فقراء موجود ہوں۔(۱)

عاشوراء　(۱۰ رمحرم)

"عاشوراء" سے مراد محرم کی دسویں تاریخ ہے، یہ الف ممدودہ کے ساتھ ہے،(۲) "عاشورہ" پڑھنا اور لکھنا جو مروج ہے، درست نہیں، —— اس دن روزہ رکھنا مسنون ہے۔

(تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: "صوم")

اہل وعیال پر فراخی کی روایت

ایک روایت عوام میں معروف ہے کہ :

من وسع علی عیاله فی یوم عاشوراء وسع الله علیه فی سنته کلها . (۳)

جو شخص عاشورا کے دن اپنے اہل وعیال پر وسعت برتے اللہ تعالی اس کو پورے سال وسعت میں رکھیں گے۔

اس بنا پر حصکفی، شامی اور صاوی وغیرہ نے اس دن بال بچوں پر خرچ کرنے میں فراخی کو مستحب قرار دیا ہے،(۴) حصکفی نے تو

---

(۱) ملخص از : الدر المختار و ردالمحتار ۲/۴۳-۴۸، تفصیل کیلئے حوالۂ مذکورہ دیکھا جاسکتا ہے

(۲) حاشیه صاوی علی الشرح الصغیر ۱/۶۹۱　(۳) الجامع الصغیر ۶/۲۳۵، مع الفیض

(۴) دیکھئے: الدر المختار و ردالمحتار ۲/۱۱۳، حاشیه صاوی علی الشرح الصغیر ۱/۶۹۱

ایک قدم آگے بڑھ کر حدیث کو بھی صحیح قرار دیا ہے، بلکہ خود سیوطی نے بھی اس پر "صحیح" کا رمز لگایا ہے، لیکن محقق علماء کے نزدیک یہ ادعا درست نہیں ہے، اس روایت کو طبرانی نے حضرت ابوسعید خدری ؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ سے نقل کیا ہے، پہلی حدیث میں محمد بن اسماعیل جعفری اور دوسری حدیث میں ہیصم بن شداخ ہیں، ہیثمی نے ان دونوں ہی راویوں کا حد درجہ ضعیف ہونا نقل کیا ہے (۱) ابن رجب نے اس کو ضعیف قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ جتنی سندوں سے مروی ہے سبھی ضعیف ہیں، (۲) ابن عدی نے اس کو حضرت ابو ہریرہ ؓ سے روایت کیا ہے، لیکن بہ قول زین الدین عراقی اس میں تین تین ضعیف راوی موجود ہیں، حجاج بن نصیر، محمد بن ذکوان، سلیمان بن ابی عبداللہ (۳) بلکہ ابن جوزی نے تو اس کو موضوع اور مجد الدین فیروز آبادی نے قاتلان حسین کی من گھڑت بات قرار دیا ہے۔ (۴)

سرمہ لگانے کی روایت

یہی حال اس روایت کا ہے جس میں اس دن سرمہ لگانے کی ترغیب آئی ہے، علامہ سخاویؒ اور ملا علی قاریؒ نے اس کو موضوع و بے اصل اور سیوطی نے حد درجہ ضعیف قرار دیا ہے، (۵) فقہ حنفی کی معروف کتاب "قنیہ" میں اس سے اجتناب کو واجب کہا گیا ہے، (۶) اس لئے حقیقت یہ ہے کہ صحیح بات وہی ہے جو ابن العز حنفی نے کہی ہے کہ یوم عاشوراء میں سوائے روزہ کے اور کچھ ثابت نہیں، بلکہ روافض کے ماتم کے مقابلہ جہلاء اہل سنت نے اظہار سرور کے لئے یہ سب طریقہ اختیار کیا تھا، (۷) اور سچ پوچھئے تو اس طرح کی روایتوں کے پیچھے ناصبیہ اور اعداء اہل بیت کا ہاتھ ہوگا، لعنة الله علیهم الی یوم القیامة اس دن کھانے میں فراخی کی روایت یوں بھی غلط معلوم ہوتی ہے کہ ایک طرف روزہ کے حکم اور دوسری طرف فراخی کے حکم کا متعارض ہونا ظاہر ہے۔

عاقلہ

"عقل" کے معنی روکنے کے ہیں، خود عقل کو بھی عقل اس لئے کہتے ہیں کہ یہ انسان کو قبیح باتوں سے باز رکھتی ہے، خون بہا (دیت) کی ادائیگی میں شریعت نے قاتل کے ناصرین و مددگاران پر بھی کچھ ذمہ داری ڈالی ہے، یہی لوگ "عاقلہ" کہلاتے ہیں، اس کی جمع عواقل ہے، کیونکہ اس کا مقصد بھی قاتل کو سزا سے بچانا ہے۔ (۸)

دیت کی ادائیگی میں دوسرے اہل تعلق کی شرکت تو خود مجرم کے لئے ناگہانی حالات و مشکلات میں آسانی کا باعث ہے، اور گویا یہ حادثات میں اجتماعی کفالت و تعاون کا ایک طریقہ ہے جو مسلمانوں کو سکھایا گیا ہے اور شریعت چاہتی ہے کہ مسلمان ہر مرحلہ میں اس طریقہ کو برتیں اور مشعل راہ بنائیں، دوسرے یہ جرم کو روکنے کی تدبیر بھی ہے، مجرم صرف اپنی ذات پر بھروسہ کر کے جرم کا ارتکاب نہیں کرتا بلکہ وہ ایک سماجی قوت اور خاندانی پشت پناہی کو اپنے پیچھے محسوس کرتا ہے، یہ خیال اس کے حوصلہ کو بڑھاتا ہے، جب اس کے جرم میں ان قوتوں کو شریک سمجھ کر سزا کا ایک حصہ ان پر بھی عائد ہوگا، تو یہ بات ان کو بھی اس پر مجبور کرے گی کہ وہ سماج کے ایسے بدقماش لوگوں کو جرم کے ارتکاب سے باز رکھنے کی کوشش کریں، گویا عاقلہ پر دیت اس کوتاہی کی وجہ سے عائد کی جاتی ہے جو انھوں نے سماج کو مجرمانہ عناصر سے بچانے میں روا رکھی ہے۔

(۱) مجمع الزوائد ۳/۱۸۹، باب التوسعة على العيال يوم عاشوراء
(۲) فيض القدير للمناوي ۶/۲۳۶
(۳) حوالۂ سابق
(۴) حوالۂ سابق
(۵) رد المحتار ۲/۱۱۳
(۶) فيض القدير ۶/۲۳۶
(۷) ردالمحتار ۲/۱۳
(۸) دیکھئے: الدر المختار و ردالمحتار ۵/۴۱۰

عاقلہ پرواجب ہونے والی مقدار

عاقلہ سے دیت تین سال میں وصول کی جاتی ہے، ہر سال فی کس ایک درہم سے ۳ ردرہم تک وصول کیا جاسکتا ہے، تین سال کی مدت میں ۴ ردرہم (۱۲/گرام ۲۴۴/ملی گرام ۳۲/بکرو ملی گرام) اس میں ''عاقلہ'' کی طرح خود قاتل بھی شریک ہوگا اور وہ بھی اسی مقدار میں ادا کرے گا۔(۱)

عاقلہ کون ہیں؟

عاقلہ میں سب سے پہلا درجہ ''اہل دیوان'' کا ہے، فی زمانہ اس کا ترجمہ ہم پیشہ یا ایک محکمہ کے ملازمین سے کیا جاسکتا ہے، اصل میں حضرت عمرؓ نے اپنے عہد خلافت میں پہلی بار فوجیوں اور دیگر عہدیداروں کے رجسٹر تیار کرائے اور اہلِ دیوان میں سے کسی نے قابل دیت جرم کا ارتکاب کیا تو ''اہل دیوان'' کو عاقلہ قرار دے کر ان پر دیت عائد کی، ہر چند کہ یہ حضرت عمرؓ کی ایجاد تھی، مگر اس میں آپ ﷺ نے اصل، مزاجِ شریعت ہی کو بنایا کہ کسی شخص کے مددگاروں اور ناصروں کو اس میں شریک کیا جائے اور جیسے اہل خاندان انسان کے لئے معاون و مددگار ہوتے ہیں، اسی طرح اہل پیشہ بھی ایک دوسرے کے کام آتے ہیں، اور شاید رشتہ داروں سے بڑھ کر آدمی ان سے قوت و تائید اور سہارا محسوس کرتا ہے، ——— یہ رائے حنفیہ اور مالکیہ کی ہے، (۲) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ''اہل دیوان'' عاقلہ میں نہیں ہیں۔(۳)

ان حضرات کو بیت المال سے جو ہفتہ وار یا ماہانہ یا کفاف (ارزاق) یا سالانہ عطیہ وانعام (عطایا) دیا جاتا ہے، اسی میں سے یہ رقم لی جائے گی۔(۴)

اگر کسی شخص کے ''اہل دیوان'' نہ ہوں، وہ کسی خاص شعبۂ ملازمت یا عمل سے متعلق ہی نہ ہو، یا متعلق ہو، لیکن ان کی اعانت دیت کی ادائیگی کے لئے کافی نہ ہو تو اب اہل خاندان ''عاقلہ'' ہوں گے اور ان میں قرابت معیار ہوگی، بھائی پھر بھتیجے، چچا پھر چچازاد بھائی، وغیرہ ——— اگر اس کا خاندان نہ ہو، جیسے دارالحرب سے آکر کسی نے اسلام قبول کیا ہو تو اب سرکاری خزانہ (بیت المال) سے دیت ادا کی جائے گی، غیر مسلموں کے حق میں ان کے ہم قوم لوگ عاقلہ ہوں گے، عورتیں، بچے اور پاگلوں پر بحیثیت عاقلہ دیت واجب نہ ہوگی، ہاں، اگر خود یہی قاتل ہوں تو یہ بھی دیت کی ادائیگی میں شریک ہوں گے۔(۵)

کس صورت میں عاقلہ پر دیت واجب ہوگی؟

قتل عمد کے مرتکب شخص، نیز جس پر صلح یا اعتراف کے نتیجہ میں دیت واجب ہوئی ہو اور عاقلہ کو اس کا اقرار نہ ہو یا جس پر مکمل دیت کے پانچ فیصد سے بھی کم واجب قرار دیا گیا ہو، کی ادائیگی دیت میں عاقلہ کی شرکت نہ ہوگی، بلکہ خود مجرم کے مال سے ادائیگی عمل میں آئے گی۔(۶) (تفصیل کے لئے دیکھئے: دیت)۔

عام

عموم کے لغوی معنی ''شمولیت'' کے ہیں۔ اصطلاح میں عام وہ لفظ ہے جو اپنی لفظی ہیئت یا معنوی وسعت کے اعتبار سے افراد کے ایک مجموعہ کو شامل ہو۔ لفظی ہیئت سے مراد یہ ہے کہ خود لفظ میں ایسی بات موجود ہو جو متعدد افراد کی شمولیت کا تقاضا کرتی ہو، جیسے جمع کا صیغہ، معنوی طور پر متعدد افراد کو شامل ہونے سے مراد یہ ہے کہ لفظ تو واحد کا ہو لیکن افراد کے ایک مجموعہ پر بھی اس کا اطلاق کیا جاتا ہو، جیسے ''من'' (جو) اور ''ما'' (جس چیز)۔(۷)

(۱) الدر المختار ۵/۴۱۱
(۲) دیکھئے: حوالۂ سابق، الشرح الصغیر ۴/۳۹۷
(۳) المغنی ۵/۳۰۷
(۴) الدر المختار ۵/۴۱۱
(۵) حوالۂ سابق ۵/۱۳-۴۱۱
(۶) حوالۂ سابق ۵/۴۱۲
(۷) اصول سرخسی ۱/۱۲۵

عام کا حکم

علامہ سرخسی نے قرآن وحدیث کے عام کی بابت اصولیین کے تین نقطۂ نظر نقل کئے ہیں: ایک یہ کہ عام کے بارے میں توقف سے کام لیا جائے تا آنکہ بولنے والے کا مقصود واضح ہو جائے کہ اس کے نزدیک عام کے تمام افراد مراد ہیں یا بعض؟ لیکن یہ ایسا قول ہے کہ بقول سرخسی قرون خیر میں کوئی اس کا قائل نہیں تھا — دوسری رائے شوافع وغیرہ کی ہے کہ عام کے مصداق پر عمل کرنا واجب ہے، البتہ ہر عام میں بعض افراد کی تخصیص کا احتمال موجود ہوتا ہے، لہٰذا اگر کوئی خبر واحد یا قیاس عام کے حکم میں تخصیص کا تقاضا کرتا ہو تو اس خبر واحد اور قیاس کا اعتبار کیا جائے گا اور عام میں سے بعض افراد کی تخصیص کی جائے گی، (۱) علامہ آمدی نے اسی کو ائمہ اربعہ کا مذہب قرار دیا ہے، فقہاء حنفیہ میں امام کرخی کی رائے یہی ہے۔ (۲) تیسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ عام اپنے افراد کے بارے میں قطعی ہوا کرتا ہے، البتہ اگر اسی درجہ قوی دلیل کے ذریعہ بعض افراد کی تخصیص کر لی گئی ہو تو اب باقی ماندہ افراد میں سے خبر واحد اور قیاس کے ذریعے بھی تخصیص کی جاسکتی ہے۔ مشائخ حنفیہ میں اس رائے کے علمبردار دراصل عیسی ابن ابان ہیں، (۳) اور بعد کے حنفی مصنفین اور علماء اُصول کے یہاں اسی رائے نے زیادہ قبول و اعتبار حاصل کیا ہے (۴) تاہم غالباً خود امام ابوحنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ سے اس بارے میں کوئی صراحت منقول نہیں ہے۔

علماء اُصول نے اس اُصول پر احناف اور شوافع کے بہت سے اختلافی مسائل کی تفریع کی ہے۔ حالانکہ غور کیا جائے تو اس اختلاف کی دوسری اصولی بنیادیں بھی ہوسکتی ہیں، واللہ اعلم

تخصیص کے ذرائع

بحیثیت مجموعی عام میں تخصیص کے مختلف ذرائع ہوسکتے ہیں:

۱) دلیل عقلی، جیسے ارشاد خداوندی ہے کہ اللہ ہر چیز کا خالق ہے، ظاہر ہے کہ اس میں خود اللہ تعالیٰ کی ذات داخل نہیں ہے۔

۲) قرآن کے حکم میں خود قرآن کے ذریعے تخصیص ہوسکتی ہے، جیسے: اللہ تعالیٰ نے بیوہ عورت کی عدت چار ماہ دس روز قرار دی لیکن حاملہ عورت کی تخصیص کردی اور وضع حمل کو عدت قرار دیا۔

۳) سنت میں سنت کے ذریعے بھی تخصیص ہوسکتی ہے جیسے ایک حدیث میں آپ ﷺ نے مطلق پانی کو پاک قرار دیا جب تک اوصاف میں تغیر نہ ہو جائے۔ (۵) دوسری طرف کتے کے جھوٹے کو ناپاک قرار دیا، (۶) اور ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا، (۷) اس سے معلوم ہوا کہ ماء قلیل میں نجاست گر جائے تو گو اوصاف نہ بدلے ہوں پھر بھی پانی ناپاک ہو جائے گا۔

۴) حدیث کے ذریعے قرآن کے عموم میں تخصیص کی جاسکتی ہے، البتہ حنفیہ کے مشہور مذہب پر ضروری ہے کہ وہ حدیث متواتر یا مشہور کے درجے کی ہو، جیسے قرآن میں بیٹے کو وارث قرار دیا ہے اور اس میں کوئی تخصیص نہیں، یہی حال دوسرے رشتہ داروں کا ہے، جب کہ حدیث میں ہے: قاتل وارث نہیں ہوسکتا، القاتل لایرث. (۸) اسی لئے فقہاء نے کہا کہ قاتل اپنے مقتول کے مال میں میراث کا حقدار نہیں ہوسکتا۔

۵) کتاب اللہ کے ذریعے سنت سے ثابت شدہ احکام میں بھی تخصیص ہوسکتی ہے، جیسے:

۶) اسی طرح اجماع بھی کتاب وسنت کے عام حکم میں

---

(۱) اصول السرخسی ۱/۱۳۲

(۲) الاحکام فی اصول الحکام للآمدی ۲/۳۴۷

(۳) الاحکام للآمدی ۲/۳۴۷

(۴) دیکھئے اصول السرخسی ۱/۱۳۲

(۵) دیکھئے نصب الرایہ ۱/۹۴

(۶) ابن ماجہ، حدیث نمبر ۳۶۵

(۷) حوالۂ سابق، حدیث نمبر ۳۵۲

(۸) ترمذی، حدیث نمبر ۲۱۰۹، باب ماجاء فی ابطال میراث القاتل

تخصیص کا باعث ہوسکتا ہے۔ چنانچہ قرآن میں وصیت کا حکم عام ہے، وارث اور غیر وارث کی تخصیص نہیں، حدیث میں جو خبر واحد کے درجے کی ہے وارث کے حق میں وصیت کو ممنوع اور غیر معتبر قرار دیا گیا ہے، حنفیہ کے اصول پر اس حدیث کی وجہ سے وصیت کے عمومی حکم میں تخصیص کی گنجائش نہیں تھی، لیکن چونکہ اس پر امت کا اجماع واتفاق ہے؛ اس لئے حنفیہ نے بھی وصیت کے حکم میں اس تخصیص کو قبول کیا ہے۔

۷) صحابہ ﷺ کے اقوال وافعال بھی حنفیہ، حنابلہ اور بعض دیگر فقہاء کے نزدیک قرآن وحدیث کے عام میں تخصیص پیدا کرسکتے ہیں، امام شافعیؒ کے قول جدید کے مطابق آثار صحابہ سے کتاب وسنت کی تخصیص نہیں ہوسکتی، (۱) امام مالکؒ کے طرز اجتہاد سے ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک بھی احکام شرعیہ میں آثار صحابہ کی بڑی اہمیت ہے، اور ان سے نصوص کے عمومی احکام میں تخصیص کی جاسکتی ہے۔

مثلاً رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب نماز کھڑی ہوتو سوائے فرض کے کوئی اور نماز نہ پڑھی جائے، **اذا اقیمت الصلاۃ فلا صلاۃ الا المکتوبۃ** (۲) لیکن حضرت عبد اللہ بن مسعود ﷺ (۳) حضرت عبد اللہ ابن عمر ﷺ (۴) اور حضرت ابو درداء ﷺ، (۵) سے فجر کی جماعت کھڑی ہونے کے بعد بھی ستون کے پیچھے یا گھر میں، یا مسجد کے کونے میں سنت فجر پڑھنا ثابت ہے، اور اسی پر حنفیہ نے اپنے مسلک کی بنیاد رکھی ہے۔

یہ تو تخصیص کی کچھ اہم صورتیں ہیں، ورنہ ان کے علاوہ بعض اور امور بھی تخصیص کا باعث بنتے ہیں، جیسے: شوافع وغیرہ کے ہاں مفہوم مخالف۔ (۶) (اس سلسلے میں "خاص" اور "تخصیص" کے الفاظ بھی دیکھنے چاہئیں)۔

عانتہ (موئے زیر ناف)

مرد وعورت کی شرمگاہ اور اوپری حصہ پر اُگ آنے والے بال کو کہتے ہیں، (۷) طبی اعتبار سے ان بالوں کا صاف کیا جانا صحت کے لئے مفید ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے اس کی تاکید فرمائی اور اس کو فطرتِ انسانی کا تقاضا قرار دیا، (۸) ہفتہ میں ایک دن صفائی مستحب ہے اور چالیس دنوں سے زیادہ تاخیر مکروہ ہے، (۹) مونڈنا افضل ہے، حضرت انس ﷺ کی روایت میں اس کا صراحت کے ساتھ ذکر ہے، (۱۰) قینچی سے تراش لینا بھی جائز ہے، (۱۱) اس مقصد کے لئے کوئی پاؤڈر یا کریم بھی استعمال کیا جاسکتا ہے، فقہاء نے چونے کے استعمال کرنے کا ذکر کیا ہے، (۱۲) عورتوں کے لئے بال کا اکھاڑنا بہتر ہے بہ شرطیکہ اس پر قدرت ہو، (۱۳) موئے زیر ناف کے صاف کرنے کی ابتداء اوپر کے حصہ سے کرنی چاہئے، (۱۴) یہ بال خود ہی صاف کرنا چاہئے، عذر کی بنا پر بیوی سے مدد لے سکتا ہے، (۱۵) پیچھے کے حصہ میں نکل آنے والے بال کی بابت کوئی روایت منقول نہیں، البتہ اگر نظافت اور استنجاء میں آسانی مقصود ہوتو اس کا بھی صاف کر لینا بہتر ہے۔ (۱۶)

---

(۱) الاحکام للآمدی ۲/۳۳۹-۳۵۳، ارشاد الفحول ۱۶۱
(۲) ترمذی، باب ماجاء فی تخفیف رکعتی الفجر ۱/۹۵
(۳) مصنف ابن ابی شیبہ ۲/۲۵۱، الرجل یدخل المسجد فی الفجر
(۴) طحاوی ۱/۲۵۸، باب اداء سنۃ الفجر
(۵) حوالۂ سابق
(۶) الاحکام للآمدی ۲/۳۳۹-۳۵۳
(۷) شرح مہذب ۱/۲۸۹
(۸) مسلم ۱/۱۲۹
(۹) الدر المختار ۵/۲۶۱، شرح مہذب ۱/۲۸۹
(۱۰) مسلم ۱/۱۲۹
(۱۱) المغنی ۱/۶۴
(۱۲) ردالمحتار ۵/۲۶۱
(۱۳) حوالۂ سابق
(۱۴) حوالۂ سابق
(۱۵) شرح مہذب ۱/۲۸۹
(۱۶) حوالۂ سابق

عاہتہ

''عاہتہ'' کے معنی آفت کے ہیں، اسی لئے آفت زدہ زمین کو عربی زبان میں ''ارض معیوہ'' کہتے ہیں۔(۱)

اگر مالِ زکوۃ ضائع ہوجائے؟

فقہ وحدیث میں ''آفت'' سے متعلق دواہم بحثیں آتی ہیں، ایک کا تعلق زکوۃ سے ہے دوسرے کا تعلق خرید وفروخت سے ہے —— اگر کسی مال میں زکوۃ واجب ہوگئی لیکن بروقت زکوۃ ادا نہ کی یہاں تک کہ وہ مال ضائع ہوگیا تو اب اس شخص کے ذمہ اس مال کی زکوۃ باقی رہے گی یا ساقط ہوجائیگی؟ اس میں اختلاف ہے۔ حنفیہ کے نزدیک اگر اس نے قصداً مال کو ضائع اور ہلاک کیا تب تو زکوۃ واجب ہوگی۔ اور اگر اس میں اس کے قصد وارادہ کو دخل نہیں تھا، از خود مال ہلاک ہوگیا تو اب اس کی زکوۃ بھی ساقط ہوجائے گی۔(۲) دوسرے فقہاء کے نزدیک زکوۃ واجب ہونے کے بعد اگر مال ازخود ہلاک ہوجائے پھر بھی زکوۃ اس کے ذمہ واجب ہوگی،(۳) البتہ حافظ ابن رشد نے امام مالکؒ کا قول اسی طرح کا نقل کیا ہے جو حنفیہ کا ہے۔(۴)

خرید کئے ہوئے سامان پر آفت

دوسرا مسئلہ خرید وفروخت سے متعلق ہے، حضرت انس ﷺ اور حضرت جابر ﷺ سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص درخت پر لگے ہوئے پھل خرید کرلے اور خریدار کی توقع کے خلاف کوئی ایسی قدرتی آفت آجائے جو پھلوں کی فصل کو متاثر کردے، تو آپ ﷺ نے فروخت کرنے والے سے کہا کہ اس نقصان کو منہا کرکے ہی اسے قیمت وصول کرنی چاہئے۔ اسی کو حدیث میں ''وضع جوائح'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔(۵)

اس حدیث کی روشنی میں امام احمدؒ کے نزدیک قیمت میں سے پورا نقصان منہا کیا جائے گا۔ مالکیہ کے نزدیک ایک تہائی نقصان، حنفیہ اور شوافع کا خیال ہے کہ یہ حکم استحبابی ہے فروخت کرنے والے پر اس کے پورے نقصان یا اس کے کچھ حصہ کو قبول کرنا واجب نہیں، کیونکہ حضرت ابوسعید خدری ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ کے زمانہ ہی میں ایک شخص خریدے ہوئے پھلوں کے سلسلے میں اسی طرح کی آزمائش میں مبتلا ہوگیا اور اس کے نتیجے میں اس پر بہت سارا دَین ہوگیا، تو آپ ﷺ نے صحابہ کو تلقین کی کہ وہ ان پر صدقہ کریں۔(۶) تو اگر اس نقصان کی ذمہ داری فروخت کرنے والے کی ہوتی تو نہ یہ خریدار محتاج صدقہ ہوتے اور نہ حضور ﷺ کو ان کے لئے صدقہ کا حکم دینا پڑتا۔(۷)

عبد (غلام)

''عبد'' کے معنی غلام کے ہیں، (غلام سے متعلق احکام رقیق کے تحت آچکے ہیں)۔

عتق (آزاد کرنا)

''عتق'' غلام اور باندی کے آزاد کرنے کو کہتے ہیں۔ (تفصیلی احکام کے لئے ملاحظہ ہو: ''رقیق'')

عتہ

''عتہ'' کے معنی ''کم عقلی'' کے ہیں، کم عقل کو ''معتوہ'' کہتے ہیں،(۸) معتوہ اور مجنون (پاگل) میں فرق حرکات وسکنات کا ہوتا

---

(۱) القاموس المحیط ۱۶۱۳
(۲) الہندیہ ۱/۱۸۰
(۳) الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۲/۷۱۸
(۴) بدایۃ المجتہد ۱/۲۴۸
(۵) مسلم ۲/۱۶
(۶) حوالۂ سابق
(۷) دیکھئے فتح الباری ۴/۳۹۶، شرح نووی علی مسلم ۲/۱۶
(۸) ردالمحتار ۲/۴

ہے، معتوہ کبھی درست گفتگو اور کبھی بے عقلی پر مبنی گفتگو کرتا ہے، نا سمجھ اور بدتدبیر ہوتا ہے، لیکن مار پیٹ، اور گالی گلوچ نہیں کرتا، مجنون کے یہاں نوبت مار پیٹ اور دشنام طرازی کی آجاتی ہے، (۱) اُصولیین نے لکھا ہے کہ جو لوگ عقل وفہم کے اعتبار سے کامل ہوں، ان میں احکامِ شرعیہ کی کامل اہلیت پائی جاتی ہے اور جو کم عقل ہوں، ان میں اہلیت بھی ناقص ہے، اس زمرہ میں باشعور نابالغ بچے (صبی ممیز) اور معتوہ آتے ہیں، جن میں کامل اہلیت پائی جاتی ہو ان پر احکام شریعت واجب بھی ہوتے ہیں اور جن میں اہلیت ناقص ہو وہ احکام شریعت کے مخاطب تو نہیں ہوتے، لیکن ان کی طرف سے ان احکام کی ادائیگی درست ہوتی ہے، (۲) قاضی دبوسی نے ازراہ احتیاط عبادات ان پر بھی واجب قرار دی ہے، لیکن ابوالیسر نے اس سے بھی انکار کیا ہے، اور یہی اہلیت اور تکلیف کے ان اُصول وقواعد کے مطابق ہے جو علماء نے بیان کئے ہیں :

غرض جو احکام ''باشعور و نابالغ بچے'' (صبی ممیز) کے ہیں وہی احکام ''معتوہ'' کے ہیں۔ (اگر بچہ بالغ ہی بے شعوری کے ساتھ ہو تو کب تک اس کے مال پر اولیاء کو ولایت حاصل ہوگی؟ اس سلسلہ میں ''حجر'' اور ''سفیہ'' کے الفاظ دیکھنے چاہئیں)

عتیرہ (رجب کی قربانی)

اسلام سے پہلے زمانۂ جاہلیت میں حج کے علاوہ بعض اور مواقع پر بھی قربانی مروج تھی، انھیں میں ایک وہ قربانی تھی جو رجب کے پہلے عشرہ میں کی جاتی تھی، اس کو ''عتیرہ'' اور ''رجبیہ'' کہا کرتے تھے، (۳) ابتداء اسلام میں آپ ﷺ نے اس کو باقی رکھا، چنانچہ روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ہر اہل خانہ پر بقرعید کی قربانی اور عتیرہ ہے، (۴) اور لقیط بن عامر سے مروی ہے کہ میں نے آپ ﷺ سے رجب میں قربانی کی بابت سوال کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا: اس میں مضائقہ نہیں (۵) ابن سیرین، (۶) اور وکیع (۷) نے ان روایات کی بنا پر اب بھی عتیرہ کو باقی تصور کیا ہے اور شوافع کے نزدیک بھی یہ قربانی مستحب ہے، البتہ وجوب کا حکم منسوخ ہوگیا۔ (۸)

دوسرے فقہاء کے نزدیک اب عتیرہ کا حکم منسوخ ہو چکا ہے، کیونکہ حضرت ابو ہریرہ ؓ راوی ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: اب نہ فرع کی قربانی ہے نہ عتیرہ کی۔ (۹) (فرع بھی زمانۂ جاہلیت میں ایک قربانی تھی، تفصیل کے لئے خود اس لفظ کو ملاحظہ کیا جائے)۔

منسوخ ہونے کی دلیل

بعض قرائن ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ کا یہ ارشاد بعد کا ہے اور پہلے ذکر کی گئی روایات منسوخ ہیں، اول یہ کہ اس کے راوی حضرت ابو ہریرہ ؓ ہیں اور حضرت ابو ہریرہ ؓ ۷ھ کے بعد اسلام لائے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ارشاد آخر دور کا ہے، دوسرے ''عتیرہ'' کا سلسلہ زمانۂ جاہلیت سے تھا، اس لئے سمجھنا چاہئے کہ آپ ﷺ نے ابتداء سے اس حکم کو باقی رکھا تھا پھر منسوخ کردیا، ورنہ اگر یہ سمجھا جائے کہ ممانعت کے بعد پھر آپ ﷺ نے دوبارہ اجازت دی تو ایک کی بجائے دو دفعہ اس حکم میں نسخ ماننا پڑے گا، (۱۰) نیز اگر اس کے استحباب کو باقی رکھنا مقصود ہوتا تو آپ

---

(۱) الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۴/۱۲۸
(۲) اصول السرخسی ۲/۳۳۰، فواتح الرحموت علی ہامش المستصفی ۱/۱۵۶
(۳) شرح نووی علی مسلم ۲/۱۵۵
(۴) دیکھئے: المغنی ۹/۳۶۷
(۵) سنن دارمی ۲/۷
(۶) المغنی ۹/۳۶۷
(۷) سنن دارمی ۲/۷
(۸) دیکھئے: شرح نووی علی مسلم ۲/۱۶۰
(۹) بخاری ۲/۸۲۲، مسلم ۲/۱۵۹
(۱۰) المغنی ۹/۳۶۷

ﷺ کی ایسی مطلق تعبیر نہ ہوتی کہ "عتیرہ" نہیں ہے،" **لا فرع ولا عتیرہ** "بلکہ آپ ﷺ نے ایسی عبارت اختیار فرمائی ہوتی کہ جس سے محض وجوب کی نفی ہوتی ہو، چنانچہ قاضی عیاض نے لکھا ہے کہ جمہور علماء کا نقطۂ نظر یہی ہے کہ یہ قربانیاں منسوخ ہو چکی ہیں۔(۱)

عدالت

لغت میں "عدالت" کے معنی، "استقامت" کے ہیں، اور شریعت میں راہ حق پر استقامت اور ممنوع باتوں سے بچنے کا نام ہے، جرجانی کے الفاظ میں: "**عبارة عن الاستقامة على طريق الحق بالاجتناب عما هو محظور**"(۲) عدالت کا تعلق مختلف احکام سے ہے، عہدۂ قضا سے، شہادت و گواہی سے اور حدیث کی نقل و روایت سے، ان اُمور میں "عدالت" کی کیا اہمیت ہے اور وہ کس درجہ کی ضرورت ہے؟ اس بابت خود، قاضی، شہادت، حدیث، کے الفاظ دیکھنے چاہئیں، یہاں صرف اس قدر وضاحت مقصود ہے کہ عدالت کی حقیقت کیا ہے اور کن اوصاف کے حامل شخص کو عادل تصور کیا جائیگا؟

قرآن مجید نے گواہوں کے بارے میں یہ بات تو کہی ہے کہ ان کو صاحب عدل ہونا چاہئے (المائدہ: ۱۰۶، الطلاق: ۲) لیکن "عدل" کی حقیقت بیان نہیں کی ہے، اس لئے اصولیین اور فقہاء و محدثین نے اپنے مذاقِ اجتہاد سے کام لیتے ہوئے عدل کی تعریف کی ہے، عام طور پر فقہاء نے عدل کی تعریف یہ کی ہے کہ اس نے کبھی گناہ کبیرہ کا ارتکاب نہ کیا ہو اور کیا ہو تو اس سے توبہ کی ہو اور اس کے حالات بھی بتاتے ہوں کہ وہ اپنی توبہ میں صادق و درست ہے، نیز صغائر کا ارتکاب بھی کرتا ہو تو اس پر اصرار و تکرار نہ پایا جائے،(۳) لیکن ظاہر ہے کہ آج اگر گواہی قبول کرنے یا خود قاضی مقرر کئے جانے کے لئے اس طرح کی شرطیں رکھی جائیں تو قضاء کا دروازہ ہی بند ہو کر رہ جائے گا، گواہان کے لئے عدالت کی شرط کا مقصد یہ تھا کہ جھوٹے اور سخن ساز گواہ عدل کے بجائے جور اور انصاف کی بجائے ناانصافی کا ذریعہ نہ بن جائیں اور مظلوم کو انصاف نہ مل سکے، لیکن یہ سخت گیر شرطیں آج کے ماحول میں حصولِ انصاف کو جوئے شیر حاصل کرنے سے زیادہ مشکل بنا کر رکھ دیں گی، اس لئے ضرور ہے کہ "عدالت" کا ایسا مفہوم متعین کیا جائے جو موجودہ حالات اور سماجی اقدار میں قابل عمل ہو سکے، اور بلاشبہ قرآن مجید میں "عدالت" کا قطعی مفہوم متعین کرنے سے گریز کی حکمت بھی یہی ہے کہ احوالِ زمانہ کے لحاظ سے "عدل" کا معیار مقرر ہو، اور سماج کی اخلاقی قدروں اور صلاحیتوں کو بھی اس میں ملحوظ رکھا جائے۔

عدالت کے مفہوم و مصداق کی بابت حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی روایت بھی ملتی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

> **من عامل الناس فلم يظلمهم و حدثهم فلم يكذبهم و وعدهم فلم يخلفهم فهو من كملت مروته وظهرت عدالته و وجبت اخوته و حرمت غيبته** .(۴)
>
> جس نے لوگوں کے ساتھ معاملہ کیا، اور زیادتی نہیں کی، گفتگو کی، اور جھوٹ نہیں بولا، وعدہ کیا اور وعدہ خلافی نہیں کی، تو وہ ایسا شخص ہے جس کی مروت کامل ہے، عدالت ظاہر ہے، اس کی اُخوت واجب، اور اس کی غیبت حرام ہے۔

اس حدیث سے محسوس کیا جا سکتا ہے کہ عام طور پر فقہاء نے عدالت کے لئے جو شرطیں رکھی ہیں، بہ مقابلہ ان کے یہاں کسی قدر نرمی اور تخفیف کا راستہ اختیار کیا گیا ہے، متقدمین کے یہاں بھی

---

(۱) شرح مسلم ۲/۱۶۰　(۲) كتاب التعريفات ۱۲۹

(۳) دیکھئے: الدر المختار و رد المحتار ۴/۳۷۷، فتح المغيث للبخاری ۲/۴　(۴) الكفايه فی علم الرواية ۱۰۲

عدالت کے مفہوم میں توسع نظر آتا ہے، امام عبداللہ بن مبارکؒ سے دریافت کیا گیا کہ "عادل" سے کون مراد ہے؟ تو فرمایا جس میں پانچ باتیں ہوں جماعت میں شریک ہوتا ہو، شراب نہ پیتا ہو، اس کے دین میں بگاڑ نہ ہو، غالباً اس سے اعتقادی بگاڑ مراد ہے، جھوٹ نہ بولتا ہو، اور اس کی عقل میں فتور نہ ہو، (۱) ابراہیم نخعی کا خیال ہے کہ گواہی میں عدالت کے لئے اس قدر کافی ہے کہ جو متہم نہ ہو، العدل فی الشهادة الذی لم تظهر منه ريبة . (۲)

صاحب ہدایہ کا بیان ہے :

وان كانت الحسنات اغلب من السيئات و الرجل ممن يجتنب الكبائر قبلت شهادته و ان الم بمعصية هذا هو الصحيح فی العدالة المعتبرة . (۳)

اگر نیکیاں بہ مقابلہ برائیوں کے زیادہ ہوں، اور وہ کبائر سے بچتا ہو، تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی، اگر چہ گناہ کا ارتکاب بھی کرتا ہو، جو عدالت معتبر ہے اس کی بابت یہی صحیح قول ہے۔

اور علامہ ابن ہمامؒ نے اس رائے کی بابت لکھا ہے :

هـذا هو معنى المروی عن ابی یوسف فی حد العدالة وهوا حسن ماقيل . (۴)

امام ابو یوسفؒ سے عدالت کی تعریف میں جو مروی ہے اس کا حاصل یہی ہے اور یہ اس سلسلہ میں کہی جانے والی بہترین بات ہے۔

یہاں تک کہ سعدی چلپی کا بیان ہے :

ومن اصحابنا من قال : اذا كان الرجل صالحاً فی اموره تغلب حسناته سيئاته ولا يعرف بالكذب ولا شئی من الكبائر غير انه يشرب الخمر لصحة البدن والتقوى لا للتلهی يكون عدلاً . (۵)

ہمارے اصحاب میں سے بعض حضرات نے کہا : جب کوئی شخص اپنے کاموں میں صالح ہو، اس کی نیکیاں برائیوں پر غالب ہوں، جھوٹ اور کبیرہ گناہوں میں معروف نہ ہو سوائے اس کے کہ صحت جسمانی اور قوت کے لئے نہ کہ لہو ولعب کے طور پر شراب پیتا ہو تو وہ بھی عادل ہوگا۔ (۶)

فقہاء شوافع میں علامہ عبدالرؤف مناوی لکھتے ہیں :

من غلبت عرفا طاعته ومروته علی معاصیه قبلت شهادته لانه عدل ومن لا تغلب طاعته ومروته عليها بأن غلبت معاصيه او استويا فلا تقبل شهادته . (۷)

جس کی طاعت ومروت اس کے گناہوں پر عرف میں غالب ہو، اس کی گواہی قبول کی جائے گی، اس لئے کہ وہ عادل ہے، اور جس کی طاعت و مروت غالب نہ ہو بلکہ معصیت غالب ہو یا دونوں برابر ہوتو اس کی گواہی مقبول نہیں۔

خطیب بغدادی کو کہنا پڑا کہ :

---

(۱) الکفایہ فی علم الروایة ۱۰۳
(۲) حوالۂ سابق
(۳) ہدایہ مع الفتح ۷/۴۲۰
(۴) فتح القدیر ۷/۴۲۰
(۵) حاشیہ سعدی چلپی مع الفتح ۷/۴۲۰
(۶) چلپی کا یہ قول بہ طور استشہاد وتمثیل نقل کیا گیا ہے، ورنہ اس رائے کا کتاب وسنت کے صریح خلاف ہونے کی وجہ سے اعتبار نہیں۔
(۷) فتح الرؤف مع شرح عماد الرضاء للنووی ۱/۱۹۲

لوعمل العلماء والحكام على ان لا يقبلوا خبرا ولا شهادة الامن مسلم برئي من كل ذنب قل او كثر لم يمكن قبول شهادة احد ولا خبره . (۱)

اگر علماء اور حکام اس بات پر عمل کرنے لگیں کہ وہ ایسے ہی مسلمان کی روایت اور گواہی کو قبول کریں گے جو ہر کم وبیش گناہ سے پاک ہو تو کسی شخص کی خبر اور گواہی بھی قبول کرنا ممکن نہ ہوگا۔

پس، عدالت ہر عہد کے اخلاقی اور دینی حالات سے متعلق ہے، موجودہ زمانہ میں اگر عدالت کے اس مفہوم پر اصرار کیا جائے جو عام طور پر فقہاء نے بیان کیا ہے تو یہ عملاً دروازۂ انصاف کو بند کردینے کے مترادف ہوگا، اس لئے فی زمانہ ہر وہ شخص گواہی اور قضا میں عادل ہے جو سماج میں دیندار اور راست گو تصور کیا جاتا ہو اور جس سے توقع رکھی جاتی ہو کہ وہ گواہی جیسے معاملہ میں جھوٹ کا بوجھ اپنے سر اٹھانے کو تیار نہیں ہوگا، —— جہاں تک احادیث کی روایت میں ''عدالت'' کی بات ہے تو اس کے لئے اس قدر دیانت یقیناً ناکافی ہے، لیکن چونکہ اب حدیث کی صحت واستناد کا مدار مرتبہ اور مطبوعہ حدیث پر ہے نہ کہ افراد واشخاص کے حافظہ اور نقل و روایت پر، اس لئے ظاہر ہے کہ راوی کی اخلاقی حالت و کیفیت پر نہ اس کا مدار ہے اور نہ اس کی کچھ زیادہ اہمیت۔ واللہ اعلم

عداوت

عداوت کے معنی دشمنی کے ہیں۔

آدمی خواہ کتنا بھی شریف ہو، بشری تقاضوں سے ماوراء نہیں ہوتا، فقہاء نے اپنے اجتہادات میں اسی کو قدم قدم پر ملحوظ رکھا ہے، اسی لئے دنیوی اسباب کے تحت پائے جانے والی عداوت کو گواہی قبول کرنے میں مانع قرار دیا گیا ہے، دین کی بنیاد پر اختلاف ہو تو وہ اس میں شامل نہیں، اس لئے کہ یہ مفادات کا نہیں فکر و نظر کا اختلاف ہوتا ہے، دنیا کی بنیاد پر عداوت کی مثالوں میں ہے، بہتان تراش کے خلاف اس شخص کی گواہی جس کو بہتان لگایا گیا ہو، مقتول کے ولی کی گواہی قاتل اور زخم خوردہ کی گواہی زخم لگانے والے کے خلاف وغیرہ، علامہ ابن قدامہؒ نے لکھا کہ شوہر بیوی پر زنا کا الزام لگائے تو یہ بھی عداوت کی علامت ہے اور اس لئے یہ معتبر نہیں، —— بہر حال اُصولی طور پر اس مسئلہ میں ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے۔ (۲)

ابو اسحاق شیرازی نے اس بابت یہ روایت نقل کی ہے :

ولا تقبل شهادة العدو على عدوه لقوله عليه الصلوة والسلام : لاتقبل شهادة خصم ولا ظنين ولا ذى احنة .

دشمن کی شہادت اپنے دشمن کے خلاف معتبر نہیں، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: فریق، متہم، اور دشمن کی شہادت مقبول نہیں۔

یہاں ''ذی احنہ'' سے مراد ''عداوت رکھنے والا شخص'' ہے۔ (۳)

عدّت

''عدت'' (''ع'' کے زیر کے ساتھ) کے معنی شمار کرنے کے ہیں، اسی لئے بعض فقہاء اس کو ''عد'' سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔ (۴)

فقہ کی اصطلاح میں عدت اس مدت کو کہتے ہیں جس میں نکاح صحیح کے ختم ہونے، نکاح فاسد کے بعد قاضی کی طرف سے علاحدگی کے فیصلہ یا باہمی فیصلہ کے تحت ایک دوسرے کے ساتھ

---

(۱) الكفايه فى علم الرواية ۱۰۲

(۲) دیکھئے الدر المختار مع الرد ۳۷۶/۴، المغنی ۱۸۲/۱۰

(۳) شرح مهذب، (تكمله) ۲۳۵/۲

(۴) دیکھئے المغنی ۷۸/۸

ترک تعلق (متارکہ) یا شبہ کی بنا پر وطی کے بعد اپنے آپ کو روکے رکھے۔(۱)

''عدت'' سے شریعت کا مقصود نسب کا تحفظ ہے، اسلام کی نظر میں نسب کی ایک خاص اہمیت ہے اور اس پر خاندانی زندگی کا مدار و انحصار ہے، اگر باپ کی شناخت باقی نہ رہے اور اولاد کو اس کا حقیقی خاندان میسر نہ آسکے تو پھر انسان اور حیوان کے درمیان کیا فرق باقی رہ جائے گا؟ —— اسی لئے اسلام نے ایک مرد کے بعد دوسرے مرد کے نکاح میں جانے کے درمیان ایک ''وقفہ'' رکھا ہے تاکہ نسب میں اختلاط نہ ہو، اسی وقفہ کا نام ''عدت'' ہے!

اس کے علاوہ عدت سے کچھ اور اخلاقی مقاصد بھی متعلق ہیں، میاں بیوی کا رشتہ نہایت قربت کا رشتہ ہے، جب تک ازدواجی زندگی قائم ہوتی ہے ہر نشیب و فراز اور سرد و گرم میں ایک دوسرے کی رفاقت کا حق ادا کرتے ہیں، راحت بھی پہنچاتے ہیں اور تکلیف بھی اٹھاتے ہیں، کبھی ایک دوسرے کو سہتے ہیں اور کبھی سہے جاتے ہیں، بیوی تو چراغ خانہ ہوتی ہے، لیکن مرد اس کو روشن رکھنے کے لئے در در کی ٹھوکریں کھاتا، پسینے بہاتا، پریشانیاں اٹھاتا اور تکلیفیں سہتا ہے، اب جب شوہر کی وفات ہوئی تو اس پر تو دلگیر و حزیں ہونا اس کا فطری اور اخلاقی فریضہ ہے ہی، اگر طلاق کی بنا پر علاحدگی ہوئی ہو تب بھی روا نہیں کہ پچھلے تعلقات سے محرومی پر ایک اشک حسرت و افسوس بھی نہ گرایا جائے، عدت اسی اخلاقی فرض کی ادائیگی سے عبارت ہے۔

ثبوت

عدت دو طرح کی ہے، ایک وہ جو شوہر کے انتقال کے بعد واجب ہوتی ہے اس کو ''عدت وفات'' کہتے ہیں، دوسرے وہ جو شوہر سے طلاق وغیرہ کے ذریعہ علاحدگی کے بعد واجب ہوتی ہے، یہ ''عدت طلاق'' کہلاتی ہے، —— ان دونوں ہی عدتوں کا ثبوت قرآن مجید سے بھی ہے (البقرۃ : ۲۲۸-۲۳۴) اور صحیح و معتبر احادیث سے بھی، ام المومنین حضرت ام حبیبہؓ سے روایت ہے کہ کسی مسلمان عورت کے لئے جو اللہ پر اور آخرت پر ایمان رکھتی ہو، تین دنوں سے زیادہ کا سوگ جائز نہیں، سوائے شوہر کے کہ اس پر چار ماہ دس دنوں کا سوگ کیا جاسکتا ہے،(۲) اسی طرح حضرت فاطمہ بنت قیس کو آپ ﷺ نے طلاق کی عدت گذارنے کا حکم دیا،(۳) —— نیز ان دونوں عدتوں کے واجب ہونے پر اُمت کا اجماع و اتفاق ہے،(۴) گو عدت سے متعلق بعض تفصیلات میں اختلاف بھی ہے۔

عدتِ وفات

عدت وفات ایسی عورتوں کے لئے جو حاملہ نہ ہوں چار ماہ دس دنوں ہے اور خود قرآن مجید میں اس کی صراحت موجود ہے، (البقرۃ : ۲۳۴) مہینہ سے چاند کا مہینہ مراد ہے، اگر مہینہ کے آغاز ہی سے عدت گذارے تو چاند کے مہینوں کا اعتبار ہے، خواہ مہینے ۲۹ر دن کے ہوں یا ۳۰ر دن کے، اور اگر مہینہ کے درمیان میں انتقال ہوا تو پھر دنوں کا اعتبار ہے، ایک سو تیس دن عدت کے ہوں گے، یہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے، امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک درمیان کے دونوں مہینے تو چاند کے ہی حساب سے ہوں گے، البتہ ابتدائی مہینہ کے باقی ماندہ ایام کو دو ماہ کے بعد پورا کرے گی، (۵) حاملہ عورت کی عدت ولادت تک ہے۔ (الطلاق : ۴)

عدتِ وفات بالغہ پر بھی واجب ہوتی ہے اور نابالغہ پر بھی، مسلمان عورت پر بھی اور مسلمان مرد کے نکاح میں کوئی یہودی یا عیسائی خاتون ہو تو اس پر بھی، شوہر نے اس سے صحبت کر لی ہو تب

(۱) ردالمحتار ۲/۵۹۹
(۲) بخاری ۲/۸۰۳
(۳) حوالۂ سابق ۲/۸۰۲
(۴) المغنی ۸/۷۸
(۵) ردالمحتار ۲/۶۰۳-۶۰

بھی اور صحبت نہ کی ہو جب بھی، البتہ یہ ضروری ہے کہ نکاح شرعاً درست و معتبر ہو، اگر نکاح فاسد (نامعتبر) تھا اور مرد کا انتقال ہو گیا تو عدت واجب نہیں ہوگی۔(۱)

عدتِ طلاق

عدت کا دوسرا سبب نکاح کے بعد رشتۂ نکاح کا طلاق، خلع یا فسخ کے ذریعہ ختم ہو جانا ہے، چاہے نکاح خیار بلوغ یا حرمت مصاہرت یا کفاءت نہ ہونے کی بنا پر فسخ کیا گیا ہو، ہاں ایک صورت اس سے مستثنیٰ ہے کہ اگر دار الحرب سے کوئی عورت دار الاسلام آجائے، مسلمان ہو کر آئے یا کفر ہی کی حالت میں ہو، تو اس کا نکاح پہلے شوہر سے فسخ ہو جائے گا لیکن اس عورت پر عدت واجب نہیں ہوگی۔(۲)

نکاح کے بعد علاحدگی کی صورت میں اس وقت عدت واجب ہوتی ہے کہ :

الف) نکاح صحیح رہا ہو، نکاح کے بعد شوہر کی عورت کے ساتھ اس طرح خلوت ہوئی ہو کہ ہمبستری میں کوئی طبعی مانع باقی نہ ہو۔

ب) یا نکاح فاسد ہو اور ہمبستری ہو چکی ہو، نکاح فاسد کی صورت میں صرف خلوت و یکجائی کافی نہیں (۳) نکاح کے بعد جس عورت کے ساتھ اس طرح کی تنہائی و یکجائی نہ ہوئی ہو، اس پر عدت واجب نہیں، (۴) نکاح صحیح کے بعد خلوت پائے جانے کی صورت عدت کا واجب ہونا حنفیہ، مالکیہ اور شوافع کے درمیان متفقہ مسئلہ ہے، البتہ شوافع کے نزدیک جب تک صحبت نہ کی جائے، عدت واجب نہیں، (۵) حنفیہ وغیرہ نے زرارہ بن اوفی کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ خلفاء راشدین کا یہی فیصلہ تھا۔

قضى خلفاء الراشدين المهديون أنه اذا اغلق الباب وارخى الستر وجب الصداق ...... رواه احمد والاثرم وزاد : وجبت العدة . (۶)

جس نے پردہ گرایا یا دروازہ بند کر دیا تو مہر اور عدت دونوں واجب ہو گئے۔

جس عورت سے شبہ میں وطی کر لی گئی ہو، اس پر بھی عدت واجب ہوگی، (۷) زانیہ عورت پر حنفیہ کے نزدیک عدت واجب نہیں، ہاں، اگر حاملہ ہو تو چاہئے کہ نکاح کے بعد بھی ولادت تک اس سے صحبت نہ کرے، اگر حمل نہ ہو تو صحبت سے رکنا ضروری تو نہیں، لیکن مستحب ہے کہ ایک حیض گذر جانے دے تا کہ نسب میں اختلاط و اشتباہ کا کوئی اندیشہ نہ رہے۔(۸)

عدتِ طلاق کی مقدار

طلاق کی عدت مختلف حالات میں الگ الگ ہے۔

الف) حاملہ عورت کی عدت ولادت ہے اور خود قرآن مجید میں صراحت کے ساتھ اس کا ذکر آیا ہے۔(الطلاق : ۴)

ب) جس عورت کو حیض کا سلسلہ جاری ہو، اس کی عدت تین حیض ہے، ارشاد خداوندی ہے: "**المطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء**" (البقرہ : ۲۲۸) اس آیت میں حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک "قرء" سے حیض مراد ہے، (۹) کیونکہ آپ ﷺ نے باندی کی عدت دو حیض قرار دی ہے، (۱۰) اس لئے ضرور ہے

---

(۱) ردالمحتار ۳/۶۰۲-۶۰
(۲) حوالۂ سابق ۲/۶۰۰-۵۹۹
(۳) تحفۃ الفقہاء ۲/۲۴۳، باب العدۃ
(۴) حوالۂ سابق
(۵) المغنی ۸/۸۰
(۶) اعلاء السنن ۱۱/۸۹، ط: کراچی
(۷) الدر المختار علی ہامش الرد ۲/۶۰۳
(۸) ردالمحتار ۲/۵۹۹
(۹) المغنی ۸/۸۱
(۱۰) ابن ماجہ، حدیث نمبر ۲۰۹۱

کہ آزاد عورت کی عدت بھی حیض ہی کے ذریعہ شمار کی جائے گی، پھر غور کرو کہ عدت کا مقصد کیا ہے؟ ہر چند کہ اس کے مختلف مقاصد ہیں، مگر سب سے اہم مقصد اس بابت مطمئن ہونا ہے کہ عورت کے رحم میں سابق شوہر کا نطفہ نہیں ہے اس لئے اب وہ دوسرے مرد کے نکاح میں جاسکتی ہے، یہ مقصد حیض ہی کے آنے سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ طہر سے، شوافع اور مالکیہ کے نزدیک "قرء" سے "طہر" مراد ہے۔(۱)

ج) جن عورتوں کو کم سنی یا درازی عمر کی وجہ سے حیض نہ آتا ہو، ان کی عدت قران مجید نے تین ماہ بتائی ہے، (الطلاق : ۴) اور اس پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

اگر مرضِ وفات میں طلاق دے؟

اگر اس بیماری میں بیوی کو طلاق دی جو بالآخر اس شخص کی وفات کا باعث بنا اور عورت کی عدتِ طلاق کے درمیان ہی شوہر فوت ہوگیا، تو طلاق رجعی کی صورت تو بیوی کو عدتِ وفات گذارنی ہی ہے، طلاق بائن یا طلاق مغلظہ دی تھی، جب بھی اس صورت میں بیوی کو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک عدتِ وفات پوری کرنی ہوگی، البتہ یہ ضروری ہوگا کہ اس پوری عدت کے درمیان تین حیض گذر جائیں۔(۲)

طویل وقفۂ حیض والی عورت

کسی عورت کو مسلسل خون جاری ہو اور بند ہی نہ ہوتا ہو، تو اس کی عدت سات ماہ ہے، دس دس دنوں تین حیض کے، اور دو دو ماہ کا وقفۂ طہر، اسی پر فتویٰ ہے، (۳) —— اگر کسی عورت کی عدت حیض سے شروع ہوئی اور اس کے بعد حیض کا سلسلہ ایسا بند ہوا کہ خون آتا ہی نہیں، تو حنفیہ کے اصل مذہب کے مطابق ایسی عورت کیلئے بڑی آزمائش ہے جب تک بوڑھاپے کی عمر (سن ایاس) کو نہ پہنچ جائے، عدت ہی میں تصور کی جائیگی، لیکن چونکہ اس میں بڑی دقت تھی؛ اس لئے اس مسئلہ میں مالکیہ کی رائے پر عمل کرنے کی گنجائش ہے، شامی نے بزازیہ سے نقل کیا ہے: "**والفتوی فی زماننا علی قول مالک**" اور "**جامع الفصولین**" سے نقل کیا ہے کہ اگر مالکیہ کے مذہب کے مطابق قاضی فیصلہ کردے تو نافذ ہوگا۔(۴)

مالکیہ سے ایسی عورت کی عدت کے سلسلہ میں نو نو ماہ کا قول بھی منقول ہے، لیکن صحیح و معتبر قول ایک سال کا ہے، اس ایک سال میں اصل عدت تو تین ہی ماہ ہے اور چونکہ عام طور پر حمل نو ماہ رہتا ہے، اس لئے نو ماہ شبۂ حمل کے دور کرنے اور اطمینانِ قلب کے لئے ہے۔(۵)

(جس عورت کو مسلسل خون آتا ہو اس کو "**عقدة العوم**" یا "**ممتدة الحیض**" اور جس کو بندش حیض کا طویل وقفہ درپیش ہو، اس کو "**ممتدة الطهر**" سے تعبیر کیا جاتا ہے)۔

عدت کے احکام

عدت سے متعلق مختلف احکام ہیں :

عدت کی حالت میں صراحۃً نکاح کا پیغام دینا درست نہیں، ہاں اشارۃً کہا جاسکتا ہے، **ولکن لا تواعدوهن سراً إلاّ ان تقولوا قولا معروفا** (البقرہ : ۲۳۵) البتہ اشارہ کی زبان میں بھی پیغام صرف طلاق رجعی کی عدت کے علاوہ میں درست ہے، (۶) جب پیام نکاح تک کی ممانعت ہے تو خود نکاح کی ممانعت و حرمت تو ظاہر ہی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **ولا تعزموا عقدة النکاح حتی یبلغ الکتاب اجله** .(البقرہ : ۲۳۵)

(۱) مختصر خلیل ۱۵۷، المغنی ۸۱/۸
(۲) تحفة الفقهاء ۲۴۶/۱
(۳) الدر المختار علی هامش الرد ۶۰۲/۲
(۴) دیکھئے: ردالمحتار ۶۰۲/۲
(۵) دیکھئے: الشرح الصغیر، اوراس پر حاشیه صاوی ۶۷۵-۶۷۶/۲
(۶) تفسیر کبیر ۴۳۱/۳

باہر نکلنے کی ممانعت

عدتِ طلاق کے درمیان شب و روز شوہر کی مہیا کی ہوئی رہائش گاہ میں رہنا ضروری ہے، خود قرآن مجید میں اس کی صراحت موجود ہے، (الطلاق : ۱) چنانچہ اگر عورت میکہ گئی ہوئی تھی اور وہیں شوہر نے طلاق دیدی تو حنفیہ کے نزدیک عدت گذارنے کے لئے اس کو اس مقام پر واپس آجانا چاہئے، جو اس کو بہ طور رہائش کے فراہم کی گئی تھی، ہاں اگر وہاں رہنے میں اس کے لئے جان و مال یا عزت و آبرو کا خطرہ ہو یا مکان کے منہدم ہوجانے کا اندیشہ ہو تو اس کے بجائے دوسرے مکان میں بھی عدت گذار سکتی ہے۔(۱)

عدتِ وفات میں یہ رعایت ہے کہ رات میں تو گھر رہنا ضروری ہے، البتہ دن میں اپنی ضروریات کے لئے باہر جاسکتی ہے، کیونکہ اس کے نفقہ کی ذمہ داری خود اسی کے اوپر ہے، بیوہ عورت جان و مال اور عزت و آبرو کے خطرہ کے علاوہ اس وقت بھی گھر چھوڑ سکتی ہے جب متروکہ مکان میں اس کا حصہ اتنا کم ہو کہ اس میں رہائش ممکن نہ ہو، یا مکان کرایہ کا ہو اور کرایہ ادا کرنے کی استطاعت نہ ہو۔(۲)

نفقہ ورہائش

عدتِ وفات کا نفقہ شوہر پر واجب نہیں، اس پر اتفاق ہے، البتہ مالکیہ نے رہائش کا انتظام واجب قرار دیا ہے بشرطیکہ رہائشی جگہ شوہر کی مملوکہ ہو یا شوہر اس کا عدت کی مدت کے بہ قدر یا اس سے زیادہ کا پیشگی کرایہ ادا کرچکا ہو، —— اگر طلاق رجعی دی ہو تو بھی اتفاق ہے کہ عدت کا نفقہ اور رہائش کا انتظام شوہر پر واجب ہے، طلاق بائن یا مغلظہ دی اور عورت حمل کی حالت میں ہو جب بھی بالاتفاق نفقہ ورہائش شوہر کے ذمہ ہے، کیونکہ ارشاد ربانی ہے:

وان کن اولات حمل فانفقوا علیهن حتی یضعن حملهن . (الطلاق : ٦)

اگر طلاق بائن یا مغلظہ دی اور بیوی حاملہ نہ ہو تو اس صورت میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک نفقہ ورہائش دونوں کا انتظام کرنا واجب ہے، کیونکہ وہ شوہر کی وجہ سے ایک طرح کی قید (حبس) میں ہے، حنابلہ کے نزدیک نہ نفقہ واجب ہے، نہ رہائش، اور مالکیہ وشوافع کے نزدیک رہائش واجب ہے نفقہ واجب نہیں، —— اسی طرح نکاح فاسد یا شبہ میں کی گئی صحبت کی عدت گذار رہی ہو تو اکثر فقہاء کے نزدیک نفقہ ورہائش کی ذمہ داری نہیں، مالکیہ کے نزدیک اگر عورت حمل سے ہو تو اس صورت میں بھی صحبت کرنے والے مرد پر اس کا نفقہ واجب ہے۔(۳)

مطلقہ کے ساتھ سفر

جس عورت کو طلاق بائن یا طلاق مغلظہ دیدی گئی ہو، اس کو عدت کے درمیان سفر میں ساتھ لے جانا درست نہیں، چاہے حج ہی کا سفر کیوں نہ ہو، نہ شوہر کے لئے اور نہ کسی اور محرم کے لئے، ہاں اگر طلاقِ رجعی دی تھی اور ارادہ رجعت کا ہے تو شوہر ساتھ لے کر سفر کرسکتا ہے، (۴) —— عدتِ وفات کا حکم بھی وہی ہے جو طلاق بائن کی عدت کا ہے۔

سوگ

عدت کے احکام میں سے ایک "سوگ" ہے جس کو فقہ کی اصطلاح میں "حداد" یا "احداد" کہتے ہیں۔

اس کا بیوہ عورت پر تو واجب ہونا متفق علیہ ہے، (۵) حنفیہ

---

(۱) تحفة الفقهاء ۲۸۰/۱
(۲) تحفة الفقهاء ۲۵۰/۱
(۳) الفقه الاسلامی وادلته ۶۵۰/۷-۶۵۹ (ملخصاً)
(۴) تحفة الفقهاء ۲۵۰/۱
(۵) دیکھئے الشرح الصغیر ۶۸۵/۲، المغنی ۱۳۵/۸

کے نزدیک طلاقِ بائن یا مغلظہ کی صورت میں عدتِ طلاق میں بھی واجب ہے، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک مطلقہ کی عدت میں سوگ نہیں، (۱) حدیث میں گو صرف بیوہ ہی کے لئے سوگ کا ذکر آیا ہے، لیکن حنفیہ کا خیال ہے کہ جیسے بیوہ شوہر کے فراق پر حسرت و افسوس کا اظہار کرتی ہے، اسی طرح مطلقہ بائنہ اور مطلقہ مغلظہ بھی شوہر کے فراق و جدائی سے دوچار ہے، اس لئے اس کو بھی اظہارِ سوگ کرنا چاہئے۔

حنفیہ کے نزدیک سوگ اسی عورت پر ہے جو بالغ، عاقل اور مسلمان ہو، (۲) کیونکہ نابالغ، پاگل اور عیسائی اور یہودی عورت احکام کی مکلف ہی نہیں ہے۔ دوسرے فقہاء کے نزدیک نابالغ اور یہودی یا عیسائی بیوہ پر بھی سوگ کا حکم ہے۔ (۳)

(''سوگ'' میں کن چیزوں سے مجتنب رہنا ضروری ہے، اس کے لئے خود لفظ ''احداد'' ملاحظہ ہو)۔

میراث کا مسئلہ

اگر عدت کے درمیان زوجین میں سے ایک کی وفات ہوجائے، تو بعض حالات میں ایک دوسرے سے میراث پائیں گے اور بعض صورتوں میں نہیں، — اس سلسلہ میں تفصیل اس طرح ہے :

۱) مطلقہ رجعیہ کی عدت میں شوہر یا بیوی کا انتقال ہوگیا تو بالاتفاق ایک دوسرے سے میراث پائیں گے، چاہے طلاق حالتِ صحت میں دی ہو یا بیماری میں۔

۲) طلاق بائن یا مغلظہ صحت میں دی گئی اور زن و شو میں سے ایک کا درمیانِ عدت ہی انتقال ہوگیا، تو بالاتفاق ایک دوسرے سے میراث کے حقدار نہیں ہونگے۔

۳) شوہر نے مرضِ وفات میں ہی بیوی کو طلاق بائن یا مغلظہ دی لیکن اس نے ایسا عورت کے مطالبہ پر کیا، بیوی اس پر رضامند تھی، اس صورت میں بھی عورت اس کی میراث میں حصہ نہیں پائے گی، اس پر اتفاق ہے۔

۴) اسی صورت میں شوہر نے طلاق دی، لیکن بیوی رضامند نہیں تھی تو حنفیہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک عورت شوہر کے متروکہ میں وارث ہوگی، شوافع کے نزدیک وارث نہیں ہوگی، (۴) شوافع کا نقطۂ نظر ہے کہ طلاق بائن اور مغلظہ نے رشتۂ نکاح کو بالکلیہ ختم کردیا ہے، اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ ایک دوسرے سے وارث ہوں — دوسرے فقہاء نے حضرت عمر، حضرت علی، حضرت عثمان ﷺ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ کے فتویٰ پر عمل کیا ہے۔ (۵)

(عدت سے ''ثبوتِ نسب'' کا مسئلہ بھی متعلق ہے اور یہ مسئلہ بھی کہ عدت میں دی گئی طلاق کب واقع ہوتی ہے اور کب نہیں؟ — ان مسائل کو خود ''ثبوت نسب'' اور ''طلاق'' کے ذیل میں دیکھا جائے)۔

عذر

''عذر'' وہ چیز ہے کہ جس کے موجود رہتے ہوئے ضرر و مشقت کے بغیر مطلوبہ حکم کی انجام دہی دشوار ہوجائے۔ (۶)

شریعتِ اسلامی کا ایک خاص امتیاز فطرتِ انسانی سے اس کی ہم آہنگی اور مطابقت ہے، اسی بناء پر شریعت میں اعذار اور انسانی مجبوریوں کی بڑی رعایت کی گئی ہے، اور اہم سے اہم حکم شرعی میں بھی عذر کی بناء پر تخفیف قبول کی جاتی ہے۔

(اس سلسلے میں ملاحظہ ہو: معذور، اہلیت)

(۱) تحفة الفقهاء ۱/۲۵۱
(۲) تحفة الفقهاء ۱/۲۵۱
(۳) المغنی ۸/۱۲۳
(۴) الفقه الإسلامی وأدلته ۷/۶۶۳
(۵) حوالۂ سابق
(۶) کتاب التعریفات ۱۸۰

عرایا

عریہ (یا کی تشدید کے ساتھ) کا لفظ ایک خاص مسئلہ کے ذیل میں حدیث میں وارد ہوا ہے، رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ درخت پر لگے ہوئے پھل اور اسی کے جنس کے ٹوٹے ہوئے پھل کی ایک دوسرے کے بدلہ خرید وفروخت کی جائے ، اس کو اصطلاح میں '' مزابنہ '' کہا جاتا ہے ، (۱) اس کی ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر ہے اس طرح کی خرید وفروخت اندازہ پر مبنی ہوگی اور اس اندازہ میں اس بات کا بھی کافی امکان ہے کہ دونوں کی مقدار میں تفاوت ہو جائے ، ایک ہی جنس کی دو چیزوں میں کمی بیشی کے ساتھ تبادلہ سود ہے، اور شریعت میں اس کی حرمت جتنی شدید ہے وہ ظاہر ہے۔

لیکن بعض روایات میں مزابنہ کی صورت سے کچھ مقدار کو مستثنیٰ کیا گیا ہے، یہ مقدار بعض روایتوں میں پانچ وسق اور بعض میں اس سے کم منقول ہے، (۲) پانچ وسق کا وزن موجودہ اوزان میں ہوتا ہے اور اس استثناء کو احادیث میں '' عریہ '' یا '' عرایا '' سے تعبیر کیا گیا ہے، اب اس عریہ سے کیا مراد ہے؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اس کا منشا یہ ہے کہ اگر کسی کے پاس سوکھے کھجور اور کشمش موجود ہیں اور اس کے پاس درخت میں کھجور اور انگور کے تازہ پھل موجود نہ ہوں تب بھی وہ تازہ پھل کا خواہش مند ہوتا ہے اور چاہتا ہے کہ موسم میں تازہ پھل سے مستفید ہو، لہذا پانچ وسق سے کم مقدار کی حد تک کشمش کے بدلے درخت پر لگے ہوئے تازہ انگور اور سوکھے ہوئے کھجور کے بدلے درخت پر لگے ہوئے تر و تازہ کھجور کی خرید وفروخت درست ہے، گو اس میں بھی سود کا شبہ موجود ہے، لیکن انسانی مزاج اور طبیعت کی رعایت کرتے ہوئے شریعت نے یہ ایک خصوصی سہولت دی ہے، (۳) شوافع کے یہاں راجح قول کے مطابق یہ سہولت غنی کے لئے بھی ہے اور محتاج کے لئے بھی، البتہ انہی دونوں پھلوں کے ساتھ یہ اجازت مخصوص ہے (۴) حنفیہ کا خیال ہے کہ عرایا محض شکلاً بیع ہے، اپنی حقیقت کے اعتبار سے یہ صورت ہبہ کی ہے، ہوتا یہ تھا کہ لوگ اپنے باغ میں سے ایک دو درخت فقراء کو ہبہ کر دیتے تھے، اس کی وجہ سے باغ میں ان فقراء کی آمد ورفت بڑھ جاتی تھی، عربوں کا طریقہ یہ تھا کہ وہ پھلوں کے موسم میں بال بچوں سمیت باغ میں مقیم ہو جایا کرتے تھے۔ ان حالات میں فقراء کی بار بار آمد ورفت ان کے لئے باعث اذیت ہوتی تھی، اس لئے وہ ان سے خواہش کرتے تھے کہ وہ ان درختوں سے باز آ جائیں اور مالکِ باغ کے پاس پہلے سے جو پھل موجود ہے اس کے بدلہ انہی کو قبول کر لیں تاکہ ان کی آمد ورفت کا مسئلہ باقی نہ رہے۔ گویا بظاہر تو یہ ٹوٹے ہوئے پھلوں اور درخت پر لگے ہوئے پھلوں کا تبادلہ ہوا کرتا تھا؛ لیکن درحقیقت یہ ایک پھل کے بجائے دوسرے پھل کا عطیہ ہوتا تھا۔ (۵) امام مالکؒ سے بھی ایک قول اسی طرح منقول ہے، تاہم اس تشریح پر یہ سوال باقی رہتا ہے کہ اگر یہ صورت ہبہ کی ہے اور اس میں ربو نہیں ہے تو پھر اس کو پانچ وسق تک مقدار میں محدود کرنے کا کیا منشاء ہے؟

امام مالکؒ کے ایک قول کے مطابق اس کی صورت یہ ہے کہ باغ میں زیادہ تر درخت ایک شخص کے ہوا کرتے تھے دوسرے شخص کی آمد و رفت اس کے لئے گراں خاطر ہوتی ، پس اگر زیادہ

---

(۱) فتح الباری ۴/۳۴۹

(۲) مسلم شریف ، باب تحریم بیع الرطب بالتمر الافی العرایا ۲/۹، مطبع دیوبند

(۳) دیکھئے بخاری ۱/۱۸۹

(۴) شرح نووی علی مسلم ۲/۹

(۵) العرف الشذی (مولانا انور کشمیری) ۱/۲۳۶

درختوں کا مالک اپنے ساتھی سے خواہش کرتے کہ تم ان درختوں کے پھل سے دستبردار ہوجاؤ اور اس کے عوض کچھ ٹوٹے ہوئے پھل لے لو تو خرید و فروخت کی یہ صورت صرف ان دو شخصوں کے درمیان درست ہوگی ، اگر کوئی اور شخص جس کے اس باغ میں درخت نہ ہوں اس طور پر خرید و فروخت کرنا چاہے ، تو جائز نہیں ، امام مالکؒ کے اس قول کے مطابق "عریہ" کی یہ شکل ہبہ کی نہیں بیع کی ہوگی ۔ البتہ شوافع اور حنابلہ کے مقابلہ ان کے یہاں جواز کا دائرہ محدود ہوگا ۔ (۱)

عربان　(بیعانہ)

"عربان" (ع کے پیش کے ساتھ) وہی چیز ہے جس کو ہمارے موجودہ عہد کے عرف میں "بیعانہ" کہتے ہیں ، یعنی گاہک یا کرایہ دار نے مالک سے کسی سامان کی خریدی ، یا کرایہ کا معاملہ طئے کیا اور پیشگی کوئی رقم یہ کہہ کر ادا کی کہ اگر میں نے اس معاملہ کو پورا نہیں کیا تو تاجر یا مالکِ سامان اس رقم کو واپس نہ کرے ، (۲) رسول اللہ ﷺ نے ایسے معاملہ سے منع فرمایا ہے ۔ (۳) — فقہاء اس کے ناجائز ہونے پر قریب قریب متفق ہیں ، فقہاء حنابلہ میں ابو الخطاب کی بھی یہی رائے ہے ، البتہ حضرت عمر ؓ اور حضرت عبداللہ بن عمر ؓ کے آثار کی بنا پر امام احمدؒ نے اس کی اجازت دی ہے ۔ (۴)

عرس

عرس (ع کے زبر کے ساتھ) شادی اور خوشی کی تقریبات کو کہتے ہیں ، اسی معنی میں عرس ("ع" کے پیش کے ساتھ) بھی آتا ہے ، (۵) اسی مناسبت سے دولہا اور دلہن کو "عروس" کہتے ہیں ۔

ہمارے زمانہ میں عرس کے سلسلے میں ایک خاص اصطلاح رائج ہوگئی ہے کسی بزرگ کی قبر پر ایک متعین تاریخ کو جمع ہونا اور ان کے لئے دعاء مغفرت کرنا "عرس" کہلاتا تھا ، بتدریج اس اجتماع میں مختلف لہو ولعب اور شرعی ممنوعات کا اضافہ ہوتا رہا ، غالباً شروع میں اس اجتماع کا مقصد محض اتنا ہی تھا کہ ایک بزرگ کے متوسلین ایک خاص تاریخ پر باہمی تذکیر اور اصلاح و تزکیہ کے لئے اکٹھا ہو جائیں اور خود اپنے لئے اور اپنے شیخ کے لئے دعاء کا اہتمام کریں ، لیکن جلد ہی اس اجتماع کے ساتھ مختلف شرعی منکرات کا اضافہ ہوتا رہا ، پہلے قبر پر چادر چڑھائی گئی ، پھر چادر گل آئی ، پھر سماع کے نام پر طبلوں اور باجوں کے ساتھ قوال طلب کئے گئے ، پھر قوالی کے ساتھ قوالاؤں کی آمد شروع ہوگئی ، اب رقاصوں اور ناچنے گانے والیوں نے سونچا کہ اس فیض سے کیوں محروم رہیں ، اس لئے انھوں نے بھی عرس کی رونق کو دوبالا کیا ، اور جب ایسے فاسقین و فاسقات اور فاجرین و فاجرات کسی مقام پر پہنچ جائیں تو وہاں اہلِ فسق و فجور کی آمد کو کون روک سکتا ہے ؟ اس طرح جس اجتماع کا آغاز تذکیر و اصلاح کے بنیاد پر ہوا وہ فسق و فجور اور گناہ و معصیت کا مرکز بن کر رہ گئے ۔

اس لئے علماءِ اُمت نے اس قسم کے اجتماعات کو بدعت اور حرام قرار دیا ہے ، شاہ ولی اللہ صاحبؒ فرماتے ہیں :

> ومن اعظم البدع ما اخترعوا في امر القبور واتخذو ا ها عيدا . (۶)
>
> سخت ترین بدعت وہ ہے جو لوگوں نے قبروں کے سلسلے میں اختراع کر رکھا ہے اور اس کو میلہ کی جگہ بنا کر رکھ دیا ہے ۔

---

(۱) العرف الشذی (مولانا انور کشمیری) ۱/۳۴۶
(۲) سنن ابوداؤد ۲/۴۹۵ ، النهاية لابن اثير ۳/۲۰۲
(۳) حوالۂ سابق ، باب في العربان
(۴) المغنی ۴/۱۶۰
(۵) القاموس المحيط ۷۱۸
(۶) تفهيمات الهيه ۲/۶۴

نیز قاضی ثناءاللہ صاحبؒ پانی پتی فرماتے ہیں :

لایجوز مایفعله الجهال بقبور الاولیاء والشهداء من السجود والطواف حولها واتخاذ السرج والمساجد الیها ومن الاجتماع بعد الحول کا لاعیاد ویسمونه عرسا . (۱)

جہلاء اولیا اور شہدا کی قبروں کے ساتھ جو اُمور روا رکھتے ہیں جیسے سجدہ، قبروں کے گرد طواف، وہاں چراغاں کرنا، اس کی طرف رُخ کر کے سجدہ کرنا اور ایک سال بعد عید کی طرح وہاں جمع ہونا جس کو یہ حضرات عرس کا نام دیتے ہیں، جائز نہیں ہے۔

شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے بھی اپنے فتاویٰ میں عرس کے طور پر کسی دن کے متعین کرنے کو بدعت قرار دیا ہے۔ (۲)

عرف

عرف کے لغوی معنی "جانی پہچانی چیز" کے ہیں اور اس کی ضد "نکر" ہے، (۳) — عرف کی اصطلاحی تعریف میں مختلف اہل علم کے یہاں الگ الگ تعبیرات پائی جاتی ہیں، (۴) — ان تمام تعریفات کو ملحوظ رکھ کر عرف کی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے۔

" قول وفعل یا ترک کی بابت عام لوگوں (جمہور) کا وہ طریقہ جو عقلی تلازم کا نتیجہ نہ ہو عرف ہے"۔

عرف وعادت میں فرق

عرف وعادت کے درمیان کوئی فرق ہے یا نہیں؟ اور ہے تو کیا فرق ہے؟ اس سلسلہ میں تین نقاط پائے جاتے ہیں :

اول: یہ کہ عرف کے مقابلہ عادت عام ہے؛ کیونکہ عادت کا اطلاق افراد واشخاص کے فعل پر بھی ہوتا ہے اور عرف کا تعلق بہت سے لوگوں کے قول وفعل پر ہوتا ہے۔ (۵)

دوسرا: نقطۂ نظر یہ ہے کہ عرف کا تعلق قول سے ہے اور عادت کا فعل سے، چنانچہ علامہ ابن ہمامؒ نے لکھا ہے: **العادة العرف العملی .**

تیسری: رائے یہ ہے کہ عرف وعادت مترادف ہیں اور ان دونوں میں کوئی حقیقی فرق نہیں ہے، ڈاکٹر عبدالوہاب الخلاف، ڈاکٹر عبدالکریم زیدان وغیرہ نے اسی کو ترجیح دیا ہے، (۶) اور یہی زیادہ صحیح ہے، شخصی عادتوں جیسے حیض وغیرہ سے متعلق لفظ عادت کا اطلاق لغوی معنی کے اعتبار سے ہے، اصطلاحی اعتبار سے عادت اور عرف ایک ہی اصطلاح ہے؛ کیونکہ عادت کا ماخذ "عود" اور "معاودہ" ہے اور بظاہر اس کی کوئی وجہ نہیں کہ اس مادہ کا اطلاق فعل پر ہو قول پر نہ ہو۔

محل کے اعتبار سے عرف کی قسمیں

علماء اُصول نے عرف کی کئی تقسیم کی ہیں :

موضوع اور محل کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں ہیں: قولی اور فعلی۔

بعض الفاظ یا تراکیب لوگوں کے درمیان کسی خاص معنی میں مروج ہو جائیں اور جب وہ لفظ بولا جائے تو کسی قرینہ اور عقلی دلیل کے بغیر وہی معنی سمجھا جائے، یہ عرف قولی یا عرف لفظی ہے، جیسے

---

(۱) تفسیر مظهری ۶۵/۲

(۲) فتاوی عزیزیه ۸۹/۱

(۳) لسان العرب ۱۵۵/۹، لابن منظور

(۴) دیکھئے: رسائل ابن عابدین ۱۱۴/۲، الفوائد الجنیة ۲۹۱، المدخل الفقهی العام للزرقاء ۸۴/۲، المدخل فی الفقه الاسلامی للشلبی ۲۶۰، المدخل لدراسة الشریعة الاسلامیه ۲۰۵، اصول الفقه الاسلامی للزحیلی ۸۲۸/۲

(۵) المدخل الفقهی العام ۸۳۹/۲

(۶) علم اصول الفقه للخلاف ۸۹

کوئی شخص کہے کہ میں فلاں کے گھر میں قدم نہ رکھوں گا، تو اس سے مراد مطلقاً گھر میں داخل ہونا ہوتا ہے، نہ کہ گھر میں پاؤں کا رکھنا۔ یعنی جب وہ گھر میں داخل ہوگا تب حانث ہوگا۔ اگر صرف اپنا پاؤں گھر میں رکھے تو حانث نہ ہوگا۔(۱)

کسی عمل کے بارے میں عادت اور رواج کو عرف عملی یا عرف فعلی کہا جاتا ہے، جیسے بیع تعاطی، یعنی زبانی ایجاب وقبول کے بغیر خریدار کا قیمت اور بیچنے والے کا سامان حوالہ کر دینا۔

دائرہ رواج کے اعتبار سے عرف کی قسمیں

عرف کی وسعت اور دائرہ رواج کے اعتبار سے عرف کی دو قسمیں ہیں: عرف عام، عرف خاص۔

عرف عام وہ ہے جو کسی معاملہ میں تمام علاقوں کے تمام لوگوں میں مروج ہو جیسے: کاریگر سے جوتے، سامان وغیرہ بنوانا اور آرڈر دیتے وقت ہی مستقبل میں بننے والی چیز کی خرید وفروخت کر لینا۔ — عام طور پر اہل علم نے عرف عام کی تعریف اسی طرح کی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ اگر عرف عام ہونے کے لئے پوری دنیا کے تمام طبقوں کا مشترکہ رواج وعمل ہونا ضروری ہو تو پھر جن حضرات کے نزدیک "عرف خاص" کا اعتبار نہیں صرف "عرف عام" ہی معتبر ہے ان کے ہاں عرف کا معتبر ہونا ایک بے معنی بات ہو جائے گی، اس لئے ایک بڑے ملک یا بڑے علاقے کا رواج عرف عام ہونے کے لئے کافی ہے۔

مقبول ونامقبول ہونے کے اعتبار سے قسمیں

عرف کے مقبول اور نامقبول ہونے کے اعتبار سے بھی اس کی دو قسمیں ہیں: عرف صحیح، عرف فاسد۔

عرف صحیح کی تعریف میں بھی اہل علم کے یہاں الفاظ و تعبیرات میں کسی قدر تفاوت پایا جاتا ہے، (۲) ان تعریفات کی روشنی میں عرف صحیح کی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے۔

> ایسا قولی یا فعلی رواج جس کو قبول کر لینے کی وجہ سے کوئی نص معطل اور بالکلیہ عمل سے محروم نہ ہوجاتی ہو اور وہ رواج شریعت کے مسلّمہ عمومی قواعد ومقاصد کے خلاف نہ ہو۔

اس کے مقابلہ میں عرف فاسد ہے، گویا عرف فاسد ایسا رواج ہے کہ اگر اس کو قبول کر لیا جائے تو کسی نص پر عمل فوت ہو جائے، یا وہ رواجِ شریعت کے تسلیم شدہ اصول وقواعد سے متصادم ہو، جیسے سودی معاملات۔

عرف کے معتبر ہونے کی دلیلیں

عرف کے معتبر ہونے پر آیاتِ قرآنی "**خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين**" سے استدلال کیا جاتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہاں عرف سے معروف اور بھلائی مراد ہے نہ کہ اصطلاحی عرف۔

عام طور پر مصنفین نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے، **ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن.**

لیکن یہ روایت مرفوعاً ثابت نہیں بلکہ درحقیقت یہ عبداللہ ابن مسعودؓ کا قول ہے، (۳) عرف کے معتبر ہونے پر دلیل آپ ﷺ کا وہ ارشاد ہے جو آپ ﷺ نے حضرت ہندؓ زوجہ ابوسفیانؓ سے نفقہ کے بارے میں فرمایا کہ: "**خذی انت و بنوک ما یکفیک بالمعروف**" (۴) اس روایت میں معروف سے

(۱) فتاوی قاضی خان ۷۸/۲

(۲) دیکھئے: الاجتهاد فیما لا نص فیه ۱۸۹، اصول الفقه للزحیلی ۸۳۰/۲، علم اصول الفقه للخلاف ۸۹، المدخل لدراسة الشریعة الاسلامیه للدکتور عبدالکریم زیدان ۲۰۶

(۳) دیکھئے: غمز عیون البصائر ۲۹۵/۱

(۴) بخاری ۸۰۸/۲

نفقہ کی عام مروج مقدار مراد ہے۔

علاوہ اس کے رسول اللہ ﷺ نے زمانۂ بعثت سے پہلے عربوں میں بعض معاملات سے متعلق جو طریقہ مروج تھا اس کو باقی رکھا، جیسے قانون دیت، یہ بھی عرف کے معتبر ہونے کی طرف اشارہ ہے، اسی لئے گو اس مسئلے سے متعلق تفصیلات اور جزئیات میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، لیکن فی الجملہ اصولی طور پر عرف کا معتبر ہونا تمام ہی فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے، (۱) اور چاروں مکاتب فقہ میں اس کی صراحت ملتی ہے۔ (۲)

عرف لفظی و فعلی کا اعتبار

عرف لفظی کے مؤثر و معتبر ہونے کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر عرف و لغت میں تعارض ہو تو عرف کو ترجیح ہوگی، چنانچہ ابن نجیم کا بیان ہے :

الأيمان مبنية على العرف لا على الحقائق اللغوية .

قسمیں عرف پر مبنی ہوں گی نہ کہ لغوی معنی پر۔

اسی طرح اگر عرف اور شریعت کی تعبیر و اطلاق میں تعارض ہو تو کلام الناس میں عرفی معنی کو ترجیح ہوگی مثلاً کسی شخص نے گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی تو گو قرآن نے مچھلی کو بھی گوشت (لحم) سے تعبیر کیا ہے لیکن چونکہ عرف میں مچھلی کو گوشت نہیں کہا جاتا، اس لئے وہ گوشت کھانے سے حانث نہیں ہوگا۔ (۳)

عرف فعلی کی تبدیلی سے بھی احکام کی تبدیلی فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے مثلاً کھلے سر رہنا مشرقی علاقوں میں قبیح سمجھا جاتا ہے، مغربی علاقوں میں قبیح نہیں سمجھا جاتا ہے، لہٰذا مشرقی علاقوں میں کھلے سر رہنا مروت کے خلاف ہوگا اور ایسے شخص کی گواہی رد کی جاسکتی ہے، لیکن یہی عمل مغربی علاقوں میں خلاف مروت نہیں سمجھا جائے گا، (۴) — یا مثلاً کوئی چیز نقد و ادھار کی صراحت کے بغیر خریدی اور وہاں ہفتہ وار قسط ادا کرنے کا رواج ہو تو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ (۵)

البتہ اس میں اختلاف ہے کہ عرف عملی کلام کے عموم میں تخصیص پیدا کرتا ہے یا نہیں؟ حنفیہ کے یہاں عرف عملی سے کلام کے عموم میں تخصیص ہوسکتی ہے (۶) شوافع اور مالکیہ کے نزدیک عرف عملی کی وجہ سے کلام میں تخصیص نہیں ہوتی۔ (۷)

عرف عام و خاص کا حکم

عرف عام کے معتبر ہونے پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے، اور غالباً اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ کلام الناس جیسے قسم، وقف، وصیت وغیرہ میں عرف خاص بھی معتبر ہے، (۸) — البتہ اختلاف اس صورت میں ہے جب عرف کا تعارض کسی دلیل شرعی سے ہو جائے اس صورت میں عرف عام تو بعض شرائط کے ساتھ معتبر ہے لیکن عرف خاص کے بارے میں اختلاف ہے، شامی نے لکھا ہے کہ راجح عرف خاص کا معتبر نہیں ہونا ہے، (۹) یہی بات ابن نجیم نے بھی کہی ہے، (۱۰) تاہم مشائخ حنفیہ کی ایک بڑی تعداد ہے، جو عرف خاص کو بھی مقبول و معتبر مانتی ہے، (۱۱) واقعہ یہ ہے کہ غور کیا جائے تو عملاً بہت سے مواقع پر عرف خاص کا اعتبار کیا گیا ہے، جیسے:

---

(۱) دیکھئے المدخل الفقهي العام ۱/۱۳۳

(۲) دیکھئے رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۵، کتاب الفروق للقرافی ۳/۲۸۸، قواعد الاحکام ۱۲۶، اعلام المرقعین ۳/۱۴

(۳) الاشباہ والنظائر للسیوطی ۱۸۷

(۴) دیکھئے الموافقات للشاطبی ۲/۲۰۹

(۵) الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۱۵۲، ط دیوبند

(۶) اصول السرخسی ۱/۱۹۰

(۷) دیکھئے تیسیر التحریر ۱/۳۱۷، کتاب الفروق ۱/۱۷۳

(۸) دیکھئے رسائل ابن عابدین ۲/۱۳۳

(۹) رسائل ابن عابدین ۲/۱۱۶

(۱۰) الاشباہ مع الحموی ۱/۳۱۵

(۱۱) حوالۂ سابق

بکرکو تہائی پر دھاگہ دینے کی بلخ اور خوارزم کے مشائخ نے اجازت دی ہے، (۱) شیخ تقی الدین ابن معروف زاہد اور شیخ ابوالسعود وغیرہ نے قاہرہ کے عرف کو دیکھتے ہوئے پگڑی کو جائز قرار دیا ہے، (۲) فقہاء حنابلہ نے جانوروں کی بٹائی کی اجازت دی ہے، (۳) اس طرح کے اور مسائل بھی فقہاء کے یہاں موجود ہیں، حقیقت یہ ہے کہ عرف کے اعتبار کرنے کی اصل وجہ لوگوں کو حرج سے بچانا ہے، پس جیسے عرف عام کو غیر معتبر قرار دینے میں مختلف علاقوں اور پیشوں کے لوگوں کے لئے حرج و دشواری ہے، اسی طرح عرف خاص کو غیر معتبر قرار دینے کی صورت اُس علاقہ یا پیشہ کے لوگوں کے لئے مشقت پیدا ہوسکتی ہے، اس لئے صحیح یہی ہے کہ عرف خاص بھی معتبر ہے۔

یہ بات پیش نظر رکھنی چاہئے کہ یہ ساری بحث اس وقت ہے جب عرف اور نص میں تعارض ہو، فقہاء کے کلام کے مقابلہ یہاں تک کہ ظاہر الروایہ کے مقابلہ عرف عام وخاص دونوں معتبر ہیں۔ (۴)

عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں

عرف کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہے کہ :

۱) وہ عرف یا تو کلی طور پر جاری ہو یا کم سے کم غالب ہو۔ (۵)

۲) معاملہ کے وقت عرف موجود رہا ہو۔ (۶)

۳) عرف کے خلاف متکلم کی صراحت موجود نہ ہو۔ (۷)

۴) عرف کو قبول کرنے کی وجہ سے کتاب وسنت کی کوئی نص عمل سے بالکل معطل اور محروم نہ رہ جائے۔ (۸)

غرض احکام شرعیہ میں عرف ایک نہایت اہم ماخذ ہے، اور جو احکام اپنے زمانہ کے عرف پر مبنی ہوں ان میں عرف کی تبدیلی کے ساتھ حکم میں بھی تبدیلی واجب ہوگی اور سابقہ آراء پر فتوی دینا جائز نہ ہوگا، علامہ شامی لکھتے ہیں :

> یہ اور اس طرح کے مسائل اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ مفتی کے لئے زمانہ واہل زمانہ کی رعایت کے بغیر کتب ظاہر روایت پر جمود جائز نہیں ہے، ورنہ تو وہ بہت سارے حقوق کو ضائع کر کے رکھ دے گا اور اس کا نقصان نفع سے زیادہ ہوگا۔ (۹)

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں :

> مفتی وقاضی کے لئے ظاہر روایت پر فتوی دینا اور فیصلہ کرنا اور عرف کو چھوڑ دینا جائز نہیں۔ (۱۰)

علامہ قرافی اختلاف عرف کی بناء پر بعض احکام میں تبدیلی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

> اور اس کے علاوہ جو احکام عرف پر مبنی ہیں وہ بے شمار ہیں جن میں بالا جماع تغیر عادت کی وجہ سے تغیر حکم ہوتا ہے اور پہلی رائے پر فتوی دینا حرام قرار پاتا ہے۔ (۱۱)

ایک اور موقع پر لکھتے ہیں :

> ہمیشہ منقولات پر جمود دین میں گمراہی اور علماء اسلام اور سلف صالحین کے مقاصد سے ناواقفیت ہے۔ (۱۲)

---

(۱) رسائل ابن عابدین ۱۱۶/۲
(۲) غمز عیون البصائر ۳۱۸/۱
(۳) المغنی ۷/۵
(۴) دیکھئے رسائل ابن عابدین ۱۳۲/۲
(۵) الاشباہ مع الحموی ۲۹۹/۱
(۶) حوالہ سابق ۳۱۱/۱
(۷) المدخل الفقہی العام ۸۷۹/۲
(۸) دیکھئے رسائل ابن عابدین ۱۱۶/۲
(۹) رسائل ابن عابدین ۱۳۳/۲
(۱۰) حوالۂ سابق
(۱۱) الفروق ۴۵/۱
(۱۲) حوالۂ سابق ۱۷۷/۱

(عرف کے سلسلے میں یہ بحث راقم الحروف کے اس مقالہ کا خلاصہ ہے جو "فقہ اسلامی میں عرف و عادت کی اہمیت اور اس کے معتبر ہونے کے اصول و شرائط" کے عنوان سے اسلامک فقہ اکیڈمی کے آٹھویں سمینار منعقدہ علی گڑھ میں پیش کیا گیا۔

عرفہ

"عرفہ" اور "عرفات" ایک ہی مقام کا نام ہے، عرفہ اور عرفات دونوں ہی "ع" اور "ر" کے زبر کے ساتھ ہے، یہ مقام مکہ سے ۲۴ کیلومیٹر پر واقع ہے، — اس مقام کو "عرفہ" یا "عرفات" کیوں کہا جاتا ہے؟ اس بابت مختلف اقوال نقل کئے گئے ہیں، بعض حضرات کا خیال ہے کہ اسی مقام پر حضرت جبرئیل نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو طریقۂ حج کی معرفت عطا کی تھی، بعضوں کا خیال ہے کہ جنت سے اتارے جانے کے بعد یہیں حضرت آدم و حوا میں تعارف ہوا تھا، ایک قول یہ ہے کہ اسی مقام پر حج کے موقع سے لوگ گناہوں کا اعتراف کرتے ہیں، ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ "عرف" (ع کے زیر کے ساتھ) سے ماخوذ ہے، جو "صبر" کے معنی میں ہے، یہاں تک پہنچنے میں جو آبلہ پائی کرنی ہوتی ہے اور اس پر "صبر" کی راہ اختیار کی جاتی ہے اسی سبب یہ عرفہ یا عرفات کہلاتا ہے۔(۱)

۹ ذوالحجہ کو حجاج اسی میدان میں وقوف کرتے ہیں اور یہ "وقوف" حج کے دو ارکان میں سے ایک ہے، وقوف عرفہ ۹ ذوالحجہ کو زوال آفتاب کے بعد سے ۱۰ ذوالحجہ کی طلوع صبح سے پہلے پہلے تھوڑی دیر کے لئے سہی ضروری ہے، اگر یہ فوت ہو گیا تو حج ادا نہیں ہوگا۔

(اس سلسلہ میں تفصیل کے لئے دیکھئے: حج)۔

عرق (پسینہ)

فقہاء نے پسینہ اور جھوٹا کا حکم ایک ہی رکھا ہے، کیونکہ پسینہ بھی گوشت کی پیداوار ہے اور جھوٹا بھی، چنانچہ علامہ حلبیؒ نے لکھا ہے کہ جس کا جھوٹا پاک ہے اس کا پسینہ بھی پاک ہے، جس کا جھوٹا ناپاک ہے اس کا پسینہ بھی ناپاک، اور جس کا جھوٹا مکروہ ہے اس کا پسینہ بھی مکروہ، پسینہ کے مکروہ ہونے میں یہ بات بھی شامل ہے کہ کپڑا یا جسم اس میں آلودہ ہو اور اسی حالت میں نماز پڑھی جائے، البتہ اس سے گدھا اور گھوڑا مستثنیٰ ہے کہ ان کا جھوٹا مکروہ ہے اور پسینہ پاک، (۲) اس لئے کہ گدھے اور گھوڑے کا ناپاک ہونا مشکوک ہے اور رسول اللہ ﷺ سے گدھے کی سواری کرنا ثابت ہے اور سواری کرنے میں بظاہر پسینہ سے حفاظت مشکل ہے۔

ابن قدامہ نے اپنے مسلک کے مطابق اس مسئلہ کو مزید منقح کیا ہے، ابن قدامہ کی گفتگو کا حاصل یہ ہے کہ پیشاب پائخانہ کی راہ کے علاوہ جسم سے کوئی چیز نکلے تو اس کی چار صورتیں ہیں :

ایک: آدمی، اس کا تھوک، آنسو، پسینہ اور ناک و حلق سے آنے والا بلغم بھی پاک ہے، البتہ خون اور پسینہ ناپاک ہے۔

دوسرے: وہ جانور جن کا گوشت حلال ہے، ان کا خون پیپ ناپاک ہے اور تھوک، آنسو، پسینہ اور دودھ پاک۔

تیسرے: وہ جانور جن کا کھانا حلال نہیں اور ان سے بچنا ممکن ہے، ان میں کتے اور سور کے تو تمام اجزاء ناپاک ہیں، گدھے، خچر اور درندہ پرندوں وغیرہ کے بھی ہیں تو تمام ہی اجزاء ناپاک، لیکن معمولی مقدار میں ہو تو قابل عفو ہے۔

چوتھے: وہ جانور ہیں جن سے بچنا ممکن نہیں، جیسے بلی، ان کا تھوک وغیرہ بھی پاک ہے، (۳) یہ پسینہ کی پاکی و ناپاکی کی بابت

---

(۱) معجم البلدان ۱۰۴/۴-۱۰۶

(۲) کبیری ۱۶۸-۱۶۷

(۳) المغنی ۱۵/۱-۳۱۴

حنبلی نقطۂ نظر ہے، حنفیہ کے یہاں چونکہ پسینہ کا حکم جھوٹا کا سا ہے، اس لئے تفصیل کے لئے دیکھئے: ''سور'' (جھوٹا)۔

عریان (برہنہ)

لباس اور ستر پوشی نہ صرف دین و شریعت بلکہ انسانی فطرتِ سلیمہ کا بھی تقاضا ہے، اس لئے برہنگی اور بے لباسی شریعت کو ذرا بھی گوارا نہیں، غسل اول تو ایسی جگہ کرنا چاہئے جہاں ستر ہو خواہ غسل خانے بنے ہوئے ہوں یا کپڑے وغیرہ سے گھیر کر پردہ کا عارضی انتظام کیا گیا ہو، حضرت ام ہانیؓ راوی ہیں کہ فتح مکہ کے موقع سے آپ ﷺ تشریف لائے، غسل فرمایا تو اس طرح کہ حضرت فاطمہؓ نے پردہ کا انتظام واہتمام کیا، (۱) حضرت میمونہؓ سے بھی غسل کے موقع پر آپ ﷺ کے لئے پردہ کا انتظام کرنا منقول ہے، (۲) اسلام جس ماحول میں آیا اس ماحول میں یہ ایک بڑا اصلاحی قدم تھا، عربوں کا مزاج یہ تھا کہ مردوں کا مردوں کے سامنے ایسے مواقع پر بے لباس ہو جانا بری بات نہ تھی، ایران جو بڑا متمدن اور مہذب ملک تصور کیا جاتا تھا، وہاں ایسے حمام بنے ہوئے تھے جہاں مرد وعورت بیک وقت غسل کرتے تھے اور ستر کا کوئی خیال نہ رکھا جاتا تھا، آپ ﷺ نے گھروں میں پردہ کی رعایت کے ساتھ بیت الخلاء بنانے اور پردہ کے ساتھ غسل کرنے کی طرح ڈالی۔

اگر غسل خانہ میں تنہا ہو جب بھی بالکل بے لباس ہو جانا مناسب نہیں، ایک صاحب نے دریافت کیا کہ جب ہم تنہا ہوں تو کیا اس وقت بھی ستر کی رعایت ضروری ہے؟ فرمایا: کہ لوگوں سے بڑھ کر اللہ کی ذات اس لائق ہے کہ اس سے حیا کی جائے، **اللہ احق ان یستحیٰ منه من الناس**، (۳) —— تاہم یہ افضل ہے، اگر اس کی رعایت نہ کرے جب بھی حرام نہیں (۴) امام بخاریؒ نے اس پر حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت ایوب علیہ السلام کے بعض واقعات سے استدلال کیا ہے۔ (۵)

نماز میں ستر

اسلام سے پہلے عربوں کو بے لباس عبادت کرنے میں بھی عار نہ تھی، بیرون مکہ سے آنے والے حجاج وزائرین کا حال یہ تھا کہ دن میں مرد اور راتوں میں خواتین بے لباس کعبۃ اللہ کا طواف کرتے تھے، مختلف بت پرست اور مشرک قوموں میں بھی اس طرح کا رواج موجود تھا، ہندوستان میں بھی بعض قوموں کے یہاں برہنگی عبادت کا جزء تھی اور اس کی باقیات اب بھی باقی ہیں، قرآن نے اس بے شرمی اور بے حیائی پر مبنی طریقہ کو بھی منع کیا اور نماز کے وقت لباس وستر کے اہتمام کو ضروری قرار دیا: ''**خـذوا زینتکم عند کل مسجد**''۔ (الاعراف: ۳۱)

اس لئے اتفاق ہے کہ نماز کی حالت میں ستر ضروری ہے، بغیر ستر کے نماز درست نہیں، پھر نماز میں ستر کا مقصد محض لوگوں کی نگاہ سے برہنگی کو چھپانا ہی نہیں ہے بلکہ یہ بھی ہے کہ نماز خدا سے مناجات وہم کلامی کا وقت ہے، اس لئے گو رات کی تاریکی ہو، کوئی نگاہ دیکھنے والی نہ ہو، پھر بھی کپڑا موجود ہونے کے باوجود بے لباس نماز پڑھنا درست نہیں۔ (۶)

اگر ساتر لباس فراہم نہ ہو تو جس قدر کپڑا میسر ہو اسی قدر استعمال کرے اور شرم گاہوں کے حصے چھپالے، اگر کپڑے بالکل ہی میسر نہ ہوں تو پھر اسی حال میں نماز ادا کرے، مجبوری کی حالت میں اس طرح نماز ادا کرنا بے احترامی نہیں بلکہ خدا کے سامنے زبانِ حال سے دستِ سوال دراز کرنا اور اپنی بے بسی ظاہر کرنا ہے

(۱) بخاری مع الفتح ۱/۴۶۱، باب التستر فی الغسل عندالناس
(۲) حوالۂ سابق
(۳) بخاری مع الفتح ۱/۴۵۸، باب من اغتسل عریانا الخ
(۴) فتح الباری ۱/۴۵۹
(۵) دیکھئے حوالۂ سابق
(۶) دیکھئے ردالمحتار ۲/۷۵

اور یہی عجز و نا چاری کا اظہار خدا کے یہاں مطلوب ہے، تاہم اس حالت میں بیٹھ کر نماز ادا کرے، کھڑا نہ ہو کہ اس طرح کچھ تو برہنگی کم ہوگی، (۱) — علاوہ حنفیہ کے یہی رائے حنابلہ کی بھی ہے، علامہ ابن قدامہؒ نے اس پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا ایک اثر بھی نقل کیا ہے، (۲) مالکیہ اور شوافع کے نزدیک اس صورت میں بھی کھڑا ہونے پر قادر ہو تو کھڑا ہو کر ہی نماز ادا کرے۔ (۳)

عزا

عزا کے معنی صبر اور حسن صبر کے ہیں، (۴) اسی سے "تعزیت" کا لفظ ہے جو کسی شخص کی موت پر اس کے اولیاء اور اقرباء کی دلداری اور ان کو تسلی دینے کے لئے بولا جاتا ہے۔

(تفصیل کے لئے خود لفظ تعزیت دیکھا جائے)

عزل

ہمبستری کے موقع پر جب مرد قریب بہ انزال ہو جائے تو اپنا عضو باہر نکال لے، تا کہ شرمگاہ میں انزال نہ ہونے پائے اور حمل نہ ٹھہرے، اسی کو "عزل" کہتے ہیں — عزل کے سلسلہ میں دو طرح کی روایات ہیں، بعض سے اس کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ میں نے آپ ﷺ سے عزل کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں، مگر اللہ تعالیٰ کی طرف سے قیامت تک کے لئے جس بچہ کی پیدائش مقدر ہو چکی ہے، وہ پیدا ہو کر ہی رہے گا، **لا عليكم ان لا تفعلوا ما كتب الله خلق نسمة هي كائنة الى يوم القيامة إلاستكون** . (۵) اس طرح کی متعدد روایات موجود ہیں۔

دوسری طرف یہ بھی منقول ہے کہ جب آپ ﷺ سے عزل کی بابت دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ یہ ایک درجہ میں زندہ لڑکی کو در گور کر دینے کے مترادف ہے، **ذالک الوأد الخفی** . (۶) روایات میں اسی اختلاف کی بنا پر فقہاء کے یہاں بھی اختلاف رائے پایا جاتا ہے، شوافع کے نزدیک مکروہ ہے، چاہے عورت کی رضامندی سے ہو یا اس کے بغیر، البتہ باندی اور ایسی بیوی سے عزل جائز ہے جو دوسرے شخص کی باندی ہو، (۷) حنفیہ کے بارے میں مشہور ہے کہ بیوی گو باندی نہ ہو، پھر بھی اگر اس کی اجازت شامل ہو تو بلا کراہت عزل جائز ہے، لیکن ایسا لگتا ہے کہ حنفیہ میں بھی اصحاب تحقیق علماء اس کو کراہت سے خالی نہیں جانتے، ملا علی قاری حدیث کے الفاظ "**ذالک الواد الخفی**" کے ذیل میں کہتے ہیں کہ یہ عزل کی حرمت کو نہیں، بلکہ کراہت کو بتلاتا ہے، (۸) یہی صحیح ہے، اس طرح اب احادیث میں تطبیق بھی پیدا ہو جائیگی کہ جن روایات میں ممانعت ہے ان کا منشاء حرمت نہیں کراہت ہے اور جن روایات سے اجازت معلوم ہوتی ہے ان کا مقصود کراہت کے ساتھ اجازت ہے۔

عارضی موانع حمل کا حکم

اس سے نرودھ اور لوپ اور اس طرح کے عارضی موانع کا حکم بھی معلوم ہو گیا کہ چوں کہ عزل مکروہ ہے، اس لئے بلا عذر اس طرح کے موانع کا استعمال بھی مکروہ ہوگا، — اب رہی یہ بات کہ کن اعذار کی بنا پر اس طرح کے موانع کا استعمال درست ہے؟ تو اس سلسلہ میں راقم سطور کے ایک مقالہ کا اقتباس نقل کر دینا مناسب

(۱) کبیری ۴۱۲
(۲) المغنی ۱/۳۴۴
(۳) حوالۂ سابق
(۴) القاموس المحیط ۱۶۹۰
(۵) مسلم ۱/۴۶۴، باب حکم العزل
(۶) مسلم ۱/۴۶۶، باب جواز الغیلة
(۷) شرح نووی علی مسلم ۱/۴۶۴
(۸) مرقاة المفاتیح ۳/۴۳۱

نظر آتا ہے :

ماں کے لئے ہلاکت کا خطرہ ہو، ماں کی دماغی صحت یا جسمانی معذوری یا کسی اور شدید مرض کا اندیشہ ہو، ماں بچہ کی پرورش کے لائق نہ ہو اور کوئی متبادل نظم نہ ہو، بچہ کے شدید امراض میں ابتلاء کا امکان ہو، دو بچوں کے درمیان مناسب فاصلہ رکھنا مقصود ہو، یہ اور اس طرح کے اعذار ہیں کہ ان کی وجہ سے ایسے عارضی موانع کا استعمال درست ہے، اس لئے کہ فقہاء نے اس سے کمتر امر مثلاً بچوں سے متوقع نافرمانی اور بدسلوکی کے خوف سے بھی عزل کی اجازت دی ہے، فتاوی عالم گیری میں ہے :

رجل عزل عن امر أته بغير اذنها يخاف من الولد السوء في هذا الزمان فظاهر جواب الكتاب ان لايسعه و ذكر ههنا يسعه لسوء الزمان . (۱)

''چھوٹا خاندان'' رکھنے کے لئے اس کا استعمال درست نہیں کہ **''تزوجوا الودود الولود ''**(حدیث) کے خلاف ہے، سماجی دلچسپی کے لئے سلسلۂ تولید پر تحدید بھی صحیح نہیں اور یہ اسلام کے منشاء اور صنفِ نازک کے فرائض مادری کے خلاف ہے، حسن و جمال کے تحفظ کے لئے بعض لوگوں نے اس کو جائز رکھا ہے، مگر جذبۂ حسن آرائی کو عورت کے فطری فرائض پر تفوق دیدینا بھی صحیح نظر نہیں آتا، اس لئے یہ اعذار شریعت کی نگاہ میں ناقابل اعتبار ہیں، ہاں اگر اپنے خصوصی حالات کی وجہ سے ضروریاتِ زندگی کی تکمیل کے لئے عورت کسب معاش پر مجبور ہو تو اس کے لئے اجازت دی جاسکتی ہے، اسی طرح اقتصادی نقطۂ نظر سے اِس وقت جو تحریک تحدید نسل کی چل رہی ہے وہ بے شک ''جاہلیت قدیمہ'' کی صدائے بازگشت ہے، اور **''لا تقتلوا اولادكم خشية املاق ''** کے تحت ناجائز ہے، کیونکہ آیت کریمہ میں صرف ''قتل اولاد'' ہی کی ممانعت نہیں ہے، بلکہ ''خشیتِ املاق'' کے تصور کو بھی مذموم قرار دیا گیا ہے۔

هذا ذم لعلة الامتناع لا لاصل الترک . (۲)

عزم

عزم میں فی الجملہ پختگی کے معنی پائے جاتے ہیں، لغت میں پختہ ارادہ اور قسم کھانے کے معنی ہیں، قرآن مجید نے اسی معنی میں **''اولوا العزم من الرسل ''**(الاحقاف : ۳۵) کا لفظ استعمال کیا ہے، (۳) قرآن میں ایک اور موقع پر ارشاد ہے: **ولم نجد له عزما** (طٰہٰ : ۱۱۵) یہاں بھی عزم سے مؤکد ارادہ مراد ہے۔ (۴)

فقہاء کے یہاں ''عزم'' ارادہ کے خاص درجہ کا نام ہے، اصولی طور پر ارادہ کے پانچ مدارج ہیں :

۱) ھاجس، جس بات کا دل میں خیال آئے، ھاجس چونکہ ایک ایسی کیفیت ہے جو انسان کے دائرۂ قدرت واختیار سے باہر ہے، اس لئے نہ اس درجہ کے خیال پر ثواب ہے اور نہ گناہ کے خیال پر مؤاخذہ۔

۲) جو خیال دل میں آئے اور کسی قدر قائم رہے اس کو ''خاطر'' کہتے ہیں۔

۳) جو خیال دل میں آئے اور برقرار رہے یہاں تک کہ انسان اس کے کرنے یا نہ کرنے کے بارے میں متردد ہو جائے، یہ درجہ ''حدیث نفس'' کہلاتا ہے۔

---

(۱) عالمگیری ۱۱۲/۴
(۲) احیاء علوم الدین ۴۲/۲
(۳) القاموس المحیط ۱۴۶۸
(۴) دیکھئے کتاب التعریفات للجرجانی ۱۷۲

خاطر اور حدیثِ نفس میں گو ایک درجہ انسانی فعل اور اختیار کو بھی دخل ہے لیکن چونکہ حدیث میں محض فعل وسوسہ کو معتبر نہیں مانا گیا ہے، اس لئے نہ اس حد تک نیکی کے ارادہ پر ثواب ہے اور نہ گناہ کے ارادہ پر مؤاخذہ۔

۴) کسی بات کا خیال آئے اور انسان اپنے دل میں اس کام کو کرگذرنے کی طرف مائل ہو جائے تو یہ ''ھم'' کہلاتا ہے۔ اور یہ رحمتِ خداوندی ہے کہ برائی کے ''ھم'' پر تو مؤاخذہ نہیں ہوگا، لیکن نیکی اور بھلائی کے ''ھم'' پر اجر و ثواب حاصل ہوگا، یہی مصداق ہے ان احادیث کا جن میں یہ بات کہی گئی ہے کہ نیکی کے ارادے پر بھی ایک نیکی کا اجر ہے، برائی کا جب تک ارتکاب نہ ہو محض ارادہ کی وجہ سے اس پر مؤاخذہ نہیں۔

۵) ارادہ وخیال کا پانچواں درجہ عزم ہے، ''عزم'' یہ ہے کہ کسی کام کے کرگذرنے کا پختہ ارادہ کرلیا جائے، اگر نیکی کا عزم کرے تو اس پر تو اجر و ثواب ہے ہی، اگر برائی کا عزم کرلے اور کسی مجبوری سے برائی نہ کرپائے تو محقق علماء کا خیال ہے کہ وہ اس عزم پر بھی عند اللہ قابل سزا ہوگا، بلکہ بعض افعال تو ایسے ہیں کہ محض عزم ہی کی وجہ سے وجود میں آجاتے ہیں، جیسے کوئی شخص مرتد ہو جائے تو ارتداد کے ساتھ ہی کافر ہو جائے گا، (۱) — کیونکہ انسان کو اصل میں اللہ تعالی نے ارادہ واختیار ہی کی قوت عطاء فرمائی ہے اور اسی کا نام کسب ہے، جس پر اللہ کی طرف سے جزاء وسزا مرتب ہوتی ہے۔

عزیمت (اُصولِ فقہ کی ایک اصطلاح)

''عزیمت'' لغت میں مؤکد اور طاقتور ارادہ کو کہتے ہیں۔ (۲)

شریعت کی اصطلاح میں عزیمت اصل اور مستقل حکم کا نام ہے، جیسے نماز میں قیام اور رمضان میں روزہ کا حکم وغیرہ، اس کے مقابلہ میں ''رخصت'' کا لفظ آتا ہے، کسی عارض کی بناء پر جو وقتی حکم دیا جاتا ہے، جس کی حیثیت مستقل حکم کی نہیں ہوتی، اس کو اصطلاح میں ''رخصت'' کہتے ہیں، جیسے پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم کی اجازت، اور جو شخص کھڑے ہونے پر قادر نہ ہو اس کو بیٹھ کر نماز پڑھنے کی اجازت وغیرہ، (۳) عام طور پر رخصت کے ذریعے سہولت پیدا کی جاتی ہے، اس لئے بعض اہل علم نے رخصت و عزیمت کی تعریف اس طرح بھی کی ہے کہ اللہ تعالی نے بندوں پر جو چیز واجب ولازم قرار دی ہو وہ ''عزیمت'' ہے اور یسر وسہولت کے طور پر جو حکم دیا گیا ہو وہ ''رخصت'' ہے۔ (۴)

عزیمت میں فرض واجب، سنت، نفل، مباح، حرام اور مکروہ ہر طرح کے احکام آسکتے ہیں۔ (۵)

(رخصت کے سلسلے میں خود لفظ رخصت دیکھنا چاہئے)

عسبِ فحل (کرایۂ جفتی)

''عسب'' ''ع'' کے زبر اور ''س'' کے سکون کے ساتھ جانور کے مادۂ تولید نیز جفتی کرنے کو بھی کہتے ہیں، (۶) اور اس کی اجرت کو بھی، عربوں کے یہاں رواج تھا کہ مادہ کو حاملہ کرنے کے لئے ''نر'' سے جفتی کرائی جاتی اور اس ''نر'' کے مالک کو اس کی اجرت ادا کی جاتی، چنانچہ ''فحل'' کے معنی نر کے ہیں، اسی اجرت کو ''عسب فحل'' کہا جاتا ہے، — حضرت عبد اللہ بن عمر ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے اس اجرت کو منع فرمایا، (۷) ہاں اگر اجرت کا مطالبہ بھی نہ ہو اور نہ اس کے مطابق معاملہ طئے پایا ہو لیکن کوئی شخص بہ طور خود نر جانور کے مالک کو ہدیہ کچھ دیدے تو اس کی گنجائش ہے، حضرت انس

---

(۱) دیکھئے: الاشباہ والنظائر لابن نجیم ۳۹

(۲) کتاب التعریفات ۱۷۳

(۳) اصول السرخسی ۱/۱۱۷، الاحکام للآمدی ۱/۱۷۶

(۴) المستصفی مع الفواتح ۱/۹۸

(۵) کتاب التعریفات ۱۷۳

(۶) النہایہ لابن اثیر ۳/۲۳۴

(۷) بخاری ۱/۳۰۵، باب عسب الفحل، ابوداؤد ۲/۴۸۶، باب مذکور

ﷺ سے مروی ہے کہ قبیلہ بنو کلاب کے ایک صاحب نے آپ ﷺ سے دریافت کیا کہ ایسے موقع پر کچھ تحفہ دیا جائے تو کیا حکم ہے؟ آپ ﷺ نے اس کی اجازت مرحمت فرمائی۔ (۱)

یہی جمہور فقہاء کی رائے ہے، (۲) — اسی سے معلوم ہوا کہ آج کل جو حیوانی مادۂ تولید کی خرید و فرخت ہوتی ہے، بلکہ اب تو انسانی مادہ کی بھی خرید و فرخت کا سلسلہ شروع ہو گیا ہے، وہ قطعاً جائز نہیں۔

عسل (شہد)

دوا اور غذا

شہد ان غذاؤں میں ہے جن کو آپ ﷺ خاص طور پر پسند فرمایا کرتے تھے، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ کو میٹھی چیز (حلواء) اور شہد محبوب تھا، (۳) آپ ﷺ نے اس کو علاج کے لئے بھی مفید قرار دیا ہے، ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے تین چیزوں میں خصوصیت سے شفاء قرار دی، جن میں ایک "شہد" ہے، (۴) ایک صاحب پیٹ کے مریض تھے تو ان کو بھی آپ ﷺ نے شہد کھلانے کی تلقین فرمائی، (۵) چنانچہ اطباء نے بھی شہد میں علاج کی خصوصی صلاحیت کا اعتراف کیا ہے اور اسی لئے قدیم یونانی ادویہ تو تیار ہی شہد میں کی جاتی ہیں۔

زکوٰۃ

حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک شہد — اگر عشری زمین سے حاصل ہوا ہو — میں بھی عشر واجب ہوتا ہے، (۶) کہ گو یہ کھیتی نہیں ہے، لیکن بالواسطہ زرعی پیداوار ہی سے شہد حاصل ہوتا ہے، متعدد حدیثیں اس سلسلہ میں مروی ہیں، حضرت ابو سیارہ ﷺ سے مروی ہے کہ میں نے آپ ﷺ سے دریافت کیا کہ میرے پاس شہد کی مکھیاں ہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: عشر ادا کرو، (۷) حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ سے بھی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے شہد میں عشر لیا، (۸) حضرت ابو ہریرہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے اہل یمن سے بھی شہد کا عشر وصول کرنے کی ہدایت فرمائی تھی، (۹) حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ نے بھی نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے اس پیمانہ میں ایک پیمانہ شہد بہ طور زکوٰۃ وصول کرنے کا حکم فرمایا، (۱۰) علامہ ابن ہمام نے حضرت ابو بکر ﷺ اور حضرت عمر ﷺ سے بھی شہد میں عشر کا لینا نقل کیا ہے، (۱۱) ہر چند کہ یہ روایات سند کے اعتبار سے کلام سے خالی نہیں، لیکن بحیثیت مجموعی یہ روایات باہم تائید و تقویت کی وجہ سے قابل قبول ہیں، بالخصوص اس لئے کہ اس کے مقابلہ کوئی ایسی روایت موجود نہیں جو شہد میں عشر واجب نہ ہونے کو بتاتی ہو، تاہم مالکیہ اور شوافع ان روایات پر کلام کی وجہ سے شہد میں عشر کے قائل نہیں۔ (۱۲)

عشر کی بابت امام ابو حنیفہؒ اور دوسرے فقہاء کے درمیان اس امر میں بھی اختلاف ہے کہ کیا ان اموال میں بھی عشر واجب ہونے کے لئے کوئی نصاب ہے یا بلا فرق کم و بیش جو کچھ پیداوار ہو، اس میں عشر ادا کرنا ہے؟ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کوئی نصاب نہیں۔

---

(۱) ترمذی ۱/۲۴۰
(۲) الفقہ الاسلامی وأدلتہ ۴/۴۳۳
(۳) ترمذی ۲/۵، باب ماجاء فی حب النبیؐ الحلواء والعسل، سنن دارمی ۲/۳۳، ط: پاکستان
(۴) بخاری ۲/۸۴۸، باب الشفاء فی ثلاث
(۵) بخاری ۲/۸۴۸، باب الشفاء فی ثلاث، باب الدواء العسل
(۶) ہدایہ مع الفتح ۲/۲۴۷، المغنی ۲/۳۰۵
(۷) ابن ماجہ ۱۳۱، باب زکوٰۃ العسل
(۸) حوالۂ سابق
(۹) مصنف عبدالرزاق ۴/۶۳
(۱۰) ترمذی ۱/۱۳۷
(۱۱) فتح القدیر ۲/۲۴۷
(۱۲) المغنی ۲/۳۰۵

دوسرے فقہاء کے نزدیک نصاب ہے۔(ملاحظہ ہو: عشر)

عشر

شریعت نے جن اموال میں زکوٰۃ واجب قرار دی ہے، ان میں ایک زمین کی پیداوار بھی ہے، ارشاد خداوندی ہے کہ: اے اہل ایمان! اپنی پاک کمائیوں اور زمین کی پیداوار سے خرچ کرو، (بقرہ: ۲۶۷) ایک موقع پر فرمایا گیا کہ کھیتی کاٹنے کے دن اس کا حق ادا کرو، **وآتوا حقه يوم حصاده** (الانعام: ۱۴۱) حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ زکوٰۃ ہی کو اس آیت کا مصداق قرار دیتے تھے، (۱) حضور ﷺ سے منقول ہے کہ بارش اور چشمہ کے پانی سے (قدرتی ذرائع سے) سیراب ہونے والی کھیتی میں عشر اور سیراب کی جانے والی کھیتی میں یعنی جس زمین کی سینچائی اور آبیاری مالک اراضی اپنی محنت سے کرے، بیسواں حصہ واجب ہے، (۲) چنانچہ گیہوں، جو، کھجور اور کشمش میں عشر واجب ہونے پر اتفاق ہے۔ (۳)

زکوٰۃ اور عشر کا فرق

دوسرے اموال کی زکوٰۃ اور زرعی پیداوار کی زکوٰۃ یعنی عشر کے درمیان فقہاء نے ایک گونہ فرق کیا ہے، زکوٰۃ کو خالص عبادت مانا گیا ہے اور عشر میں ایک پہلو زمینی ٹیکس کا بھی ہے، اس لیے زکوٰۃ ان ہی لوگوں پر واجب ہوتی ہے، جو عاقل و بالغ ہوں، عشر نابالغوں اور فاتر العقل لوگوں کی زمین کی پیداوار میں بھی واجب ہے اور مالک زمین فوت ہو جائے پھر بھی عشر واجب رہتا ہے، یہاں تک کہ اراضیِ وقف کی پیداوار میں بھی واجب ہوتا ہے، (۴) وقف شدہ املاک کی آمدنی پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، اس کے برعکس وقف شدہ اراضی کی پیداوار میں عشر واجب ہوتا ہے، زکوٰۃ ایسے مال میں واجب ہوتی ہے جس میں نمو اور افزائش کی صلاحیت ہو، چاہے عملاً افزائش ہو یا نہ ہو، جیسے سونا، چاندی، سامانِ تجارت وغیرہ، لیکن ''عشر'' کا واجب ہونا زمین کے عملاً پیداوار دینے پر موقوف ہے، اگر پیداوار نہ ہو، کھیتی نہ کی جائے تو عشر واجب نہ ہوگا، (۵) — عشر واجب ہونے کے لئے زمین کا مالک ہونا ضروری نہیں، دوسرے کی مملوکہ زمین بھی کسی طرح حاصل کی اور کھیتی کی، تو پیداوار میں عشر واجب ہوگا، (۶) افتادہ زمین جو کسی کی ملکیت نہ ہو (سرکاری زمین) پر کاشت کی جائے تو اس کی پیداوار پر بھی عشر واجب ہوگا۔

کس پیداوار میں عشر ہے؟

فقہاء احناف اور دوسرے فقہاء کے درمیان عشر کے مسئلہ میں تین اہم نکات پر اختلاف ہے، ایک یہ کہ کس قسم کی پیداوار میں عشر واجب ہوگا؟ دوسرے کتنی مقدار میں واجب ہوگا؟ اور تیسرے کس زمین کی پیداوار میں واجب ہوگا؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک زمین کی ایسی تمام پیداوار جو بالقصد اُگائی جاتی ہے (یعنی جو خودرو نہ ہو) اس میں عشر واجب ہوگا، گھاس، بانس اور لکڑی کو اسی لئے مستثنیٰ کیا گیا ہے کہ ان کی خاص طور پر کاشت نہیں کی جاتی، (۷) لیکن ظاہر ہے مختلف زمانوں اور ادوار کے فرق کو اس میں ملحوظ رکھنا ضروری ہوگا، گھاس اور بانس کی فی زمانہ باضابطہ کاشت ہوتی ہے، بعض درختوں کی لکڑی کیلئے کاشت کی جاتی ہے اور وہ بہت کم مدت میں تناور اور قابلِ استفادہ ہو جاتے ہیں، ایسی صورتوں میں ضروری ہوگا کہ ان میں بھی عشر کو

(۱) المغنی ۲/۲۹۳
(۲) بخاری عن بن عمر، حدیث نمبر ۱۴۸۳
(۳) المغنی ۲/۲۹۳
(۴) بدائع الصنائع ۲/۵۶، البحر الرائق ۲/۲۳۶
(۵) بدائع الصنائع ۲/۵۴
(۶) البحر الرائق ۲/۲۳۷
(۷) هدایہ مع الفتح ۲/۱۸۶، البحر الرائق ۲/۲۳۷

واجب قرار دیا جائے، یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے ایک طرف بانس کو عشر سے مستثنیٰ رکھا ہے، لیکن دوسری طرف یہ بھی کہا ہے کہ اگر یہ صرف کھیت کے کناروں پر نہ ہوں، بلکہ ان کی باضابطہ کھیتی کی جائے، تو پھر اس میں بھی عشر واجب ہوگا۔(۱)

ایسے درخت کہ ان کا پھل مقصود ہوتا ہے، جیسے کھجور وغیرہ کے درخت، ان کی حیثیت زمین کے تابع اور اس کے ایک حصہ کی ہے، اس لیے خود ان درختوں میں عشر واجب نہیں، اسی طرح درختوں سے جو گوند نکلتے ہیں، ان میں بھی عشر نہیں ہے، اس لیے کہ بقول علامہ ابن نجیم مصریؒ وہ شجرکاری کا مقصود نہیں، (۲) لیکن ظاہر ہے کہ اگر کچھ درخت خاص گوند ہی کے حصول کے لیے لگائے جائیں یا ان سے ربر کی پیداوار ہوتی ہو، عطر و خوشبو کشید کی جاتی ہو، جیسے ''صندل'' ہے تو ایسی صورت میں اس کو ''بے مقصد'' قرار دینا صحیح نہ ہوگا، اور اس میں بھی عشر واجب ہوگا — عشر واجب ہونے کے لئے یہ بھی ضرور نہیں کہ وہ خوردنی چیز ہی ہو، کسی اور طور استعمال ہوتی ہو پھر بھی عشر واجب ہوسکتا ہے، چنانچہ روئی اور گلاب کے پھول میں بھی عشر واجب ہے۔(۳)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شہد میں بھی عشر ہے اور اس سلسلے میں ان کے پیش نظر حضور ﷺ کا قول و عمل ہے، آپ ﷺ نے جب اہل یمن کو خط لکھا اور اس میں زکوٰۃ وغیرہ سے متعلق ہدایات دیں تو من جملہ اور ہدایات کے یہ بھی تھی کہ شہد والوں سے عشر وصول کیا جائے، نیز حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے خود بھی عشر وصول فرمایا ہے۔(۴)

حنابلہ کے ہاں عشر انہی پیداواروں میں ہے جو دیرپا ہوں اور خشک کی جاسکتی ہوں، (۵) شوافع کے ہاں ضروری ہے کہ قابل ذخیرہ اور دیرپا نیز خوردنی ہو، چنانچہ پھلوں میں ان کے ہاں صرف کھجور اور انگور ہی میں عشر واجب ہوگا، (۶) مالکیہ کے ہاں بھی کھجور، کشمش اور زیتون میں ہی عشر واجب ہوتا ہے، (۷) خود احناف میں امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے ہاں بھی ایسی ہی پیداوار میں عشر واجب ہوتا ہے، جو دیرپا ہوں، ان کی منفعت عام ہو اور ان کی کاشت بذات خود مقصود ہو، (۸) — گویا، اجناس گیہوں، چاول اور اس طرح کے دوسرے اناج میں عشر واجب ہونے پر سبھوں کا اتفاق ہے، البتہ سبزیوں، ترکاریوں، موسمی پھلوں اور بہ عجلت خراب ہوجانے والی چیزوں میں عشر واجب ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، عام فقہاء کے نزدیک ان میں عشر واجب نہیں، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان میں بھی عشر ہے، امام صاحبؒ کے پیش نظر وہ حدیث ہے کہ زمین سے جو بھی پیدا ہو اس میں عشر ہے (۹) اس میں آپ ﷺ نے دیرپا ہونے اور نہ ہونے کی کوئی قید نہیں لگائی ہے اور دوسرے فقہاء کے پیش نظر یہ فرمانِ نبوی ﷺ ہے کہ سبزیوں میں زکوٰۃ نہیں، **ليس في الخضروات صدقة** .(۱۰)

عشر کا نصاب

امام ابوحنیفہؒ کے ہاں عشر واجب ہونے کے لئے کوئی ''نصاب'' نہیں ہے، کم و بیش جو بھی پیداوار ہو، عشر بہر حال واجب ہوگا، (۱۱)

---

(۱) تاتار خانیہ ۳۲۳/۲
(۲) البحر الرائق ۲۳۸/۲
(۳) فتاویٰ قاضی خان علی هامش الهندیة ۲۷۶/۱
(۴) حدیث کی حیثیت کے لئے دیکھئے فتح القدیر علی الهندیہ ۱۹۱/۲
(۵) المغنی ۲۹۳/۲
(۶) شرح مهذب ۳۵۱/۲
(۷) الشرح الصغیر ۶۰۸/۱
(۸) تاتار خانیہ ۳۶۳/۲، کتاب العشر ۶/۱
(۹) بخاری عن ابن عمر ۲۰۱/۱، باب العشر فیما یسقی من ماء الخ
(۱۰) ترمذی عن معاذ بن جبل ۱۳۸/۱، باب ماجاء فی زکوۃ الخضروات
(۱۱) ہدایہ مع الفتح ۱۸۶/۲

یہاں بھی امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ کے بہ شمول قریب قریب تمام ہی فقہاء کی رائے امام صاحبؒ سے مختلف ہے، ان حضرات کے ہاں کم سے کم پانچ ''وسق'' پیداوار ہو، تب عشر واجب ہوگا، یہ پانچ وسق جدید اوزان کے لحاظ سے ۶۵۳ رکلو گرام ہوتا ہے (۱) اس لیے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: دانا اور پھل میں زکوٰۃ نہیں، تا آنکہ ان کی مقدار پانچ وسق ہو جائے، (۲) امام صاحبؒ نے اوپر جو حدیث گذری ہے، اس کے عموم کو سامنے رکھا ہے، کہ آپ ﷺ نے کسی نصاب و مقدار کی تحدید کے بغیر عشر واجب قرار دیا ہے۔

عشری زمینیں

اکثر فقہا نے ''عشر'' کو زکوٰۃ کی طرح مانا ہے اور جیسے مسلمان پر اس کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے، خواہ وہ اسلامی ملک میں ہو یا کسی اور علاقہ کا باشندہ ہو، اسی طرح کوئی بھی زمین ہو، اگر مسلمان اس کی پیداوار کا مالک ہے تو اس میں عشر واجب قرار دیا ہے، —— لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے اور وہ یہ کہ زمینیں دو قسم کی ہیں، عشری اور خراجی، عشری زمینیں یہ ہیں۔

۱) جزیرۃ العرب کی پوری زمین عشری ہے اور یہ علاقہ عذیب سے مکہ اور عدن ابین سے حجر (یمن) تک کا ہے۔

۲) وہ اراضی جن کے مالکین اپنی رغبت سے مسلمان ہو گئے ہوں۔

۳) ان علاقوں کی اراضی جو بذریعہ جنگ فتح کیے گئے اور فرماں روائے اسلام نے ان کو مسلمان مجاہدین میں تقسیم کر دیا۔

۴) مسلمانوں کے مکانات کی یا دوسری غیر زرعی اراضی جس کو کھیت یا باغ بنا دیا گیا اور وہ عشری پانی سے سیراب کی جاتی ہوں۔

۵) اُفتادہ زمین جس کو فرماں روائے اسلام کی اجازت سے مسلمانوں نے آباد کیا ہو اور وہ عشری زمین کے پڑوس میں ہو۔

یہ صورتیں خراجی زمینوں کی ہیں :

۱) جو علاقے بہ قوت فتح کئے گئے اور مسلم فرماں روا نے وہ اراضی غیر مسلموں کے قبضہ میں رہنے دیں۔

۲) اُفتادہ زمین جسے گو مسلمان نے آباد کیا ہو، مگر وہ خراجی زمین کے پڑوس میں ہو۔

۳) اُفتادہ زمین، جسے غیر مسلم نے مسلمان حکومت کی اجازت سے آباد کیا ہو۔

۴) جو زمین مسلم حکومت نے اپنے معاون غیر مسلم فوجیوں کو انعام میں دی ہو۔

۵) غیر مسلموں کے مکانات کی زمین جن کو باغ یا کھیت بنا دیا گیا ہو۔ (۳)

اُفتادہ زمین کے آباد کرنے میں امام محمدؒ نے عشری اور خراجی پانی کا فرق کیا ہے کہ اگر وہ زمین عشری پانی سے سیراب ہوتی ہو تو عشر واجب ہے اور خراجی پانی سے سیراب ہو تو خراج، عشری پانی سے مراد عشری زمین کے کنوؤں یا چشموں، بارش اور سمندر کے پانی سے سیراب کرنا ہے۔ (۴)

امام ابوحنیفہؒ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ غیر مسلم عشری زمین خرید کر لیں تو ان پر ''خراج'' واجب ہوگا، اس لیے کہ عشر عبادت ہے، اور عبادت مسلمانوں ہی کی معتبر ہے، لیکن اگر مسلمان نے ''خراجی'' زمین خرید کر لی تو عشر کی بجائے اس پر خراج ہی واجب ہوگا اور مالک کے بدلنے سے وہ ''عشری'' نہ ہوگی، **والارض اذا صارت خراجية لا تنقلب عشرية بتبدل المالك**، (۵) لیکن دوسرے فقہاء

(۱) الفقہ الاسلامی ۲/۸۰۳

(۲) نسائی عن ابی سعید الخدری ۱/۳۴۴، باب زکوۃ الحبوب

(۳) بدائع الصنائع ۲/۵۸، نیز دیکھئے: البحر الرائق ۲/۲۳۹

(۴) تاتار خانیہ ۲/۳۳۶

(۵) بدائع الصنائع ۲/۵۵

کی رائے میں مسلمانوں کو اس میں "عشر" ادا کرنا ہے۔

ہندوستان کی اراضی کا حکم

اس پس منظر میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہندوستان میں مسلمان مالکانِ اراضی پر عشر ادا کرنا واجب ہے یا نہیں؟ یہ سوال اس لئے پیدا ہوا کہ ایک تو ہر زمین کے بارے میں یہ تحقیق مشکل ہے کہ ان زمینوں کی اصل کیا ہے؟ یعنی مسلم عہد حکومت میں یہ زمین مسلمانوں کو دی گئی تھی یا غیر مسلموں کو؟ دوسرے انگریزوں کے تسلط کے بعد ہندوستان کی حیثیت دارالحرب کی ہوگئی تھی اور دارالحرب کے بارے میں شامی نے لکھا ہے کہ وہاں کی زمین نہ خراجی ہے اور نہ عشری، فان ارضها ليست ارض خراج وعشر ، (۱) اس کا تقاضا ہے کہ یہاں کی اراضی کی پیداوار پر عشر واجب نہ ہوگا۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان میں مسلمانوں کی زمین پر عشر واجب ہونا چاہیے، اس لئے کہ :

۱) اول تو اصل مسلمانوں کی زمین کا عشری ہونا ہی ہے، اسی لئے فقہاء نے پہاڑ وغیرہ کے پھلوں پر بھی عشر واجب قرار دیا ہے، اور ابن نجیم نے سرخسی سے نقل کیا ہے کہ: **ان عليه العشر بكل حال لأنه احق بالعشر من الخراج۔(۲)**

۲) دوسرے یہی اکثر فقہاء کی رائے ہے۔

۳) تیسرے یہی کتاب اللہ اور احادیث نبوی ﷺ میں پیداوار کی زکوۃ کے عمومی حکم کا بظاہر تقاضا ہے۔

۴) اس میں احتیاط اور فقراء کا نفع ہے۔

۵) فقہاء احناف نے اس فرق کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ عشر و خراج کا اجتماع لازم نہ آجائے اور اسلامی حکومت کے مفقود ہونے کی وجہ سے یہاں خراج کا حکم نہیں، تو اب عشر و خراج کے اجتماع کا بھی سوال نہیں رہا۔

رہ گیا دارالحرب کی زمینوں میں عشر کا واجب نہ ہونا، تو حضرت مولانا عبدالصمد رحمانی نے فقہی تصریحات کو سامنے رکھ کر جو تطبیق پیدا کی ہے، وہ یہ ہے کہ اس سے دارالحرب کے کافر حربیوں کی زمین مراد ہے نہ کہ مسلمانوں کی، چنانچہ خود امام ابو یوسفؒ کی عبارتوں سے دارالحرب کے مسلمانوں پر زکوۃ کے وجوب اور سرخسیؒ کے ہاں کافر حربیوں کے زمین کے عشری نہ ہونے کی صراحت معلوم ہوتی ہے، امام ابو یوسفؒ دارالحرب کے مسلمانوں کے بارے میں فرماتے ہے :

> **فان دماء هم حرام وما اسلموا عليه من اموالهم وكذالك ارضوهم لهم وهي ارض عشر . (۳)**
>
> ان کا خون حرام ہے اور جب وہ مسلمان ہیں تو ان کا مال بھی، اور ان کی زمین بھی ان ہی کی ہے اور یہ زمین عشری ہوگی۔

اور امام سرخسی حربی کافروں کے زمین کے عشری نہ ہونے کے متعلق رقمطراز ہیں :

> **واراضی اهل الحرب ليست بعشرية ولا خراجية . (۴)**

اس سلسلے میں حضرت مولانا عبدالصمد صاحب نے پوری تحقیق و تنقیح کے بعد ہندوستان کی مختلف اراضی کی تیرہ (۵) صورتیں مقرر فرمائی ہیں اور دس پر اصولاً اور تین پر احتیاطاً عشر کا حکم لگایا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں :

---

(۱) ردالمحتار ۵۹/۲
(۲) البحرالرائق ۲۳۹/۲
(۳) کتاب الخراج ۵۴
(۴) شرح السير الكبير ۲۰۳/۴
(۵) كتاب العشر والزكوة ۲۰-۱۵۹

اگر مسلمانوں کی زمینوں پر غور کیا جائے تو حسب ذیل صورتیں نکلتی ہیں۔

۱) بادشاہان اسلام کے وقت سے موروثی ہیں۔

۲) بادشاہان اسلام کے وقت سے موقوفہ ہیں۔

۳) موروثی زمینیں ہیں، مگر شاہی وقت سے نہیں، مگر یہ بھی معلوم نہیں کہ کیوں کر قبضہ میں آگئی ہیں۔

۴) جو زمینیں مسلمانوں نے خریدی ہیں یا بطریق ہبہ یا بذریعہ وصیت ان کو ملی ہیں اور جس نے فروخت کیا یا ہبہ کیا یا وصیت کی، اس نے بھی کسی مسلمان ہی سے حاصل کی تھی، اسی طرح برابر سلسلہ جاری رہا ہے۔

۵) جو زمین مسلمانوں کے قبضہ میں وراثتاً یا خرید و فروخت کے ذریعہ سے ہے لیکن اوپر کا حال معلوم نہیں کہ پہلے کے لوگوں نے کس طرح حاصل کیا تھا۔

۶) جو زمین مسلمانوں کے قبضہ میں مسلمانوں سے خرید و فروخت کے ذریعہ سے آئی ہے اور اوپر جا کر یہ معلوم ہوا کہ بادشاہ اسلام نے دی تھی۔

۷) انگریزی حکومت نے بہ طور معافی اس زمین کو دیا جو پہلے کسی مسلمان کی ملکیت تھی۔

۸) انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو بہ طریق معافی زمین دی، مگر یہ نہیں معلوم کہ وہ زمین پہلے کس کی تھی؟

۹) مسلمانوں نے غیر مزروعہ زمین کو جو کسی کے قبضہ میں نہ تھی، آباد کیا ہے اور وہ عشری زمین کے قریب ہے یا آسمانی و دریائی پانی یا کنوئیں سے سیراب ہوتی ہے۔

۱۰) مسلمانوں نے اپنے سکونتی مکانات کو مزروعہ بنایا اور اس کی سیرابی عشری پانی سے ہوئی یا بنا بر قول بعض کسی پانی سے سیراب ہوئی ہو۔

۱۱) مسلمانوں نے مسلمانوں سے خریدی ہے لیکن بیچنے والے نے غیر مسلم سے خرید کیا تھا۔

۱۲) مسلمانوں نے غیر مسلم سے خرید کیا ہے۔

۱۳) انگریزی حکومت نے مسلمانوں کو وہ زمین بہ طور معافی دی جو کسی غیر مسلم کی ملکیت تھی۔

ان تیرہ صورتوں میں سے پہلی دس صورتوں میں سب زمین عشری ہے — اور صرف تین صورتیں ایسی ہیں کہ جس میں فقہاء حنفیہ کے اُصول پر وہ زمین خراجی ہے، لیکن ان تمام تفصیلات سے ظاہر ہے کہ مسلمانوں کی زمین کے خراجی ہونے کی بہت کم صورتیں ہیں اور ان کی تحقیق بھی نہایت مشکل ہے، اس لیے ظاہر حال کا لحاظ کر کے مسلمانوں کو احتیاط کے مسلک پر تمام زمینوں کی پیداوار میں عشر نکالنا چاہئے۔(۱)

حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمٰن عثمانی، مفتی دار العلوم دیوبند سے گو اس سلسلے میں مختلف قسم کے فتاویٰ منقول ہیں، لیکن مختلف فتاویٰ کو سامنے رکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ ابتداء آپ ہندوستان کے دار الحرب ہونے کی وجہ سے یہاں کی اراضی میں عشر واجب ہونے کے قائل نہیں تھے، لیکن بعد کو آپ کی رائے بھی ہندوستانی اراضی کے عشری ہونے ہی کی ہوگئی تھی، آپ کے کئی فتاویٰ میں اس نقطۂ نظر کی ترجمانی کی گئی ہے، لیکن بعد کو آپ نے شامی کی ایک طویل عبارت سے استفادہ کرتے ہوئے اس مسئلہ پر اُصولی بحث کی ہے، اس فتوے کے چند فقرے یہاں نقل کئے جاتے ہیں :

> ''ان عبارات سے چند امور معلوم ہوئے، ایک یہ کہ مسلمان کی اراضی کا اصل وظیفہ عشر ہے۔ دوم یہ کہ اگر بادشاہ عشر نہ لیوے تو عشر ساقط نہیں

---

(۱) دیکھئے کتاب العشر والزکوٰۃ ۶۰-۱۵۹

ہوتا بلکہ خود مالک زمین کو عشر نکالنا چاہئے۔

سوم یہ کہ عشر بھی زکوٰۃ ہے، پس جب کہ اصل وظیفہ مسلم کا عشر ہے، تو جو اراضی مملوکہ مسلمین ہیں تو یا اصل میں عشری تھیں کہ سلاطین اہل اسلام نے ان کو فتح کر کے مسلمانوں کو دیدی تھی یا ان کا حال سابق کچھ معلوم نہیں، ان دونوں صورتوں میں ہی عشر لازم ہے — الحاصل احوط یہی ہے کہ مسلمان اپنی اراضی کی پیداوار زمین سے عشر ادا کریں"۔(۱)

اسی طرح کی آراء دوسرے علماء محققین حضرت مولانا اشرف علی تھانوی(۲) اور حضرت مولانا عبدالشکور فاروقی،(۳) وغیرہ سے بھی منقول ہے، اور اس وقت ہندوستان میں بالعموم اسی پر فتویٰ ہے اور یہی حق ہے، افسوس کہ اوّل تو مسلمانوں کی زکوٰۃ کی طرف توجہ ہی نہیں اور زیورات اور مال تجارت کی زکوٰۃ نکال بھی لیں تو عشر کی فرضیت کا احساس نہیں۔ **والی اللہ المشتکی**

عشر کی مقدار

عشر کی مقدار خود رسول اللہ ﷺ نے متعین فرمادی ہے، وہ زمین جس کی پورے سال یا سال کے اکثر حصہ میں قدرتی پانی سے آبیاری ہوتی ہو، اور سیراب نہ کرنا پڑتا ہو، اس میں دسواں حصہ عشر ہوگا اور جس زمین کو پورے سال یا اکثر حصہ اپنی محنت سے سیراب کرنا پڑتا ہو، اس میں بیسواں حصہ ادا کرنا ہوگا،(۴) — البتہ کھیتی پر جو دوسرے اخراجات ہل، بیل، مزدوری، حفاظت و نگرانی وغیرہ کے آئے ہوں وہ منہا نہیں کئے جائیں گے،(۵) دین بھی اس زکوٰۃ سے منہا نہیں کیا جائیگا، پیداوار کی مذکورہ مقدار بہر حال ادا کرنی ہوگی۔(۶)

متفرق ضروری احکام

"امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دانہ نکلنے اور پھل کے ظاہر ہونے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تیار ہونے اور امام محمدؒ کے نزدیک کاٹے اور توڑے جانے کے وقت عشر واجب ہوتا ہے،(۷) تاہم اس اختلاف کا اثر اس وقت ظاہر ہوتا ہے جب کہ عشر کے لئے بھی نصاب مانا جائے، اگر امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے مطابق کوئی نصاب مقرر نہ ہو تو کوئی بڑا فرق واقع نہ ہوگا، عشر نکالنے کے بعد ہی پیداوار استعمال کرنی چاہیے، **ولا یاکل من طعام العشر حتی یؤدی**،(۸) اگر عشر واجب ہونے کے بعد لیکن نکالنے سے قبل بلاارادہ پیداوار ضائع ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عشر معاف ہو جائے گا، امام شافعیؒ کے یہاں واجب ہوگا، البتہ جان بوجھ کر ضائع کر دے تو بالاتفاق عشر واجب رہے گا۔(۹)

کھیت بونے سے پہلے ہی عشر ادا کر دے تو بالاتفاق عشر ادا نہ ہوگا، دانے اُگ آنے کے بعد عشر ادا کر دے تو بالاتفاق ادا ہو جائے گا، بونے کے بعد اور اُگنے سے پہلے ادا کیا جائے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ادا ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک ادا نہیں ہوگا،(۱۰) پھل نکل آنے کے بعد اگر اس کا عشر پیشگی ادا کر دیا جائے تو

---

(۱) فتاویٰ دارالعلوم دیوبند، مرتبہ مفتی ظفیر الدین صدیقی ۱۸۹/۶-۱۸۸

(۲) امدادالفتاویٰ ۶۰/۲، مفتی محمد شفیع صاحبؒ

(۳) علم الفقہ

(۴) ابن ماجہ عن ابی ہریرہ ۱۳۰/۱، باب صدقۃ الزروع والثمار

(۵) بدائع الصنائع ۶۲/۲

(۶) بدائع ۵۷/۲

(۷) بدائع الصنائع ۶۳/۲

(۸) درمختار علی ہامش الرد ۵۳/۲

(۹) بدائع الصنائع ۶۵/۲

(۱۰) حوالۂ سابق ۵۳

بالاتفاق کافی ہے،(۱) جس پر عشر واجب تھا، اگر اس کی موت واقع ہوگئی تو عشر ساقط نہ ہوگا، چاہے اس کے ادا کرنے کی وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، بہر حال ادا کیا جائیگا، (۲) عشری زمین تجارت کے لئے خرید کی اور اس سے پیداوار حاصل کی تو عشر واجب ہوگا، تجارت والی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔(۳)

زمین بٹائی پر دی گئی ہے تو مالک زمین اور کاشت کار اپنے اپنے حصہ پیداوار میں عشر ادا کریں گے، (۴) اسی طرح کھیتی پکنے کے بعد زمین مع کھیت یا صرف کھیتی فروخت کردی تو بیچنے والے پر عشر واجب ہوگا، (۵) — اگر زمین کرایہ و پٹہ پر دیدی تو امام ابو حنیفہؒ کے ہاں اصل مالکِ زمین پر اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک کرایہ دار پر عشر ہوگا، بعض لوگوں نے امام صاحبؒ اور بعضوں نے صاحبینؒ کے قول پر فتویٰ دیا ہے، شامی کا رجحان صاحبینؒ کی رائے کی طرف ہے، (۶) اور غالباً یہی زیادہ درست ہے کہ کرایہ دار کو عشر ادا کرنا چاہیے۔

زکوٰۃ کی دوسری اقسام کے جو مصارف ہیں وہی مصارف عشر کے بھی ہیں اور زکوٰۃ ہی کی طرح عشر میں بھی تملیک یعنی کسی انسان کو مالک بنانا ضروری ہے، تعمیر مساجد پر اس کو صرف نہیں کیا جاسکتا۔(۷)

عصیر (نچوڑا ہوا رس)

''عصیر'' : '' پھلوں کے نچوڑے ہوئے رس'' کے ہیں۔

پھلوں کے رس سے طہارت

پھلوں کے رس سے وضوء اور غسل درست نہیں، اس لئے کہ کتاب وسنت سے معلوم ہوتا ہے کہ حکمی نجاست (جو بظاہر محسوس نہ کی جاسکتی ہو، لیکن شریعت نے اس میں ناپا کی کو تسلیم کیا ہو) کو دور کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے پانی رکھا ہے، اور ظاہر ہے کہ پھلوں کے رس پانی نہیں ہیں، (۸) — البتہ ظاہری نجاست جیسے: پیشاب، پائخانہ وغیرہ کے پاک کرنے کے لئے پانی ہی ضروری نہیں، کوئی بھی بہنے والی چیز جو ان کو دور کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو کافی ہے، اس لئے پھلوں کے رس سے بھی ایسی نجاستیں دور کی جاسکتی ہیں۔(۹)

بعض فقہاء کے نزدیک ظاہری نجاستوں کے ازالہ کے لئے بھی پانی کا ہونا ضروری ہے۔

شراب بنانے والوں سے رس فروخت کرنا

پھلوں کے رس سے متعلق فقہاء کے یہاں ایک مسئلہ یہ بھی ذکر کیا گیا ہے کہ شراب بنانے والوں کے ہاتھ ان کا فروخت کرنا درست ہے یا نہیں؟ یہ مسئلہ اصل میں '' معصیت میں کس درجہ کی اعانت ممنوع ہے، اور کس درجہ کی نہیں؟'' اس سے متعلق ہے۔ (چنانچہ ''اعانت'' کے ذیل میں اس پر گفتگو ہو چکی ہے)

عضو

عضو (''ع'' کے پیش کے ساتھ) جسم کے ایک حصہ کو کہتے ہیں، (اعضاء انسانی سے دیت کا مسئلہ متعلق ہے، ''دیت'' ہی کے ذیل میں اس سے متعلق احکام دیکھے جاسکتے ہیں، نیز اعضاء کی پیوند کاری کے سلسلہ میں ملاحظہ ہو: اسلام اور جدید میڈیکل مسائل: ۸۹تا ۷۰)۔

---

(۱) بدائع الصنائع ۵۴/۲
(۲) تاتار خانیہ ۳۳۹/۲
(۳) تاتار خانیہ ۳۳۹/۲
(۴) بدائع الصنائع ۵۷/۲-۵۶
(۵) بدائع الصنائع ۵۷/۲-۵۶
(۶) ردالمحتار ۵۵/۲
(۷) بدائع الصنائع ۶۵/۲-۶۴
(۸) ھدایہ مع الفتح ۹۶/۱
(۹) فتح القدیر ۱۹۴/۱

عظم (ہڈی)

"عظم" کے معنی ہڈی کے ہیں، انسان کی ہڈی تو پاک ہے ہی، خنزیر کے سواء دوسرے حیوانات گو مردار ہوں، کی ہڈی بھی حنفیہ کے نزدیک پاک ہے، اس لئے کہ مردار کی ناپاکی موت کی وجہ سے ہے، اور ہڈی میں چونکہ حیات نہیں پائی جاتی ہے، اس لئے وہ موت کا بھی محل نہیں ہے، (۱) البتہ خنزیر چونکہ اپنے پورے وجود کے ساتھ ناپاک ہے، اس لئے اس کی ہڈی بھی ناپاک ہی ہوگی۔

ہڈی کے پاک ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس کا کھانا بھی حلال ہو، بلکہ اس کا منشاء یہ ہے کہ اگر یہ ہڈی پانی میں گر جائے یا اس طرح کی کوئی اور بات پیش آجائے تو ہڈی کے پاک ہونے کی صورت میں پانی ناپاک نہیں ہوگا، امام شافعیؒ سے دونوں طرح کا قول منقول ہے؛ لیکن شوافع کے نزدیک قول راجح یہی ہے کہ مردار کی ہڈی ناپاک ہی تصور کی جائے گی۔ (۲)

عفل (ایک نسوانی بیماری)

عفل، یہ خواتین سے متعلق ایک جنسی بیماری ہے، اس بیماری میں عورت کی شرمگاہ میں زائد گوشت ہو جاتا ہے اور اس کی وجہ سے اتنی تنگی پیدا ہو جاتی ہے کہ ہمبستری نہیں کی جاسکتی۔ (۳)

(احکام کے لئے فسخ نکاح کی بحث دیکھنی چاہئے)

عفو

معاف کرنے کے معنی ہیں، قصاص کے قانون میں قاتل کو معاف کرنے کی بحث آتی ہے، اس بحث کو لفظ قصاص ہی کے تحت دیکھنا چاہئے۔

عقار (غیر منقولہ اشیاء)

مال کی فقہاء نے دو قسمیں کی ہیں، ایک وہ جو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جاسکتا ہو، ان کو اموال منقولہ کہتے ہیں۔ دوسرے وہ جو اپنی جگہ سے منتقل نہیں کئے جاسکتے، جیسے مکان اور زمین، ان کو "اموال غیر منقولہ" کہا جاتا ہے، اور اسی دوسری قسم کے مال کو عقار ("ع" کے زبر کے ساتھ) بھی کہتے ہیں۔ (۴)

ایسی غیر منقولہ اشیاء کی خرید و فروخت اور ان کو کرایہ پر لگانا بالاتفاق جائز ہے، منقولہ اور غیر منقولہ اشیاء کے درمیان فقہاء حنفیہ کے یہاں صرف اسی قدر فرق ہے کہ اشیاء منقولہ کو قبضہ کے بعد ہی فروخت کیا جاسکتا ہے، اور اشیاء غیر منقولہ کی خرید و فروخت قبضہ سے پہلے بھی ہوسکتی ہے، (۵) فقہاء شوافع کے یہاں منقول اور غیر منقول اموال میں کوئی فرق نہیں، اور دونوں میں فروختگی سے پہلے قبضہ ضروری ہے۔

عقد

لغت میں عقد کے معنی باندھنے اور جوڑنے کے ہیں، عرب کہتے ہیں "عـقـدت الحبل" (۶) یعنی میں نے ڈوری باندھ دی، جس جگہ گرہ لگائی جائے اس کو "عقدہ" کہتے ہیں، غرض دو یا اس سے زیادہ چیزوں کو جوڑنے کا نام عقد ہے، اسی طرح کسی شئی کو مضبوط کرنے اور قوت پہنچانے کو بھی عقد کہا جاتا ہے۔ (۷)

فقہاء کی اصطلاح میں عقد یہ ہے :

ارتبـاط ایـجاب بقبول علی وجه مشروع یثبت اثره فی محله ۔ (۸)

ایجاب کے قبول سے ایسے مشروع طریقہ پر

(۱) هدایه مع الفتح ۱/۹۲

(۳) دیکھئے: البحر الرائق ۴/۱۲۶

(۵) دیکھئے: درمختار علی الرد ۷/۲۶۷-۲۶۹

(۷) الموسوعة الفقهیه ۳۰/۱۹۸

(۲) المهذب مع تحقیق الزحیلی ۱/۲۰

(۴) کتاب التعریفات ۱۴۳، القاموس المحیط ۵۴۰

(۶) احکام القرآن للجصاص ۳/۲۸۴

(۸) مجلة الاحکام : ماده ۱۰۳

مربوط ہونے کا نام ''عقد'' ہے جس کا اثر اس کے
محل میں ظاہر ہو۔

گویا عقد ایجاب و قبول سے عبارت ہے، کیونکہ ایجاب و قبول فریقین کی رضامندی کا مظہر ہے، عقد کی تعریف میں ''مشروع طریقہ'' کی قید اس لئے لگائی گئی ہے کہ کسی ایسی بات پر دو آدمیوں کا اتفاق کر لینا جو شرعاً جائز نہیں، معتبر نہیں ہے، جیسے سود، قمار، رشوت، محرم سے نکاح وغیرہ — عقد کی تعریف میں یہ جو بات کہی گئی ہے کہ ''اس کا اثر اس کے محل میں ظاہر ہو'' یہ دراصل عقد کے اثر و نتیجہ کی طرف اشارہ ہے۔

عقد اور التزام میں یہ فرق ہے کہ التزام تنہا ایک شخص کی طرف سے بھی ہو سکتا ہے، جیسے طلاق، وقف، ابراء وغیرہ، لیکن عقد میں ہمیشہ دو اشخاص کا وجود ضروری ہوتا ہے، اس طرح التزام بمقابلہ عقد کے زیادہ عام اور وسیع مفہوم کا حامل ہے۔

ارکان

حنفیہ کے نزدیک عقد کے ارکان ایجاب و قبول ہیں، فریقین میں سے جو شخص معاملہ کی پیش کش میں پہل کرے، اس کا کلام ایجاب ہے، اور دوسرے کی طرف اس پر موافقت و رضامندی کا اظہار قبول ہے (۱) — دوسرے فقہاء کے نزدیک ایجاب و قبول کے علاوہ عاقدین اور جس چیز پر معاملہ طے پا رہا ہے یعنی معقود علیہ، یہ بھی عقد کے ارکان ہیں، (۲) لیکن یہ محض تعبیری اختلاف ہے، جمہور کے ہاں کسی عقد کو وجود میں لانے کے لئے جو چیزیں ناگزیر ہوں، وہ سب اس عقد کے ارکان تصور کئے جاتے ہیں، اور فقہاء احناف کے نزدیک رکن وہ ہے جس پر کسی چیز کا وجود موقوف ہو اور وہ اس کی حقیقت میں داخل ہو، (۳) اس طرح جو چیزیں کسی شئی کی حقیقت میں داخل نہ ہوں، لیکن اس شئی کے وجود میں آنے کے لئے ان کا ہونا ضروری ہو، وہ احناف کے یہاں عقد کے شرائط و لوازم کہلاتے ہیں اور جمہور ان کو بھی ارکان سے تعبیر کرتے ہیں۔

واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کی اصطلاح زیادہ دقیق اور بہتر ہے اور رکن کے لغوی معنی سے قریب تر بھی ہے۔ (۴)

اسی طرح ایجاب و قبول کی بابت بھی حنفیہ اور دوسرے فقہاء کے درمیان کچھ اصطلاحی اختلاف پایا جاتا ہے، حنفیہ کے ہاں ایجاب و قبول کی اصطلاح وہی ہے جو اوپر ذکر کی گئی ہے، لیکن دوسرے فقہاء کے نزدیک ایجاب اس شخص کا کلام کہلائے گا جو مالک بنائے اور قبول اس شخص کا کلام جو مالک بنے، چاہے فریقین میں سے کسی کی طرف سے بھی پہل ہو، گویا حنفیہ کے ہاں ایجاب و قبول کی حیثیت میں پہلا کلام اور دوسرا کلام اساس ہے، اور دوسرے فقہاء کے نزدیک مالک بنانے اور مالک بننے پر اس کی بنیاد ہے، مثلاً کسی شخص نے دوسرے شخص سے کہا کہ میں نے تم سے فلاں سامان سو روپے میں خرید کیا اور دوسرے نے کہا کہ میں نے قبول کیا، تو احناف کے نزدیک خریدار کی طرف سے ایجاب ہے اور فروخت کنندہ کی طرف سے قبول، اور دوسرے فقہاء کے نزدیک بیچنے والے کا کلام ایجاب ہے اور خریدنے والے کا قبول، کیونکہ بیچنے والا شخص خریدنے والے کو سامان کا مالک بناتا ہے اور یہی معاملہ خرید و فروخت کا مقصود ہے، گو خریدار بھی قیمت ادا کرتا ہے اور اس کا مالک بناتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ قیمت معاملہ کا اصل مقصود نہیں ہوتی۔ (۵)

---

(۱) مجلۃ الاحکام: مادہ ۱۰۱-۱۰۲

(۲) کتاب الفروق للقرافی ۳، فرق نمبر ۷۰

(۳) کتاب التعریفات للجرجانی

(۴) دیکھئے شیخ مصطفی زرقا کی تحقیق: المدخل الفقہی العام ۱/۳۰۱

(۵) دیکھئے الفقہ الاسلامی و أدلتہ ۴/۹۳

عاقدین

اس طرح عقد کے عناصر جن سے کوئی بھی عقد وجود میں آتا ہے، چار ہیں: عاقدین، یعنی معاملہ کے دونوں فریق، عقد کا محل، عقد کا صیغہ اور عقد کا موضوع۔

معاملہ کی نوعیت کے اعتبار سے عاقد ایک بھی ہوسکتا ہے اور متعدد بھی، مثلاً ایک متروکہ میں چھ ورثاء ہوں، جن میں سے پانچ اشخاص نے اپنا حصہ ایک کے ہاتھ فروخت کردیا تو اس طرح ان پانچ افراد کے مجموعہ کی حیثیت عاقدین میں سے ایک کی ہوگی، (۱) ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ عاقد اصالۃً عقد انجام دے اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اپنے نائب جیسے وکیل یا وصی کے ذریعہ کسی عقد کو وجود میں لائے۔ (۲)

عاقدین کے لئے بنیادی طور پر یہ ضروری ہے کہ وہ جس عقد کو انجام دے رہا ہے اس کو انجام دینے کی اہلیت بھی رکھتا ہو (مختلف عقود کی انجام دہی کے لئے کیا اہلیت مطلوب ہے؟ اس کے لئے لفظ "اہلیت" نیز متعلقہ عقود جیسے نکاح، بیع، ہبہ وغیرہ الفاظ دیکھنے چاہئیں، اسی طرح نائبین کے ذریعہ عقد کی بحث کے لئے ولایت، وکالت، وصی اور فضولی کے الفاظ دیکھے جاسکتے ہیں)۔

عقد کا محل

عقد کا محل یعنی جس چیز پر عقد واقع ہو اور اس پر معاملہ کا اثر و حکم ظاہر ہو، فقہ کی اصطلاح میں "معقود علیہ" کہلاتا ہے، معقود علیہ چار طرح کے ہوتے ہیں :

۱) ایسی مادی شئی جو شریعت کی نگاہ میں مال ہو، جیسے وہ سامان جو بیچا جائے یا جس کو رہن رکھا جائے۔

۲) ایسی مادی شئے جو مال کے حکم میں نہیں ہے، جیسے: عقد نکاح میں عورت۔

۳) کسی شئے سے حاصل ہونے والا نفع، جو انسان کے علاوہ کسی اور چیز سے متعلق ہو، جیسے مکان وغیرہ کا کرایہ پر حاصل کرنا۔

۴) انسان سے حاصل ہونے والا نفع، جیسے کسی آدمی کو کسی خاص کام پر اجیر رکھنا۔ (۳)

محل عقد سے متعلق شرطیں

فقہاء کی تصریحات پر نظر کی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ بحیثیت مجموعی چار باتوں کا پایا جانا ضروری ہے :

۱) معقود علیہ عقد کے وقت موجود ہو، چنانچہ اگر کھیتی ظاہر بھی نہ ہوئی ہو اور اس کو فروخت کیا جائے تو درست نہ ہوگا، زمانہ جاہلیت میں حمل کی بیع بھی کی جاتی تھی، آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا، (۴) بعض لوگ تو جانور کی آئندہ دوسری پشت کی خرید و فروخت کا معاملہ کرلیا کرتے تھے، اس کو "بیع حبل الحبلة" کہا جاتا تھا، آپ ﷺ نے اس سے بھی منع فرمایا، (۵) البتہ سلم، اجارہ اور استصناع کی صورتیں اس سے مستثنیٰ رکھی گئیں ہیں۔ (ان معاملات کی تفصیل خود ان ہی الفاظ کے ذیل میں دیکھنی چاہئے)۔

۲) معقود علیہ شرعاً اس عقد کا محل بن سکتا ہو، چنانچہ اگر کوئی مسلمان شراب یا سور کو فروخت کرے یا کوئی شخص محرم سے نکاح کرے، تو یہ معاملات منعقد نہیں ہوں گے، کیونکہ شراب اور سور مسلمان کے حق میں خرید و فروخت کا اور محرم عورت نکاح کا محل نہیں بن سکتی۔

---

(۱) المدخل الفقهي العام ۳۱۲/۱

(۲) حوالۂ سابق

(۳) الفقه الاسلامي وأدلته ۱۶۲/۴

(۴) نصب الرايه ۱۰/۴

(۵) مسلم، حديث نمبر ۱۵۱۴، باب تحريم بيع حبل الحبلة

۳) معقود علیہ کو عقد کے وقت حوالہ کیا جانا ممکن ہو، چنانچہ مغصوبہ سامان اور بھاگے ہوئے بے قابو جانور کو بیچنا درست نہیں ہوگا، — البتہ عام فقہاء کے نزدیک تو خرید و فروخت اور ایسا معاملہ بھی درست نہ ہوگا جس میں طرفین عوض ادا کرتے ہوں اور یہی حکم ان معاملات میں بھی ہوگا جو تبرعات کے قبیل سے ہیں، جیسے ہبہ، وقف وغیرہ، مالکیہ کے نزدیک ایسی اشیاء تبرعات کے عقد کا محل بن سکتی ہیں، معاوضات میں نہیں بن سکتیں۔

۴) معقود علیہ معاملہ کے دونوں فریق کے نزدیک معلوم و متعین ہو اور اس میں ایسا ابہام نہ ہو جو باعثِ نزاع بن سکتا ہو، البتہ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تبرعات میں ابہام و جہالت کو گوارہ کیا جا سکتا ہے، اور اس کے باوجود عقد درست ہو جائے گا۔(۱)

تعبیر

عقد کے صیغہ اور تعبیر میں ضروری ہے کہ فریقین کی جانب سے ایجاب وقبول، ان کی مکمل رضامندی کو بتاتے ہوں، چونکہ کسی چیز پر راضی ہونا ایک باطنی شئے ہے اور اس میں صاحبِ معاملہ کی وضاحت پر اعتبار کرنے کے سوا چارہ نہیں، اس لئے فقہاء نے ایجاب وقبول میں تین باتوں کو اساسی اہمیت دی ہے، ایجاب و قبول کا واضح ہونا، ایجاب وقبول میں موافقت، اور فریقین کی جانب سے عقد کے ارادہ میں جزم و پختگی کا اظہار — ذیل میں ان ہی نکات کی کسی قدر وضاحت کی جاتی ہے۔

واضح ہونا

ایجاب وقبول کے واضح ہونے سے مراد یہ ہے کہ اس میں ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں جو رواجی اعتبار سے اس معاملے کو منعقد کرنے کے لئے بولے جاتے ہوں اور ان سے یہ وضاحت فریقین کا منشا سمجھ میں آجاتا ہو، یہ الفاظ کبھی صریح ہوتے ہیں، جیسے خرید و فروخت کیلئے اردو میں ''خرید و فروخت'' اور عربی میں ''بیع'' کا لفظ، یا نکاح کے لئے ''نکاح و زواج'' کے الفاظ، اور کبھی استعارہ و مجاز کے الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں، جیسے کوئی شخص کہے: میں نے یہ سامان اتنے روپے کے بدلے ہبہ کیا، عوض کا ذکر اس بات کی دلیل ہے کہ یہ ''ہبہ'' نہیں ''بیع'' ہے، یا کسی عورت نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو اتنے روپے کے عوض ہبہ کیا تو یہ نکاح کا ایجاب تصور کیا جائے گا، کیونکہ عصمتِ انسانی کا ہبہ نہیں ہوسکتا، تاہم فقہاء کے درمیان بعض معاملات کی بابت اختلاف ہے کہ وہ صریح الفاظ ہی سے منعقد ہوسکتے ہیں یا کنائی الفاظ سے بھی؟

ایجاب وقبول میں موافقت

ایجاب وقبول کے درمیان مکمل موافقت بھی ضروری ہے، مثلاً فروخت کنندہ نے ایجاب کیا کہ میں اس کو سو روپے میں فروخت کرتا ہوں اور خریدار نے کہا میں نوے روپے میں خرید کرتا ہوں تو عقد درست نہیں ہوگا، ہاں اگر ایجاب وقبول میں ایسا اختلاف ہو کہ ایجاب کرنے والے کا مدعیٰ قبول کے ذریعہ پورا ہو جاتا ہو تو عقد ہو جائے گا، جیسے ایک شخص نے کوئی چیز سو روپے میں بیچی اور دوسرے شخص نے کہا کہ میں نے اسے ایک سو دس روپے میں قبول کیا، ظاہر ہے کہ یہ اختلاف ایجاب کرنے والے کے لئے مضر نہیں بلکہ مزید مفید ہی ہے، اس لئے معاملہ منعقد ہو جائے گا۔

عقد میں جزم

عقد میں جزم سے مراد یہ ہے کہ فریقین ایسی تعبیر اختیار کریں جس میں تردد اور وعدہ نہ ہو، جیسے نکاح کی پیش کش کی جائے اور اس کے جواب میں بولے ''میں نے قبول کیا'' یا کہے ''میں قبول کرتا ہوں'' اگر یوں کہا جائے میں نکاح کرونگا یا میں قبول کرونگا، تو نکاح منعقد

---

(۱) ملخص از: الفقہ الاسلامی و أدلتہ ۱۷۶/۴-۱۸۱، المدخل لدراسۃ الشریعۃ الأسلامیہ ۳۰۸-۳۱۱

نہیں ہوگا کہ یہ وعدۂ عقد ہے نہ کہ عقد، اسی لئے فقہاء نے عقود میں ماضی کے صیغہ کا اعتبار کیا ہے، حال کا ایسا صیغہ جس میں مستقبل کے معنی کا احتمال نہیں، سے بھی عقد وجود میں آجاتا ہے، لیکن مستقبل کا صیغہ عقد میں معتبر نہیں ہے۔(۱)

ایجاب وقبول کے ذرائع

تحریر: ایجاب وقبول کا اظہار عام طور پر قول کے ذریعہ ہوتا ہے، اور یہی اصل ہے، لیکن بعض اوقات اظہار خیال کے بعض دوسرے وسائل بھی ایجاب وقبول کے لئے اختیار کئے جاسکتے ہیں، ان میں ایک اہم ذریعہ تحریر ہے، فقہاء کے یہاں قاعدہ ہے :

"الکتاب کالخطاب"۔

تحریر بالمشافہ خطاب کے درجہ میں ہے۔

کسی بھی زبان میں تحریر کے ذریعہ ایجاب وقبول عمل میں آسکتا ہے بشرطیکہ فریقین اس کو سمجھ لیں، ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ ایجاب وقبول دونوں تحریری ہوں، یہ بھی ممکن ہے کہ ایک طرف سے تحریر ہو اور دوسری طرف سے زبان کے ذریعہ اظہار، تحریری ایجاب وقبول ان لوگوں کی طرف سے بھی ہوسکتا ہے جو گویائی کی طاقت رکھتے ہوں اور ان سے بھی جو اس سے عاجز ہوں، دونوں مجلس میں موجود ہوں یا غائب ہوں، البتہ یہ ضروری ہے کہ ایسی ٹھوس چیز پر تحریر کی جائے جس پہ نقش باقی رہ سکتا ہو، اگر ہوا اور پانی پر لکھا جائے تو اس کا اعتبار نہیں، یہ بھی ضروری ہے کہ تحریر دستاویزی نوعیت کی ہو یعنی عام طور پر کسی معاملے کے سلسلہ میں جس قسم کی تحریر لکھی جاتی ہو وہ اسی انداز کی تحریر ہو، مثلاً اس پر کاتب اور مکتوب الیہ دونوں کے نام ہوں، دستخط ہوں۔

ہاں عقد نکاح میں ایسے لوگوں کے لئے جو نطق پر قادر ہوں اور فریقین مجلس میں موجود ہوں تحریر کافی نہیں، اگر دونوں قوت گویائی سے عاجز ہوں تو تحریر سے ایجاب وقبول درست ہے، اسی طرح اگر ایک فریق موجود ہو اور دوسرا غائب تب بھی کم سے کم ایک طرف سے بذریعہ زبان رضامندی کا اظہار ضروری ہے، جیسے زید نے زینب کو خط لکھا کہ میں تم سے اتنے مہر کے بدلے نکاح کرتا ہوں تو زینب کو چاہئے کہ مجلس میں دو گواہوں کے سامنے اس کا اظہار کرے کہ چونکہ زید نے مجھے یہ بات لکھی ہے اس لئے میں اس نکاح کو قبول کرتی ہوں، تو گو ایک فریق کی طرف سے تحریر پائی گئی لیکن دوسرے فریق نے زبان سے قبولیت کا اظہار کیا ہے اس لئے نکاح منعقد ہوجائے گا۔

اشارہ

اظہار خیال کا ایک طریقہ اشارہ بھی ہے، اشارہ سے ایجاب و قبول کی بابت فقہاء کی تصریحات کا خلاصہ اس طرح ہے :

الف) جو لوگ قوت گویائی رکھتے ہیں ان کا اشارہ کے ذریعہ ایجاب وقبول معتبر نہیں۔

ب) گونگے اگر لکھنے پر قادر ہوں تو راجح یہ ہے کہ ان کو تحریر کے ذریعہ ہی ایجاب وقبول کرنا چاہئے۔

ج) گونگا جو لکھنے پر قادر نہ ہو اور ایجاب وقبول کی بابت قابل فہم اشارہ کرتا ہو تو ایجاب وقبول کی بابت اس کا اشارہ معتبر ہوگا، چنانچہ قاعدہ فقہیہ ہے :

الاشارة المعهودة للاخرس كالبيان باللسان۔

فعل کے ذریعہ

بعض دفعہ ایجاب وقبول محض افعال کے ذریعہ ہوتا ہے، افعال سے ایجاب وقبول صرف مالی معاملات ہی میں معتبر ہے،

---

(۱) ملخص از : المدخل الفقهی العام ۱/۳۱۸-۳۲۶

جیسے کوئی شخص ''ہر مال پانچ روپے'' بیچ رہا ہے، اب پانچ روپے دے کر کوئی سامان اٹھالیا جائے، تو گو یہاں نہ زبان سے اظہار ہے نہ تحریر واشارہ کا استعمال ہے، لیکن خریدار کا پیسے رکھ کر سامان اٹھا لینا اور بیچنے والے کا اس پر معترض نہ ہونا، فریقین کی رضامندی کی دلیل ہے، اس کو فقہ کی اصطلاح میں ''بیع تعاطی'' یا ''بیع معاطات'' کہتے ہیں۔

سکوت

بعض صورتوں میں سکوت اور خاموشی بھی دلیل رضامندی تصور کی جاتی ہے، جیسے نکاح میں کنواری لڑکی سے اس کا ولی نکاح کے بارے میں اطلاع دے اور وہ خاموشی اختیار کرے، تو یہ اس کی طرف سے رضامندی کی دلیل ہوگی، اسی طرح اگر کسی پر کوئی چیز وقف کی جائے اور جس پر وقف کی گئی وہ خاموشی اختیار کرے، تو یہ اس کی طرف سے اظہار رضامندی ہوگا۔ (۱)

عقد کا حکم

موضوع عقد سے عقد کا مقصود اور اس سے حاصل ہونے والا نتیجہ مراد ہے، جس کو فقہاء ''حکم'' سے تعبیر کرتے ہیں، ہر عقد کا حکم اس کی نوعیت کے اعتبار سے ہوگا، بیع کا اثر یہ ہے کہ خریدار عوض کے ذریعہ سامان کا مالک ہو جائے گا، اجارہ کا حکم یہ ہے کہ معاوضہ ادا کر کے نفع کی ملکیت حاصل ہوگی، ہبہ میں بلاعوض شئی پر ملکیت حاصل ہوگی، عاریت میں بلاعوض نفع پر، اور نکاح میں ایک دوسرے سے استمتاع جائز ہو جائے گا۔

عقد کی اقسام :

عقد کی مختلف اعتبارات سے قسمیں کی گئی ہیں، یہاں اس سلسلہ میں اصطلاحات کی طرف اشارہ کرنے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

شریعت میں کسی عقد کے معتبر ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے عقد کی دو قسمیں ہیں: عقد صحیح، عقد غیر صحیح۔

عقد صحیح: وہ ہے جس میں عقد سے متعلق تمام شرعی اُصول و ضوابط کی رعایت کی گئی ہو۔

اس کا حکم یہ ہے کہ فوراً اس عقد کا اثر مرتب ہوگا، جیسے بیع ہے، تو سامان پر خریدار کی ملکیت ثابت ہو جائے گی، اور قیمت پر بیچنے والے کی۔

عقد غیر صحیح: وہ ہے جس میں عقد کی شرائط اور شرعی لوازم میں خلل ہو —— عقد غیر صحیح کی حنفیہ کے نزدیک دو قسمیں ہیں: باطل اور فاسد۔

باطل: وہ ہے جس میں ایسی چیز کو محلِ عقد بنایا گیا ہو جس میں محل عقد بننے کی صلاحیت ہی نہ ہو، جیسے خنزیر کی بیع، یا ایجاب و قبول ہی میں خلل ہو، جیسے پاگل شخص کی طرف سے ایجاب یا قبول یا جیسے محرم یا دوسرے کی منکوحہ سے نکاح۔

عقد باطل کا حکم: یہ ہے کہ گو بظاہر یہ عقد منعقد کیا جاتا ہے لیکن حقیقتاً یہ عقد وجود ہی میں نہیں آتا اور اس کی وجہ سے کوئی حکم شرعی مرتب نہیں ہوتا۔

عقد فاسد: وہ ہے جو اپنی اصل کے اعتبار سے درست ہو، یعنی جن لوگوں نے ایجاب وقبول کیا ہو وہ اس عقد کو انجام دینے کے اہل ہوں، ایجاب وقبول کے لئے جو الفاظ استعمال کئے ہوں وہ بھی درست ہوں، جس چیز پر عقد کیا گیا ہو اس میں محل عقد بننے کی صلاحیت ہو، لیکن اس کے ساتھ کوئی ایسا وصف بھی پایا جاتا ہو جس سے شریعت نے منع کیا ہو، جیسے کسی شے کو ایسے ابہام اور جہالت کے ساتھ بیچنا کہ جس سے نزاع پیدا ہو سکتی ہو، یا خرید و

---

(۱) یہ تمام مباحث المدخل الفقهی العام ۱/۳۲۶–۳۳۵، المدخل لدراسة الشريعة الأسلامية ۲۹۳–۳۰۰، اور الفقه الإسلامی و أدلته ۴/۹۲تا۱۰۳ سے ماخوذ ہیں۔

فروخت کے معاملہ میں کوئی ایسی شرط لگا دینا جس میں بیچنے والے یا خریدنے والے کا نفع ہو اور اس طرح کی شرطیں مروج نہ ہوں یا کسی عورت سے ایک ہی گواہ کی موجودگی میں نکاح کر لینا، یا ایسے اشخاص کی موجودگی میں نکاح کر لینا جن کی شہادت نکاح کے درست ہونے کے لئے کافی نہ ہو۔

عقد فاسد کا حکم: یہ ہے کہ اس کو ختم کر دینا واجب ہے، تاہم اگر بیع فاسد میں مالک کی اجازت سے خریدار نے سامان پر قبضہ کر لیا ہو تو خریدار کی اس پر ملکیت ثابت ہو جائے گی، اسی طرح نکاح فاسد میں اگر وطی کر لی گئی ہو تو مہر مثل واجب ہو جائے گا، تفریق کے بعد عدت واجب ہوگی اور بچہ کا نسب ثابت ہوگا، لیکن مرد و عورت کے لئے ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جانا ضروری ہوگا، حنفیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء کے نزدیک فاسد و باطل میں کوئی فرق نہیں، البتہ عقد صحیح میں حکم کے اعتبار سے ان کے یہاں بھی کسی قدر تفصیل ہے کہ اگر بیع میں کوئی ایسی شرط مفقود ہو جو عقد کے لئے وصف لازم کا درجہ رکھتی ہو تب تو عقد درست ہی نہ ہوگا اور اگر وصف لازم کا درجہ نہ رکھتا ہو تو اختلاف ہے اور راجح یہی ہے کہ وہ عقد کراہت کے ساتھ درست ہو جائے گا، تاہم اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ یہ فقہاء حنفیہ اور دوسرے فقہاء کے درمیان محض الفاظ و تعبیر کا اختلاف ہے بلکہ یہ ایک وسیع الاثر اصولی اختلاف ہے، جس کا معاملات کے احکام میں خاصا دخل ہے۔

عقد مکروہ: وہ ہے جس کی ممانعت کسی وصف غیر لازم کے وجہ سے ہو، جیسے بیع نجش یعنی خریدار کو دھوکہ دینے کے لئے کسی تیسرے شخص کا قیمت بڑھا کر بولنا، یا جیسے جمعہ کی اذان کے بعد خرید و فروخت کا معاملہ کرنا، اس طرح کے معاملات حنفیہ کے نزدیک مکروہ تحریمی اور دوسرے فقہاء کے نزدیک حرام ہیں۔

عقد صحیح کی بھی دو قسمیں ہیں: نافذ اور موقوف۔

نافذ: وہ ہے جو ایسے شخص سے صادر ہو جو اس کا اہل ہو۔

موقوف: وہ ہے جو ایسے شخص سے صادر ہو جس کو اس عقد کی ولایت حاصل نہیں، جیسے فضولی اور بچہ کا ایسا عقد کرنا جس میں نفع و نقصان کا اندیشہ ہو۔

''عقد نافذ'' فوراً نافذ ہوتی ہے اور کسی کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتی، اور ''عقد موقوف'' اس شخص کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے جس کو اس عقد کی اہلیت حاصل ہے، — تاہم یہ حنفیہ کے مسلک پر ہے، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک عقد موقوف کی صورتیں باطل اور بے اثر ہوتی ہیں۔

عقد نافذ کی بھی دو قسمیں ہیں: لازم، غیر لازم۔

لازم: وہ ہے جس کو فریقین میں سے ایک دوسرے کی رضامندی کے بغیر ختم کرنے کا اختیار نہیں رکھتا، جیسے خرید و فروخت اور اجارہ۔

غیر لازم: وہ ہے جس کو دونوں فریق یا دونوں میں سے ایک یک طرفہ طور پر ختم کرنے کا اختیار رکھتے ہوں جیسے وکالت، عاریت، ودیعت، کبھی عقد اپنی اصل کے اعتبار سے لازم ہوتا ہے، لیکن کسی فریق کی طرف سے عقد کو فسخ و ختم کرنے کا اختیار حاصل کر لینے کی وجہ سے عقد لازم نہیں رہتا، جیسے فروخت کنندہ یا خریدار میں سے ایک تین دنوں تک معاملہ پر نظر ثانی کی مہلت حاصل کر لے جس کو فقہ کی اصطلاح میں ''خیار شرط'' کہتے ہیں۔

عقد غیر لازم کو ''عقد جائز'' بھی کہا جاتا ہے۔

ماضی قریب کے اہل علم نے اصطلاح اور نام کی تعیین کے اعتبار سے بھی عقد کی دو قسمیں کی ہیں: مسمّٰی، غیر مسمّٰی۔

عقد مسمّٰی: وہ ہے جس کے لئے شریعت میں کوئی نام مقرر ہو اور اس کے احکام بیان کئے گئے ہوں، جیسے: بیع، اجارہ، ہبہ وغیرہ۔

غیر مسمّٰی: وہ عقود ہیں جن کے لئے شارع نے نہ نام متعین کیا ہو، نہ احکام بتائے ہوں، بلکہ لوگوں نے اپنی ضرورت و حاجت کے تحت ان کو رواج دیا ہو، ان کے نام مقرر کئے ہوں اور کتاب و

سنت کے مقرر کئے ہوئے اُصول وقواعد کی روشنی میں ان کے احکام مقرر کئے گئے ہوں جیسے: ''بیع وفاء'' استصناع، وغیرہ۔

اثرات ونتائج کے اعتبار سے بھی عقود کی سات قسمیں کی گئی ہیں :

۱-تملیکات : وہ عقود جن میں بالمعاوضہ یا بلا معاوضہ کسی شئی یا اس کے نفع کا مالک بنایا جائے ، جیسے بیع ، ہبہ، اجارہ ، مزارعۃ ، وغیرہ۔

۲-اسقاطات : وہ عقود جن کا مقصد معاوضہ لے کر یا بلا معاوضہ کسی حق کا ساقط کرنا ہو ، جیسے : بلاعوض طلاق ، یا قصاص کو معاف کردینا ، یا عوض لے کر طلاق دینا اور قصاص سے دستبردار ہوجانا۔

۳-اطلاقات : جن عقود کے ذریعہ اپنے اختیار میں دوسروں کو شریک کرنا مقصود ہو، جیسے وکالت اور وصیت۔

۴-تقییدات: جن کے ذریعہ کسی شخص کو محصلہ اختیارات اور حق تصرف سے روکنا مقصود ہو، جیسے: وکیل، قاضی، متولیِ وقف وغیرہ کی اس کے عہدہ سے معزولی۔

۵-توثیقات : جن عقود کی غرض دیون وحقوق پر وثیقہ وضمان حاصل کرنا ہو، جیسے: کفالت ، رہن، حوالہ۔

۶-شرکات: وہ عقود جن کے ذریعہ فریقین عمل اور نفع میں شریک ہوں، جیسے: شرکت، مضاربت، مزارعت وغیرہ۔

۷-حفظ : یعنی عقد کا مقصد مال کی حفاظت ہو ، جیسے : ودیعت — عقد کا نتیجہ واثر کب مرتب ہوگا؟ — اس اعتبار سے بھی عقود کی دو قسمیں ہیں: منجز ، مضاف۔

عقد منجز : وہ ہے جس کا اثر فی الحال مرتب ہو اور عقود میں اصل یہی ہے کہ وہ فی الحال نافذ ہو جائے۔

عقد مضاف: وہ ہے جو مستقبل کی طرف منسوب ہو، جیسے: یوں کہا جائے کہ آئندہ ماہ کی پہلی تاریخ سے میں یہ مکان کرایہ پر دیتا ہوں، یہاں اجارہ کا معاملہ آئندہ ماہ کی طرف منسوب ہے۔

کون عقود مستقبل کی طرف منسوب ہوکر وجود میں آسکتے ہیں اور کون نہیں؟ اس اعتبار سے بھی عقد کی دو قسمیں کی گئی ہیں :

اول : وہ جو مستقبل کی طرف منسوب کرکے منعقد نہیں ہوتے ، نکاح ، ابراء اور وہ تمام عقود جن میں اصل شئی کا مالک بنایا جاتا ہو، بیع ، ہبہ وغیرہ ، اسی قسم میں داخل ہیں۔

دوم: وہ عقود جو فی الحال بھی منعقد ہو سکتے ہیں اور مستقبل کی طرف نسبت کے ساتھ بھی ، ان میں اجارہ ، عاریت ، کفالہ ، حوالہ اور وہ تمام عقود ہیں جو اسقاطات یا اطلاقات کے قبیل سے ہیں۔

سوم: وہ عقد جو مستقبل ہی کی طرف منسوب ہوا کرتا ہے، یعنی یہ اس کی حقیقت میں داخل ہو، اس کا مصداق ''وصیت'' ہے۔

موجودہ علماءِ قانون نے حقوق کی ایک اور تقسیم کی ہے: عقد عینی ، عقد غیر عینی۔

عقد عینی: وہ ہے جس کی تکمیل کے لئے کسی مادی شئی (عین) کی حوالگی ضروری ہو، یہ پانچ ہیں: ہبہ، عاریت ، ودیعت ، رہن اور قرض۔

عقد غیر عینی: وہ ہے جو ایجاب وقبول کے ذریعہ مکمل ہو جائے اور قبضہ کے بغیر بھی عقد کا اثر مرتب ہو جائے۔

مذکورہ پانچوں عقود کے علاوہ دیگر معاملات اسی قسم میں آتے ہیں۔(۱)

---

(۱) یہ تمام مباحث المدخل الفقهی العام ۳۳۵-۳۲۲/۱، المدخل لدراسة الشريعة الأسلامية ۳۰۰-۲۹۳، اور الفقه الإسلامی و أدلته ۱۰۳-۹۲/۴ سے ماخوذ ہیں، اقسام عقد سے متعلق یہ پوری گفتگو ''الفقـه الإسلامی و أدلته '' ۲۳۴-۲۹/۴، المـدخـل لـدراسة الشريعة الاسلاميه ۲۶۵-۲۶ کا خلاصہ ہے اور بعض مقامات پر شیخ زرقاء کی تحریر سے بھی استفادہ کیا گیا ہے، عقود، حقوق، تصرفات، اور التزامات کے موضوعات اُس دور کے فقہاء کی بحث اور غور وفکر کا خاص موضوع ہیں، اس سلسلہ میں مذکورہ دونوں کتابوں کے علاوہ شیخ زرقاء کی ''المـدخل الفقهی العام '' ڈاکٹر شلبی کی: الـمـدخـل فی الفقه الاسلامی ، اور ڈاکٹر سنہوری کی ''مـصادر الحق '' کا مطالعہ کرنا چاہئے، فـجزا هم الله خير الجزاء۔

عقر (زانیہ کا مہر)

''ع کے پیش کے ساتھ''، ''زنا'' کی جن صورتوں میں زنا کی حد جاری نہیں ہوتی، ان میں عورت کا مہر مرد پر واجب ہوتا ہے، اسی کو ''عقر'' کہتے ہیں، (۲) عقر میں ایسی عورت کا مہر ادا کرنا ہوتا ہے جو حسن و جمال میں اسی عورت کے مماثل ہو، (۳) (تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ''زنا'') ''ع کے زبر کے ساتھ'' زخمی کرنے کے معنی ہیں، (۴) اور اسی مناسبت سے فقہاء کے یہاں شکار کے باب میں یہ تعبیر استعمال ہوئی ہے۔

عقرب (بچھو)

''عقرب'' کے معنی ''بچھو'' کے ہیں، — بچھو حشرات الارض میں سے ہے، بچھو مرکر پانی میں گرے گا یا گر کر پانی میں مرے، اس کی وجہ سے پانی ناپاک نہیں ہوگا، (۵) چونکہ یہ موذی جانور ہے، اس لئے حضرت ابو ہریرۃ ﷜ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے نماز میں سانپ اور بچھو کو مارنے کی اجازت دی ہے، (۹) اس حدیث کا منشاء یہ ہے کہ اگر عمل کثیر کے بغیر بچھو کو مارا جا سکے تو نماز ہی میں مار دے اور عمل کثیر کے بغیر ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو نماز توڑ کر اس سے نمٹنے کی گنجائش ہے۔ (۷)

عقل

''عقل'' کے اصل معنی روکنے کے ہیں، انسان کو اللہ تعالیٰ نے خیر و شر کا جو فہم خاص عطا فرمایا ہے، اس کے تحت وہ اپنے آپ کو برائیوں سے روکتا ہے اور اچھی باتوں کی طرف لپکتا ہے، اسی لئے بھلے برے کے درمیان امتیاز کی اس خصوصی صلاحیت کو ''عقل'' کہتے ہیں، **قوۃ بھا یکون التمییز بین القبح و الحسن** . (۸)

اسلام نے عقل انسانی کو خاص اہمیت دی ہے اور قدم قدم پر اس خصوصی انسانی صلاحیت کے استعمال کی ترغیب دی گئی ہے، قرآن نے انسان کی خفیہ ذہنی و عقلی صلاحیت کو ابھارنے کے لئے ''**افلا یتدبرون**'' اور ''**افلا تعقلون**'' سے بار بار للکارا ہے، یا تو وہ مذاہب و ادیان تھے جن میں عقل و خرد کو راہ دینا ہی بددینی کے مترادف تھا یا اسلام کی حقیقت پسندی تھی کہ انسان کو یہ باور کرایا گیا کہ کائنات تمہارے لئے مسخر ہے، تمہارے ہی لئے وجود میں آئی ہے اور ہمہ دم اور ہمہ تن تمہاری خدمت میں مصروف ہے، اس کی تسخیر کی کلید تمہاری عقل و دانش کے ہاتھوں ہے، تم اس کلید کا استعمال کر کے کائنات کی مخفی حقیقتوں اور پوشیدہ اسرار کو عیاں کر سکتے ہو، انسان کائنات کے انگ انگ کو چشم حقیقت بیں سے دیکھتا ہے تو پکار اٹھتا ہے، **ربنا ما خلقت ھذا باطلا سبحانک فقنا عذاب النار** . (آل عمران : ۱۹۱)

احکام شرعیہ میں عقل کا مقام

اُصولیین کے یہاں یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ قانونِ شریعت میں عقل کا درجہ و مقام کیا ہے؟ اور انسان کے لئے روا و ناروا کی دریافت کے سفر میں وہ کہاں تک ساتھ چل سکتا ہے؟ اس سلسلہ میں تین گروہ ہیں، ایک گروہ اشاعرہ کا ہے، ان کا خیال ہے کہ کسی کام کے حسن اور قبح اور قابل تعریف اور مذموم ہونے میں عقل کا

(۱) کتاب التعریفات ۱۷۵
(۳) القاموس المحیط ۵۶۹
(۵) ترمذی ۸۹/۱، باب ماجاء فی قتل الاسودین فی الصلوۃ
(۷) القاموس المحیط ۱۳۳۶
(۲) دیکھئے: ردالمحتار ۳۸۲/۲
(۴) کبیری ۱۶۲
(۶) دیکھئے: العرف الشذی علی الترمذی ۹۰/۱ (مولانا انورشاہ کشمیری)

کوئی دخل نہیں، اور حکم خداوندی ہی سے کوئی بات اچھی یا بری قرار پاتی ہے، شریعت نے جس بات کا حکم دیا۔ ہے وہ اچھی ہے، اگر اسی سے شریعت نے روکا ہوتا تو وہی قبیح بات قرار پاتی ہے۔

معتزلہ اور امامیہ وغیرہ کا خیال ہے کہ حسن وقبیح کا فیصلہ عقل کے ہاتھوں ہے، عقل جس چیز کو بہتر سمجھے وہی بہتر ہے اور جس کو مذموم تصور کرے وہ مذموم ہے، نیز اللہ تعالیٰ پر یہ بات واجب ہے کہ اسی کے مطابق فیصلہ فرمائے۔ والعیاذ باللہ

ان دونوں طبقوں کے درمیان ماتریدیہ ہیں، ماتریدیہ کے نزدیک حسن وقبیح کی دریافت میں عقل کو ایک خاص مقام حاصل ہے، لیکن اس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ پر کوئی بات واجب نہیں ہوتی، اللہ کی ذات اس سے ماوراء ہے کہ اس پر کوئی حکم مسلط کیا جائے۔

ماتریدیہ اور معتزلہ کے درمیان اسی بنا پر اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ جس غیر مسلم تک احکام شریعت پہنچے ہی نہ ہوں، ان کا کیا حکم ہوگا؟ معتزلہ کے نزدیک ایمان اور عمل صالح سے محروی دونوں پر عذاب ہوگا، بعض ماتریدیہ کے نزدیک ان میں سے کوئی بات بھی اُس کے لئے موجب عذاب نہ ہوگی، کیونکہ حاکم اللہ ہے نہ کہ محض عقل، شیخ ابوالمنصور ماتریدی، فخر الاسلام بزدوی اور صدر الشریعہ وغیرہ کے نزدیک ایمان باللہ کا مکلف تو آدمی بہر طور ہے، چاہے ان تک دعوت نہ پہنچی ہو البتہ دوسرے اوامر ونواہی کی بابت وہ جواب دہ نہیں ہوگا۔(۱)

امام غزالیؒ نے بھی اس مسئلہ پر تفصیل سے گفتگو کی ہے اور اشاعرہ ومعتزلہ کے نقاط نظر کا تقابل کیا ہے، نیز اس سلسلہ میں معتزلہ کے دلائل پر نقد بھی کیا ہے،(۲) ابن ہمام اور بعض مشائخ حنفیہ نے بھی اشاعرہ کے نقطۂ نظر کو اختیار کیا ہے،(۳) لیکن غور کیا جائے تو ماتریدیہ کا مسلک نصوص اور عقل سے زیادہ ہم آہنگ اور واقعیت پر مبنی ہے، جو اکثر مشائخ احناف کے یہاں راجح ہے۔ واللہ اعلم

تاہم اس پر اتفاق ہے کہ حاکم، شریعت ہے نہ کہ عقل، یعنی ہم کسی بات کے وجوب یا حرمت، وغیرہ کا حکم، حکم شارع ہی کی بنا پر لگا سکتے ہیں، اس پر بھی اتفاق ہے کہ دو صورتوں میں عقل حسن وقبح کا ادراک کرتی ہے، ایک یہ کہ جو چیز طبیعت کے موافق ہو اس کو "حسن" اور جو اس کے خلاف ہو اس کو "قبیح" باور کرتی ہے، دوسرے صفات کمال کو حسن اور صفات نقص جیسے جہل وغیرہ کو قبیح تصور کرتی ہے، اختلاف اس باب میں ہے کہ شرعاً مدح وذم اور ثواب وعقاب کے استحقاق میں عقل کا کیا مقام ہے،(۴) لیکن حقیقت یہ ہے کہ شوکانی نے دو صورتوں میں حسن وقبح کی بابت جو عقل کو فیصل مانا ہے، وہ محض عرفی حسن وقبح ہے، اور اختلاف حسن وقبح شرعی کی بابت ہے نہ کہ عرف میں کسی بات کو حسن، یا قبیح کہنے کی بابت۔

عقوبت (سرزنش)

ایک شئی کے دوسری شئی کے بعد آنے کو "عقب" کہتے ہیں،(۵) اس لئے لغت میں عقوبت وہ شئی ہے جو کسی شئی کے بعد آئے،(۶) اسی مناسبت سے سزا کو بھی "عقوبت" کہتے ہیں کہ یہ غلطی کے بعد ظاہر ہونے والا نتیجہ ہے —— اصطلاح میں عقوبت کی تعریف اس طرح کی گئی ہے :

العقوبة جزاء شرعی علی فعل محرم او ترک واجب او سنة او فعل مکروه ۔ (۷)

بنیادی طور پر عقوبات تین قسم کی ہیں "حدود، جنایات، اور تعزیرات"، "حدود" وہ سزائیں ہیں جو حق اللہ کی بناء پر کتاب

(۱) ملخص از: مسلم الثبوت و فواتح الرحموت مع المستصفی ۲۵/۱-۲۹ (۲) المستصفی ۵۶/۱
(۳) فواتح الرحموت ۲۶/۱ (۴) دیکھئے ارشاد الفحول ۷
(۵) القاموس المحیط ۱۳۹ (۶) معجم مقاییس الفقه ۸/۴
(۷) سقوط العقوبات فی الفقه الأسلامی للدکتور جبر محمود الفضیلات ۱۸۱، بحواله معین الحکام للطرا بلسی

وسنت میں متعین کردی گئی ہیں، جیسے: زنا، چوری وغیرہ کی حد۔

''جنایات'' وہ سزائیں ہیں جو بندوں کے حق کے طور پر مقرر کی گئی ہوں، جیسے قتل کی سزا قتل، ہاتھ کاٹ لینے کی سزا ہاتھ کاٹ لینا وغیرہ۔

''تعزیر'' وہ سزائیں ہیں جن کو شریعت نے متعین نہیں کیا ہے بلکہ وہ قاضی کی صواب دید پر ہے۔ حدود و جنایات کے درمیان یہ فرق ہے کہ حدود میں نہ سفارش جائز ہے اور نہ مدعی کے اپنے دعوی سے دستبردار ہونے کی وجہ سے یہ سزا ختم ہوسکتی ہے، جبکہ جنایت وقصاص میں سفارش جائز ہے، اور صاحب حق کے اپنے حق سے دستبردار ہوجانے کا اعتبار ہے۔

حدود اور تعزیر میں فرق یہ ہے کہ حدود شریعت میں متعین ہیں، تعزیر متعین نہیں، یہی فرق جنایات اور تعزیرات میں بھی ہے۔

عقوبات کی قسمیں

عقوبات اپنے محل کے اعتبار سے تین طرح کی ہیں :

ایک وہ کہ جن کا اثر جسم پر ظاہر ہوتا ہے، جیسے: زنا اور چوری کی حد یا قصاص وغیرہ۔

دوسرے: وہ جن کا اثر مال پر پڑتا ہے، جیسے: دیت کا واجب ہونا۔

تیسرے: وہ کہ جس کا اثر انسان کی معنوی شخصیت پر ظاہر ہوتا ہے، جیسے: تہمت لگانے والے کی گواہی کا قبول نہ کیا جانا۔

پھر مقاصد کے اعتبار سے بھی عقوبات کی کئی قسمیں ہیں :

ایک وہ کہ جن کا مقصد حیاتِ انسانی کا تحفظ ہے، جیسے: ''قصاص''۔

دوسرے: وہ کہ جن کا مقصد نسب کا تحفظ ہے، جیسے: حدِ زنا۔

تیسرے: وہ کہ جن کا مقصد عزت وآبرو کا تحفظ ہے، جیسے: حد قذف۔

چوتھے: وہ کہ جن کا مقصد مال کا تحفظ ہے، جیسے: چوری کی سزا۔

پانچویں: وہ کہ جن کا مقصد عقل وخرد کی حفاظت ہے جیسے: کہ شراب نوشی کی حد۔(۱)

عقوبات کب ساقط ہوجاتی ہیں؟

عقوبات کب ساقط ہوجاتی ہیں؟ اس سلسلے میں مختلف جرائم کے احکام الگ الگ ہیں، تاہم بعض احکام مشترک طور پر تمام ہی جرائم کے ساقط ومعاف ہونے میں اثر انداز ہوتے ہیں، ڈاکٹر جبر محمود نے ایسے چھ اسباب ذکر کئے ہیں :

۱) محل سزا ہی باقی نہ رہے، جیسے قاتل کی موت ہوجائے۔

۲) گواہان اپنی گواہی سے رجوع کرلیں۔

۳) عدالت پر یہ بات ظاہر ہوجائے کہ گواہی دینے والے ان اوصاف کے حامل نہیں ہیں جو گواہی کے معتبر ہونے کے لئے ضروری ہیں۔

۴) جرم ملزم کے اقرار سے ثابت ہوا ہو اور سزاء کے جاری ہونے سے پہلے ہی ملزم اپنے اقرار سے رجوع کرلے۔

۵) جنایت وقصاص یا تعزیر کا معاملہ ہو اور جرم جس شخص سے متعلق ہو وہ معاف کردے۔

۶) ملزم سے اکراہ کے ذریعے جرم کا ارتکاب کرایا گیا ہو۔(۲)

(عقوبات کے سلسلے میں مناسب ہوگا کہ حد، جنایت، جریمہ اور تعزیر کی بحثیں بھی دیکھی جائیں)۔

عقیقہ

''عق'' کے معنی کاٹنے کے ہیں، جو جانور تو مولود کی طرف سے ذبح کیا جائے اس کو ''عقیقہ'' کہا جاتا ہے، اسی طرح ماں کے پیٹ سے بچہ کے سر پر جو بال اُگا ہوا ہوتا ہے اسے بھی عقیقہ کہتے

(۱) دیکھئے: معین الحکام ۲۰۷/۸

(۲) دیکھئے: سقوط العقوبات فی الفقہ الأسلامی ۱/۶۲-۵۹

ہیں، کیونکہ پیدائش کے بعد اسے کاٹ دیا جاتا ہے۔(۱)

زمانہ اسلام سے پہلے بھی عربوں میں عقیقہ کا رواج تھا، رسول اللہ ﷺ نے اس حکم کو باقی رکھا۔

اُسوۂ نبوی ﷺ

آپ ﷺ نے عقیقہ کی تاکید کرتے ہوئے فرمایا کہ ہر بچہ عقیقہ کی وجہ سے گروی ہوتا ہے، اس لئے ساتویں دن اس کی طرف سے جانور ذبح کیا جائے اور اس کے بال کاٹے جائیں، (۲) بخاری نے بھی اس روایت کی طرف اشارہ کیا ہے، (۳) حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے لڑکے کی طرف سے دو اور لڑکی کی طرف سے ایک بکرا ذبح کرنے کا حکم فرمایا، (۴) حضرت ام کرز رضی اللہ عنہا کی روایت میں یہ اضافہ ہے کہ بکرے ہوں یا بکریاں، دونوں سے عقیقہ کیا جاسکتا ہے، نر و مادہ کا کوئی فرق نہیں، (۵) تاہم خود حضور ﷺ نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کا عقیقہ ایک بکرے سے کیا ہے، (۶) حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ و حسین رضی اللہ عنہ دونوں ہی کا عقیقہ آپ ﷺ نے ایک ایک مینڈھے سے کیا ہے۔(۷)

فقہاء کی آراء

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک عقیقہ سنت ہے؛ بلکہ ابن قدامہ نے تو اس پر امام ابوحنیفہؒ کو چھوڑ کر اجماع نقل کیا ہے، (۸) امام ابوحنیفہؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ آپؒ اسے محض مباح قرار دیتے تھے، لیکن امام طحاویؒ سے اس کا مستحب ہونا منقول ہے (۹) اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ کثرت سے روایات عقیقہ کے سلسلہ میں موجود ہیں، خیال ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ نے اس کے وجوب کی نفی کی ہوگی اور ناقلین نے بات اباحت تک پہنچادی ہوگی۔ واللہ اعلم بالصواب

کس دن عقیقہ کرے؟

ساتویں دن عقیقہ کرنا، نام رکھنا، بال منڈانا اور بال کے ہم وزن چاندی صدقہ کرنا مسنون ہے، حضور ﷺ نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ اور حسین رضی اللہ عنہ کے ساتھ ایسا ہی کیا تھا، (۱۰) عقیقہ دن کے وقت کرنا بہتر ہے، اگر بچہ کی پیدائش رات میں ہوئی ہو تو اس صبح سے ساتویں صبح کو عقیقہ کرے اور اگر دن میں پیدائش ہوئی ہو تو یوم پیدائش کو چھوڑ کر دوسرے دن سے ساتواں دن شمار کرے، عقیقہ کی قربانی طلوع آفتاب کے بعد مستحب ہے اور یہ بھی مستحب ہے کہ ساتویں ہی دن نام رکھا جائے اور بال بھی منڈایا جائے۔(۱۱)

اگر ساتویں دن عقیقہ نہیں کر پایا تو چودھویں یا اکیسویں دن کرے، یہی حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، (۱۲) تاہم اگر ساتویں دن سے پہلے کر لے جب بھی درست ہے، (۱۳) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اگر مسنون وقت میں عقیقہ نہ کر پایا جب بھی عقیقہ کرنا چاہئے، (۱۴) مالکیہ کے نزدیک اکیسویں دن کے بعد عقیقہ نہیں۔(۱۵)

عقیقہ کا گوشت

عقیقہ کے گوشت کی دعوت کرنا بھی درست ہے، (۱۶) کچا

---

(۱) النہایۃ ۳/۷۷-۷۶
(۲) سنن دارمی ۲/۸
(۳) بخاری ۲/۸۲۲
(۴) ترمذی ۱/۲۷۸
(۵) حوالہ سابق
(۶) ترمذی ۱/۲۷۸
(۷) ابوداؤد، حدیث نمبر ۲۸۴۱
(۸) دیکھئے المغنی ۹/۳۶۳، شرح المہذب ۸/۳۲۶، الشرح الصغیر ۲/۱۵۰
(۹) دیکھئے ردالمحتار ۵/۲۱۳
(۱۰) دیکھئے سنن بیہقی، باب العقیقۃ ۹/۲۹۸، اور اس کے بعد
(۱۱) الشرح الصغیر ۲/۱۵۱-۱۵۰
(۱۲) المغنی ۹/۳۶۴
(۱۳) شرح المہذب ۸/۴۲۷
(۱۴) المغنی ۹/۳۶۴
(۱۵) حاشیہ صاوی علی الشرح الصغیر ۲/۱۵۰
(۱۶) ہندیہ ۵/۳۶۲

گوشت بھی تقسیم کیا جا سکتا ہے،(۱) البتہ مالکیہ نے اس بات کو بہتر قرار دیا ہے کہ گوشت تقسیم کردیا جائے اور دعوت ان کے نزدیک مکروہ ہے،(۲) حضرت عائشہؓ کی ایک روایت میں ہے کہ ہڈیاں نہ توڑی جائیں، چنانچہ بہتر ہے کہ ہر عضو کو پورا پورا پکالیا جائے،(۳) البتہ ہڈی کو توڑنا ناجائز بھی نہیں۔(۴)

متفرق احکام

بعض حضرات نے یہ بھی لکھا ہے اور اس کو حضرت علی ؓ سے نقل کیا ہے کہ عقیقہ کے ذبیحہ کا پاؤں دایہ کو دیا جائے،(۵) عقیقہ کا جانور اسی عمر اور انھیں اوصاف کا حامل ہونا چاہئے جو قربانی کے لئے ضروری ہے،(۶) عقیقہ کے جانور کی قیمت صدقہ کرنے کے مقابلہ جانور ذبح کرنا افضل ہے، قربانی کی طرح اونٹ اور گائے میں بھی عقیقہ کے لئے حصہ لیا جا سکتا ہے،(۷) البتہ چونکہ احادیث میں بکرے کا ذکر ہے اس لئے بکرا یا دنبہ سے عقیقہ بہتر معلوم ہوتا ہے، عقیقہ کے گوشت میں سے خود بھی کھا سکتا ہے، غریبوں کو بھی کھلا سکتا ہے اور دوست واحباب کو بھی،(۸) البتہ اگر چمڑا یا کوئی حصہ فروخت کردے تو اس کا صدقہ کرنا واجب ہے۔(۹)

علت

''علت'' اصل میں وہ چیز ہے کہ کسی شئی میں اس کا وجود اس کے تغیر کا باعث ہو جائے، اسی لئے بیماری کو عربی زبان میں ''علت'' اور بیمار کو ''علیل'' کہتے ہیں کہ اس سے آدمی کی حالت متغیر ہو جاتی ہے، زخم کو بھی ''علت'' کہا جاتا ہے کہ اس سے زخمی شخص کی حالت میں تغیر پیدا ہونا ظاہر ہے، اسی سے علماء اصول نے ''علت'' کے نام سے مستقل ایک اصطلاح وضع کی ہے۔(۱۰)

ملا عبدالشکور بہاری نے علت کی تعریف اس طرح کی ہے کہ جس کے پائے جانے کی صورت حکم پایا جائے تا کہ شرعی مصلحت حاصل کی جا سکے **ماشرع الحکم عنده تحصيلا للمصلحة** . (۱۱) شیخ مصطفیٰ زرقاء نے اس کو مزید واضح کیا ہے کہ علت اس ظاہر و واضح حکم کے مناسب سبب کا نام ہے جس پر شریعت نے حکم کی بنیاد رکھی ہے، **السبب الظاهر المناسب الذی یبنی علیه الشارع الحکم** ،(۱۲) جیسے نشہ شراب کے حرام ہونے کی علت ہے۔

علامہ سرخسیؒ اور دوسرے اہل علم نے علت کی بڑی دقیق تقسیم کی ہے اور اس کی چھ اقسام بیان کی ہیں،(۱۳) یہاں ان کا نقل کرنا طول کلام کا باعث ہوگا — البتہ یہ قاعدہ ذہن میں رکھنا چاہئے کہ احکام سے مربوط دو حقیقتیں ہیں، علت اور حکمت، حکمت وہ مصلحت ہے جس کے لئے شریعت نے کوئی حکم دیا ہو، علت وہ ظاہری سبب ہے جس سے حکم کو متعلق کیا گیا ہو اور اکثر حالات میں اسی پر مطلوبہ مصلحت کی تکمیل موقوف ہو، جیسے: شراب کا حرام ہونا ہے، اس کی حکمت انسان کو فساد عقل سے بچانا ہے اور علت ''نشہ آور چیز'' ہونا ہے، حکم ہمیشہ علت سے متعلق ہوتا ہے، نہ کہ حکمت سے، مثلاً اسی مثال میں ممکن ہے کہ کوئی شخص نشہ کا اس قدر عادی ہو جائے کہ شراب بھی اسے بدمست نہیں کرتی ہو، تو اب اس کے حق میں

---

(۱) ردالمحتار ۲۱۳/۵
(۲) الشرح الصغیر ۱۵۱/۲
(۳) شرح المهذب ۴۲۷/۸
(۴) ردالمحتار ۲۱۳/۵
(۵) شرح المهذب ۴۳۱/۱
(۶) المغنی ۳۶۵/۹
(۷) شرح المهذب ۴۳۰/۸
(۸) حواله سابق
(۹) المغنی ۳۶۶/۹
(۱۰) اصول السرخسی ۳۰۱/۲
(۱۱) مسلم الثبوت مع الفواتح ۲۶۰/۲
(۱۲) المدخل الفقهی العام ۳۰۳/۱
(۱۳) دیکھئے اصول السرخسی ۳۱۲-۳۰۲/۲، فواتح الرحموت ۲۷۰/۲

حرمت شراب کی حکمت موجود نہیں، لیکن پھر بھی اسے حرام ہی کہا جائے گا؛ کیونکہ جس چیز کو وہ پی رہا ہے وہ بہرحال نشہ آور ہے، اہل علم نے اسی قاعدہ کی تعبیر اس طرح کی ہے کہ :

"الحکم یدا ری مع علته" (حکم اپنی علت کے دوش بدوش رہتا ہے)۔

علم

علم چونکہ بدیہی کیفیت ہے، اس لئے اس کی حقیقت اور ماہیت کو بیان کرنا خاصا دشوار سمجھا گیا ہے، حکماء نے اس کی حقیقت کو بیان کرنے میں بڑی موشگافی سے کام لیا ہے، بعضوں نے شئی کے ادراک کو علم قرار دیا ہے، بعضوں نے اس ملکہ کو علم قرار دیا ہے جس سے کلیات و جزئیات کا ادراک کیا جاتا ہے، بعضوں نے اس شئی کو علم قرار دیا ہے جو عقل انسانی کو حاصل ہو، اور بعضوں کے نزدیک خود کیفیت حصول علم سے عبارت ہے۔ حقیقت یہی ہے کہ علم چونکہ ایک بدیہی اور معنوی کیفیت ہے، اس لئے وہ تعریف اور بیانِ حقیقت کا محتاج نہیں، ـــــ البتہ شریعت کی اصطلاح میں علم اس اعتقاد جازم کا نام ہے جو واقعہ کے مطابق ہو۔ **هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع** . (۱) اس طرح علم کی حقیقت میں دو باتیں داخل ہیں، کسی بات کو یقین کے ساتھ جاننا اور اس بات کا واقعہ کے مطابق ہونا۔

احکام شرعیہ میں علم کو بڑی اہمیت حاصل ہے، بنیادی طور پر انسان شرعی احکام کا مکلف اسی وقت ہوتا ہے کہ وہ اس حکم سے واقف بھی ہو، جس شخص تک احکام شرعیہ پہنچ ہی نہ پائیں اور ان احکام سے ناواقف رہنے میں اس کی کوتاہی کو کوئی دخل نہ ہو، ان احکام کا وہ مکلف نہیں ہوتا۔ اسی لئے دارالاسلام اور دارالکفر کے باشندوں کے درمیان بہت سے احکام میں فرق کیا گیا ہے۔

(کن امور میں ناواقفیت کا اعتبار ہے اور اس کو عذر تسلیم کیا گیا ہے؟ اس کے لئے ملاحظہ ہو "جہل")۔

عمامہ

عمامہ باندھنا رسول اللہ ﷺ کے معمولات میں تھا، غالباً زیادہ تر سیاہ عمامہ استعمال فرمایا کرتے تھے، فتح مکہ کے موقع سے جب مکہ مکرمہ تشریف لائے تو اس وقت بھی سیاہ عمامہ سر مبارک پر تھا، (۲) ویسے آپ ﷺ نے سفید اور زرد رنگ کے عمامے بھی استعمال کئے ہیں، (۳) بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عام طور پر سفر میں سفید اور حضر میں سیاہ عمامہ باندھا کرتے، (۴) دونوں مونڈھوں کے درمیان عمامہ کا چھور رکھتے، (۵) حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کو ایک بار عمامہ باندھا تو اس کا شملہ چار انگشت تھا، (۶) عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا، عمامہ باندھا کرو، اس سے حلم و بردباری میں اضافہ ہوتا ہے، (۷) حضرت ابوداؤدؒ کی ایک روایت میں ہے کہ جمعہ کے دن نماز میں عمامہ استعمال کرنے والوں پر اللہ اور اس کے فرشتے رحمت بھیجتے ہیں، (۸) یہ بھی معمول تھا کہ عمامہ نہ ہوتا تو کوئی کپڑا ہی سر میں باندھ لیتے۔ (۹)

("عمامہ" کے سلسلہ میں سنت نبوی ﷺ کی تفصیل راقم الحروف کی کتاب "حلال و حرام" میں دیکھی جاسکتی ہے، ص: ۱-۲-۳)۔

عمامہ پر مسح

فقہاء کے یہاں ایک اختلافی مسئلہ عمامہ پر مسح کا ہے، بعض

---

(۱) دیکھئے: کتاب التعریفات ۱۷۷
(۲) شمائل ترمذی ۸
(۳) الحاوی للفتاوی للسیوطی ۱۰۴/۲، شمائل ترمذی
(۴) المواهب اللدنية ۶/۵
(۵) ترمذی: باب ماجاء فی سدل العمامة بین الکتفین، مجمع الزوائد ۱۲۰/۵
(۶) مجمع الزوائد ۱۲۰/۵
(۷) مجمع الزاوئد ۱۱۹/۵، وفیه عبید الله بن ابی حمید وهو متروک
(۸) مجمع الزوائد ۱۲۱/۵
(۹) دیکھئے: احیاء علوم الدین ۷۶/۲-۳۷۵

روایات میں موزوں کے ساتھ عمامہ پر مسح کا ذکر ہے(۱) اس بنا پر امام احمدؒ کا خیال ہے کہ عمامہ پر مسح سر پر مسح کی بجائے کافی ہے،(۲) امام شافعیؒ کے نزدیک سر کے مسح کا فرض تو عمامہ پر ادا نہیں ہوگا، البتہ فرض کی مقدار سر پر مسح کر لے تو عمامہ پر مسح کر کے سنت ادا کر سکتا ہے،(۳) حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک عمامہ پر مسح کی وجہ سے نہ فرض ادا ہوگا نہ سنت (۴) کیونکہ قرآن مجید نے سر پر مسح کرنے کا حکم دیا ہے،(المائدہ : ۶) اور عمامہ پر مسح کے ذریعہ اس حکم کی تعمیل نہیں ہوتی۔

یہ حدیث دراصل مختصر ہے، اصل مضمون یہ ہے کہ آپ ﷺ نے "ناصیہ" یعنی سر کے اگلے چوتھائی حصہ اور عمامہ کا مسح فرمایا، جیسا کہ خود امام ترمذیؒ نے بعض راویوں سے نقل کیا ہے،(۵) اس میں سر کا مسح مقصود تھا اور عمامہ درست کرنے کی غرض سے جو آپ ﷺ نے تھاما، تو راوی نے یوں محسوس کیا کہ آپ ﷺ نے عمامہ پر بھی مسح فرمایا ہے۔ واللہ اعلم

عمرہ

عمرہ کے اصل معنی زیارت و ملاقات کے ہیں —— فقہ کی اصطلاح میں مخصوص شرائط کے ساتھ بیت اللہ شریف کی زیارت کا نام عمرہ ہے۔(۶)

احادیث میں حج کی طرح عمرہ کی بھی بڑی فضیلت بیان کی گئی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: ایک عمرہ کے بعد دوسرا عمرہ درمیان کے گناہوں کیلئے کفارہ ہے،(۷) خاص طور پر رمضان المبارک کے عمرہ کو خصوصی درجہ و مقام حاصل ہے، آپ ﷺ نے اس کو حج کے برابر ثواب کا حامل قرار دیا ہے،(۸) رسول اللہ ﷺ نے واقعہ حدیبیہ کو لے کر چار عمرے فرمائے ہیں، پہلا ۶ ھ میں جب آپ ﷺ حدیبیہ تشریف لائے اور وہاں صلح طے پائی، یہ عمرہ نامکمل رہا؛ کیونکہ مشرکین مکہ کی رکاوٹ کی وجہ سے آپ ﷺ عمرہ نہ کر پائے۔ دوسرا عمرہ آئندہ سال اس عمرہ کی قضاء کے طور پر، اس کو "عمرۃ القضاء" کہا جاتا ہے۔ تیسرا عمرہ فتح مکہ کے موقع سے، جب آپ ﷺ نے حنین سے مدینہ جاتے ہوئے مقام جعرانہ سے احرام باندھ کر عمرہ کیا، یہ عمرہ ۸ ھ میں ہوا۔ چوتھے حجۃ الوداع میں؛ کیونکہ آپ ﷺ نے اس موقع سے حج قران کا احرام باندھا تھا جس میں حج و عمرہ دونوں جمع ہوتا ہے، اور یہ تمام ہی عمرے ماہ ذوالقعدہ میں کئے گئے تھے۔(۹)

عمرہ کا حکم

چنانچہ عمرہ کے مشروع ہونے پر امت کا اجماع ہے،(۱۰) البتہ اس میں اختلاف ہے کہ عمرہ کا حکم کیا ہے؟ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک واجب ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اتموا الحج والعمرۃ للہ ،(البقرۃ : ۱۹۶) یعنی حج اور عمرہ کو پوری طرح ادا کرو، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے،(۱۱) —— تاہم احناف کے ہاں بعض مشائخ نے عمرہ کو واجب بھی قرار دیا ہے، علامہ کاسانی نے اس کو واجب کہا ہے،(۱۲) صاحب جوہرہ نے بھی اسی کو ترجیح دیا ہے،(۱۳) تاہم احناف کے یہاں فتویٰ عمرہ کے سنت مؤکدہ ہونے پر ہے، کیونکہ حضرت جابر ﷺ سے مروی ہے، کہ

(۱) دیکھئے: ترمذی، باب ماجاء فی المسح علی الجوربین و العمامۃ ، ابوداؤد ۳۴/۱، باب المسح علی العمامۃ
(۲) الروض المربع ۳۰
(۳) حواشی تحفۃ المحتاج ۳۴/۱
(۴) المغنی ۱۷۹/۱، بدائع الصنائع ۷/۱
(۵) باب ماجاء فی المسح علی الجوربین والعمامہ
(۶) النہایہ ۷/۳
(۷) مسلم ۴۳۶/۱
(۸) بخاری ۲۳۹/۱
(۹) بخاری ۲۳۸-۲۳۹/۱، ابوداؤد ۲۷۳/۱
(۱۰) الافصاح ۲۷۴/۱
(۱۱) المغنی ۸۹/۳، شرح المهذب ۷/۷
(۱۲) بدائع الصنائع ۲۲۶/۲
(۱۳) دیکھئے: رد المحتار ۱۵۱/۲

آپ ﷺ سے عمرہ کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ کیا یہ واجب ہے،؟ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، البتہ عمرہ کرنا افضل ہے، **وان یعتمروا هو افضل** ، (۱) جہاں تک آیت قرآنی کی بات ہے تو اس میں یہ بات کہی گئی ہے کہ جب حج وعمرہ کی ابتداء ہو جائے یعنی حج وعمرہ کا احرام باندھ لیا جائے تو پھر اس کی تکمیل واجب ہو جائے گی، اس کے قائل حنفیہ بھی ہیں، کیونکہ کوئی بھی نفل اپنے آغاز کے بعد حنفیہ کے یہاں واجب ہو جاتا ہے۔

جن حضرات کے یہاں عمرہ واجب ہے ان کے یہاں بھی زندگی میں ایک ہی بار واجب ہے (۲) اور اگر حج کے ساتھ عمرہ کرلیا جائے تو یہی عمرہ اس کے لئے کفایت کر جائے گا۔ (۳)

اوقات

مالکیہ کے یہاں ایک سال میں ایک سے زیادہ عمرہ کرنا مکروہ ہے، (۴) احناف، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک عمرہ کی تکرار میں کوئی قباحت نہیں، (۵) کیونکہ سیدنا حضرت عائشہؓ سے ایک ماہ میں دو عمرہ کرنا منقول ہے، حضور ﷺ نے ایک عمرہ کے بعد دوسرے عمرہ کو درمیان کے گناہوں کے لئے کفارہ قرار دیا ہے، (۶) نیز حضرت علی ؓ سے مروی ہے کہ ہر ماہ ایک عمرہ کیا جائے، حضرت عبداللہ بن عمر ؓ نے بھی ایک سال میں کئی عمرے کئے ہیں۔ (۷)

البتہ حنفیہ کے نزدیک نو، دس، گیارہ، بارہ، تیرہ، ذی الحجہ کو عمرہ کرنا مکروہ تحریمی ہے، گو ان دنوں میں بھی عمرہ کرے تو عمرہ ہو جائے گا، (۸) زمانۂ جاہلیت میں حج کے مہینے (شوال، ذوالقعدہ، ذوالحجہ) میں عمرہ کرنے کو ناپسند کیا جاتا تھا، آپ ﷺ نے اس کی اجازت مرحمت فرمائی، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس ؓ سے آپ کا ارشاد منقول ہے کہ عمرہ قیامت تک کے لئے حج میں داخل کر دیا گیا ہے۔ (۹)

ارکان وواجبات

عمرہ کے ارکان دو ہیں، احرام اور بیت اللہ شریف کا طواف، اور واجبات دو ہیں: صفا اور مروہ کے درمیان سعی اور بال کا منڈانا یا کٹانا۔ (۱۰)

ضروری احکام

عمرہ کے سنن وآداب وہی ہیں جو حج کے ہیں، چار طواف کرنے سے پہلے جماع کی وجہ سے عمرہ فاسد ہو جاتا ہے، حج کے احرام میں جن چیزوں سے بچنا ضروری ہے عمرہ کے احرام میں بھی ان سے بچنا ضروری ہے، عمرہ میں بھی تلبیہ پڑھنا مسنون ہے، جوں ہی طواف شروع کرے تلبیہ روک دے، تلبیہ کہتے وقت زبان سے ''**لبیک بالعمرة**'' کہے، یا دل میں عمرہ کا ارادہ کرے، (۱۱) جو لوگ حدود میقات سے باہر کے رہنے والے ہوں اور عمرہ کے لئے آرہے ہوں ان کے لئے میقات سے احرام باندھنا واجب ہے، اور جو لوگ میقات کے اندر اور حرم سے باہر رہنے والے ہوں ان کے لئے واجب ہے کہ حدود حرم میں داخل ہونے سے پہلے ہی احرام باندھ لیں، جو لوگ مکہ میں رہتے ہوں یا حدود حرم کے اندر واقع ہوں ان کے لئے بھی ضروری ہے کہ حدود حرم سے باہر جا کر

---

(۱) الترمذی ۱۸۶/۱
(۲) شرح المهذب ۷/۷
(۳) الشرح الصغیر ۷۳/۱
(۴) المغنی ۹۰/۳
(۵) هندیه ۲۳۷/۱، المغنی ۹۰/۳، الافصاح ۲۷۴
(۶) المغنی ۹۰/۳
(۷) مسند امام شافعی ۶۸-۳۶
(۸) هندیه ۲۳۷/۱
(۹) ترمذی ۱۸۶/۱
(۱۰) قاضی خان ۳۰۱/۱
(۱۱) هندیه ۲۳۷/۱

مقام حل سے احرام باندھ کر آئیں، البتہ افضل ہے کہ تنعیم سے احرام باندھا جائے جہاں سے حضور ﷺ کے حسب حکم حضرت عائشہؓ نے احرام باندھا تھا، (۱) اس وقت وہاں تمام سہولتوں سے آراستہ بڑی عظیم الشان مسجد، مسجد عائشہؓ کے نام سے تعمیر ہوگئی ہے۔

حدود میقات سے بلا احرام گذرنا

اگر کوئی شخص حدود میقات کے باہر سے مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتا ہو تو اس کے لئے احرام باندھ کر آنا ضروری ہے چاہے اس کی نیت حج وعمرہ کی رہی ہو یا نہیں، بہر حال اسے احرام باندھ کر عمرہ کر کے ہی حلال ہونا پڑے گا، اب کسی شخص کو بار بار اس طرح آنے کی ضرورت پیش آتی ہے تو اس کے لئے فقہاء نے یہ صورت بتائی ہے کہ وہ حدود میقات کے اندر علاقہ حل پر کسی مقام کی نیت کر لے اور بلا احرام وہاں آجائے پھر وہاں سے بلا احرام مکہ آجائے، کیونکہ حدود میقات کے اندر قیام پذیر لوگوں کے لئے بلا احرام مکہ میں داخل ہونا جائز ہے، (۲) میقات سے باہر رہنے والوں کے لئے بلا احرام میقات سے گذرنے کی ممانعت حضرت عبداللہ بن عباس ؓ نے حضور ﷺ سے نقل کی ہے۔ (۳)

عمریٰ (ہبہ کا ایک خاص طریقہ)

اسلام سے پہلے ہبہ وعطیہ کے جو طریقے مروج تھے، ان میں ایک "عمریٰ" بھی تھا، جس شخص کو کوئی چیز "عمریٰ" کیا جاتا وہ زندگی بھر اس سے فائدہ اٹھاتا اور اس کی موت کے بعد وہ چیز عمریٰ کرنے والے کو، اور اگر اس کی موت ہوگئی ہو تو اس کے وارث کو لوٹ آتی، (۴) — اس سلسلہ میں متعدد روایات منقول ہیں، خاص کر حضرت جابر ؓ سے کئی روایتیں نقل کی گئی ہیں، امام مسلم نے تفصیل سے ان روایات کو نقل فرمایا ہے، (۵) حضرت جابر ؓ سے یہ روایات مختلف الفاظ میں نقل کی گئی ہیں، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جس کو عمریٰ کیا گیا ہے، اس کی موت کے بعد اس کے ورثہ جائداد کے حقدار ہوں گے، اور بعض روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر اس نے کہا تھا کہ یہ تمہاری زندگی بھر تمہارے لئے ہے، تو یہ ہبہ نہیں بلکہ عاریت ہوگی اور اس کی موت کے بعد جائداد دینے والے کی طرف لوٹ آئے گی۔ (۶)

اسی اختلاف روایت کی وجہ سے فقہاء کی رائیں بھی مختلف ہیں، حنفیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک "عمریٰ" ہبہ ہے، جس کو دیا گیا وہ مالک ہے اور اس کے بعد اس کے ورثہ مالک ہیں، اگر دیتے وقت کہا بھی ہو کہ یہ صرف تمہاری زندگی بھر کے لئے ہے تو شرط باطل ہے، (۷) مالکیہ کے نزدیک عمریٰ عاریت کے حکم میں ہے اور جس کو عمریٰ کیا گیا ہے، اس کی موت کے بعد عمریٰ کنندہ کو واپس مل جائے گا، (۸) — اگر عمریٰ سے متعلق تمام روایات کو سامنے رکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ ائمہ ثلاثہ کی رائے زیادہ قوی اور حدیث سے ہم آہنگ ہے۔

عمل

انسان بالارادہ جو بھی فعل انجام دے، وہ "عمل" ہے اور حکم شریعت کے مطابق ہو تو "عمل صالح" ہے، یہ قرآن مجید کی ایک نہایت اہم، جامع اور کثیر الاستعمال اصطلاح ہے، فقہاء کے یہاں یہ اصطلاح مفسدات نماز میں زیر بحث آتی ہے، — نماز اللہ کی بندگی اور عبدیت سے عبارت ہے، نماز میں انسان اپنے پورے

(۱) الدر المختار و ردالمحتار ۲/۱۵۵
(۲) عنایہ مع الفتح ۲/۳۲۶
(۳) نصب الرایہ ۳/۱۵، بحوالہ ۔ مصنف ابن ابی شیبہ
(۴) النہایہ ۳/۲۹۸
(۵) صحیح مسلم ۲/۳۷-۳۸، باب العمری
(۶) دیکھئے: حوالہ مذکور
(۷) ردالمحتار ۴/۵۲۶، المغنی ۵/۴۰۰
(۸) الشرح الصغیر ۴/۱۲۱

وجود کو خدا کے سامنے بچھا دیتا ہے اور ارشاد نبوی ﷺ کے مطابق گویا خدا سے ہم کلام ہوتا ہے، اس لئے اس حالت میں ہرگز یہ مناسب نہیں کہ انسان کسی اور فعل کا مرتکب ہو، لیکن انسان اتنا بے سکون ہے کہ اس کو معمولی فعل سے بھی روک دینا اس کی فطرت پر بند باندھنے کے مرادف ہے، اسی لئے فقہاء نے معمولی اور غیر معمولی عمل کے درمیان فرق کیا ہے، معمولی عمل (عمل قلیل یا عمل یسیر) کو نماز کے لئے باعث فساد قرار نہیں دیا اور زیادہ عمل (عمل کثیر) کو باعث فساد قرار دیا، اصولی طور پر یہ بات فقہاء کے یہاں متفق علیہ ہے۔ (۱)

اب اختلاف اس امر میں ہے کہ کثیر وقلیل کے لئے معیار کیا ہے؟ فقہاء شوافع کے یہاں کسی ایسے فعل کو جو نماز کا نہ ہو مسلسل تین بار کرنا "عمل کثیر" ہے، اور اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، اس سے کم میں نماز فاسد نہیں ہوتی، (۲) فقہاء حنابلہ کے یہاں اس کا مدار عرف پر ہے، ولکن یرجع فی الکثیر والیسیر الی العرف، (۳) حنفیہ کے یہاں یہ تفصیل ہے کہ نمازی ایسا عمل کرے جو نماز میں نہیں کیا جاتا، اس کا مقصد نماز کی اصلاح بھی نہ ہو اور اس کے اس عمل کو دیکھ کر لوگوں کو اس کے حالت نماز میں ہونے کا شک بھی نہ گذرے، یہی اکثر مشائخ کی رائے ہے اور اسی پر فتوی ہے، گو بعض اور اقوال بھی ہیں، مثلاً یہ کہ ایسا عمل "کثیر" تصور کیا جائے گا، جس کو دو ہاتھوں سے انجام دیا جاتا ہو، بعض حضرات نے اس کو خود نماز پڑھنے والے کی رائے پر رکھا ہے، حلوانی نے اسی کو ترجیح دیا ہے، گو یہ رائے امام ابوحنیفہؒ کے طریق فکر سے زیادہ قریب ہے، لیکن عام لوگوں کو اس کا مکلف کرنا کہ وہ کثیر وقلیل میں امتیاز کریں، خالی از دشواری نہیں، ایک قول وہ بھی ہے جو شوافع کا ہے کہ مسلسل تین بار کسی فعل کا تکرار "عمل کثیر" ہے اور اس سے کم "عمل قلیل"۔ (۴)

یہاں عمل کے سلسلہ میں بعض فقہی قواعد کا نقل کرنا بھی مناسب ہوگا، بدرالدین زرکشی شافعی (م: ۷۹۴ھ) نے کئی قواعد اس بابت نقل کئے ہیں، یہاں دو کا ذکر کیا جاتا ہے:

(الف) کلما کثر وشق کان افضل ممالیس کذالک.

جو کام زیادہ ہو اور پُر مشقت ہو، وہ اس عمل سے افضل ہوگا جس میں یہ بات نہ ہو۔

اس کی اصل حضرت عائشہؓ کی وہ روایت ہے جس کو امام مسلم نے نقل کیا ہے کہ مشقت کے اعتبار سے تمہیں اجر حاصل ہوگا "اجرک علی قدر نصبک" — اس کی مثال اس طرح دی جا سکتی ہے کہ حج قران افضل ہے تمتع اور افراد سے، اور قعدہ میں بہ مقابلہ تورک کے بائیں پاؤں کو کھڑا رکھنا بہتر ہے؛ کہ ان میں مشقت زیادہ ہے، لیکن اگر کہیں کتاب وسنت نے ہلکے عمل کو افضل قرار دیا ہو تو پھر اس کی فضیلت زیادہ ہوگی، جیسے فجر کی سنتوں کو ہلکی پڑھنا افضل ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ایسا ہی ثابت ہے۔

(ب) العمل المتعدی افضل من القاصر.

جس عمل کا نفع دوسروں تک پہنچے، اس کا ثواب اس عمل سے زیادہ ہے جس کا ثواب خود اس کی ذات تک محدود رہو۔

اس لئے امام الحرمین وغیرہ نے فرض کفایہ کو افضل قرار دیا ہے کہ اس کی وجہ سے آدمی اُمت سے حرج کو دور کرتا ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ علم میں مشغولیت نفل نماز سے بڑھ کر ہے۔ (۵)

---

(۱) دیکھئے: الفقه الإسلامی وأدلته ۱۵/۲

(۲) دیکھئے المهذب ۹۴/۱

(۳) المغنی ۴۳/۲

(۴) کبیری ۱۹-۴۱۸

(۵) زرکشی نے اس سلسلہ میں پانچ قواعد نقل کئے ہیں اور مثالیں بھی شوافع کے نقطۂ نظر کو سامنے رکھ کر دی ہیں، راقم الحروف نے پہلے قاعدہ کی وضاحت میں کسی قدر تصرف کر کے مثالیں فقہ حنفی سے دی ہیں، دیکھئے: المنثور فی القواعد ۴۱۳-۴۱۲/۲

عمی

معنی ہے ''اندھا ہونا'' — بینائی سے محرومی کو شریعت کے بعض احکام میں عذر اور بعض میں نا اہلیت تصور کیا گیا ہے، نابینا کے احکام کے سلسلے میں لفظ ''اعمی'' کے ذیل میں بحث ہو چکی ہے۔

عنب (انگور)

''عنب'' کے معنی انگور کے ہیں، انگور کی خرید و فروخت اور اس کا کھانا جائز ہے، انگور کے سلسلے میں یہ مسئلہ قابل ذکر ہے کہ انگور اور اس کا رس ایسے شخص سے بیچنا جو شراب بنایا کرتا ہو، جائز ہے یا نہیں؟ فقہاء حنفیہ میں امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں مکروہ ہے، امام ابو حنیفہؒ کے ایک قول کے مطابق جائز ہے، لیکن قول راجح یہی ہے کہ مکروہ تحریمی ہے، یوں تو اس سلسلے میں احناف کے یہاں مختلف روایتیں ہیں، بعضوں نے انگور بیچنے کی اجازت دی ہے، انگور کا رس بیچنے کو منع کیا ہے، بعضوں نے کافر سے بیچنے کی اجازت دی ہے، مسلمانوں سے فروخت کرنے کو منع کیا ہے، (۱) لیکن راجح اور مزاج شریعت سے ہم آہنگ قول یہی ہے کہ دانستہ طور پر ایسے شخص سے انگور یا اس کا رس بیچنا جو شراب بنایا کرتا ہو جائز نہیں، کہ یہ معصیت میں کھلا ہوا تعاون ہے۔

فقہاء شوافع نے بھی اس بیع کو کراہت کے ساتھ جائز قرار دیا ہے، (۲) فقہاء حنابلہ اور مالکیہ نے گناہ میں تعاون کو دیکھتے ہوئے بطور سد ذریعہ کے اس بیع کو حرام قرار دیا ہے۔ (۳)

''عنبر'' کی اگر تجارت نہ کی جائے تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں، نیز چونکہ یہ سمندر سے برآمد ہوتا ہے، زمینی معدنیات میں نہیں ہے، اس لئے ''خمس'' (پانچواں حصہ) بھی اس میں واجب نہیں۔ (۴)

عنوہ (قہر و غلبہ)

''عنوہ'' کے معنی قہر و غلبہ کے ہیں، (۵) حدیث اور فقہ کی کتابوں میں اس لفظ کا استعمال ''کتاب الجہاد'' میں ہوا ہے، جو علاقے صلح کی بجائے قوت کے ذریعے فتح کئے جاتے ہیں کہا جاتا ہے کہ یہ علاقہ عنوۃً حاصل کیا گیا ہے، بہ قوت فتح کئے جانے والے علاقے کا حکم کیا ہوگا؟ اس سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، مالکیہ کے نزدیک یہ اراضی از خود مسلمانوں پر وقف سمجھی جائے گی اور اس کی آمدنی مسجدوں اور پلوں کی تعمیر اور فوجیوں کی تنخواہ وغیرہ پر خرچ کی جائے گی، شوافع کے نزدیک مال غنیمت کے عام اصول کے مطابق مفتوحہ اراضی کے پانچ حصے کئے جائیں گے، چار حصے مجاہدین میں تقسیم کئے جائیں گے اور ایک حصہ بیت المال کی ملکیت ہوگی، حنفیہ کے نزدیک حکومت کو اختیار ہے کہ مسلمانوں میں تقسیم کردے یا سابق باشندوں کو اس پر برقرار رکھتے ہوئے اس سے جزیہ یا خراج وصول کیا جائے جو مسلمانوں کے مفاد میں استعمال ہو، حنابلہ کا خیال ہے کہ یہ حکومت کی صوابدید پر موقوف ہوگا، چاہے تو مسلمانوں میں تقسیم کردے یا وقف کردے اور عام مسلمانوں پر اس کی آمدنی خرچ کی جائے، (۶) — حضرت عمرؓ نے حضرات صحابہ کے مشورے سے عراق کی مفتوحہ اراضی کے سلسلے میں جو فیصلہ فرمایا، اس سے حنابلہ کے نقطۂ نظر کی تائید ہوتی ہے، اور شاید فی زمانہ یہی سب سے زیادہ درست رائے ہے۔

عنین اس مرد کو کہتے ہیں جس کو عضو تناسل موجود ہو، لیکن وہ

---

(۱) دیکھئے: الدر المختار و رد المحتار ۲۵/۵
(۲) الفقہ الإسلامی و أدلتہ ۴۷۰/۴
(۳) دیکھئے: المغنی ۱۵۴/۴، الموافقات للشاطبی ۳۶۱/۲
(۴) الدر المختار مع الرد ۴۶/۲، الشرح الصغیر ۶۵۵/۱
(۵) النہایہ لابن اثیر ۳۱۵/۳
(۶) الفقہ الإسلامی و أدلتہ ۵۳۳/۵

عورت سے جنسی تعلق پر قادر نہ ہو۔

(تفصیل کے ملاحظہ ہو: "فسخ نکاح")۔

عوراء (یک چشم)

"عور" (ع اور واؤ پر زبر) کے معنی عیب کے اور ایک آنکھ سے محروم ہونے کے ہیں، اعور اس جانور کو کہتے ہیں جس کی ایک آنکھ جاتی رہے،(۱) ــــ اسی کا مونث "عوراء" ہے، پس عوراء وہ مادہ جانور ہے جس کی ایک آنکھ کام نہیں کرتی ہو، رسول اللہ ﷺ نے ایسے جانور کو قربانی کے لئے ناکافی قرار دیا ہے،(۲) اس لئے اس کی قربانی درست نہیں۔(۳)

عیادت (مریض کی مزاج پرسی)

عیادت کا مادہ "ع، و، د" ہے، مریض کی طرف نسبت کی جائے تو مریض سے ملاقات اور مزاج پرسی کے معنی ہوتے ہیں، اسلام میں مریض کی عیادت کو بڑی اہمیت اور فضیلت حاصل ہے، حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: ایک مسلمان پر دوسرے مسلمان کے تئیں پانچ باتیں واجب ہیں، سلام کا جواب دینا، چھینک کا جواب دینا، مریض کی عیادت، جنازہ میں شریک ہونا اور دعوت قبول کرنا،(۴) ایک روایت میں اس کو ایک مسلمان پر دوسرے مسلمان کا حق قرار دیا گیا ہے(۵) حضرت ثوبانؓ سے ارشاد نبوی ﷺ منقول ہے کہ جب تک کوئی مسلمان دوسرے مسلمان کی عیادت میں رہتا ہے، وہ گویا جنت کی کیاری میں رہتا ہے، تا آنکہ واپس آجائے۔(۶)

اس بنا پر بعض فقہاء نے تو مریض کی عیادت کو واجب قرار دیا ہے، خود امام بخاریؒ کا رجحان اسی طرف ہے: چنانچہ انھوں نے عنوان قائم کیا ہے، باب وجوب عیادۃ المریض، (۷) (مریض کی عیادت واجب ہونے کا بیان) اکثر فقہاء نے عیادت کو مستحب قرار دیا ہے (۸) مگر خیال ہوتا ہے کہ عیادت کا واجب یا مستحب ہونا حالات پر موقوف ہے، اگر مریض کے مختلف تیمار دار موجود ہوں تو مستحب ہے، کوئی دیکھ ریکھ کرنے والا نہ ہو تو واجب ہے، یہی بات علامہ بغوی نے کہی ہے،(۹) گویا عیادت واجب علی الکفایہ اور مستحب علی العین ہے۔

عیادت کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ مریض سے کہے، لا بأس طهور ان شاء الله (۱۰) یعنی پریشانی کی بات نہیں، انشاء اللہ پاکی حاصل ہوگی، پاکی سے مراد بیماری سے پاکی بھی ہوسکتی ہے، اور گناہوں سے بھی، عیادت کی کچھ اور دعائیں بھی منقول ہیں، جو ذیل میں نقل کی جاتی ہیں:

۱- أَذْهِبِ الْبَأْسَ رَبَّ النَّاسِ، وَاشْفِ أَنْتَ الشَّافِيْ، لَا شَافِيَ إِلَّا أَنْتَ، اِشْفِ شِفَاءً لَا يُغَادِرُ سَقَمًا. (۱۱)

اے لوگوں کے رب! مصیبت دور فرمایئے، اور شفاء عطا فرمایئے تو ہی شفاء دینے والا ہے، تیرے سوا کوئی شافی نہیں، ایسی شفاء عطا فرمایئے جو کسی بیمار کو نہ چھوڑے۔

۲- بِسْمِ اللهِ، تُرْبَةُ أَرْضِنَا بِرِيْقَةِ بَعْضِنَا

(۱) القاموس الفقهي (سعدی ابو حبیب) ص ۲٦٧
(۲) ترمذی ۱/۲۷۵، ابوداؤد ۱/۳۸۷
(۳) درمختار ۵/۲۰۵
(۴) بخاری ۱/۱٦٦، باب الأمر باتباع الجنائز
(۵) بخاری ۱/۳۱۸، حدیث نمبر ۱۱۸۳
(۶) مسلم، باب فضل عیادة المریض
(۷) بخاری ۲/۸۴۳
(۸) فتح الباری ۱۰/۱۱۲، باب وجوب عیادة المریض
(۹) شرح السنة ۵/۲۱۲
(۱۰) بخاری ۱/۸۴۳، باب عیادة الأعراب
(۱۱) بخاری ۲/۸۵۵، باب رقیة النبی صلی الله علیه وسلم

لِيُشْفِيَ سَقِيْمَنَا وَ بِإِذْنِ رَبِّنَا . (۱)

اللہ کے نام سے، ہماری زمین کی مٹی، ہم میں سے بعض کے تھوک کے ساتھ، تا کہ ہمارے بیمار کو ہمارے پروردگار کے حکم سے شفایاب کرے۔

۳ - عبداللہ ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اس دُعاء کو سات مرتبہ پڑھو، اگر اس کے لئے شفا مقدر ہوگی تو شفاء ہو جائے گی۔

أَسْـأَلُ اللهَ الْعَظِيْمَ ، رَبَّ الْعَرْشِ الْعَظِيْمِ أَنْ يَّشْفِيَكَ . (۲)

ایسے اللہ جو عظمت والے اور بڑے عرش کا رب ہے، سے سوال کرتا ہوں کہ تمہیں شفاء عطا کرے۔

عیادت بچوں کی بھی کرنی چاہئے، (۳) —— عیادت چونکہ ایک انسانی ہمدردی کا تقاضا ہے اس لئے مسلمانوں ہی کے ساتھ مخصوص نہیں، رسول اللہ ﷺ نے ایک یہودی کی بھی عیادت کی ہے، اور ابو طالب کے انتقال کے وقت بھی آپ ﷺ تشریف لے گئے، (۴) یہ بھی مستحب ہے کہ عیادت میں مریض کی پیشانی پر ہاتھ رکھا جائے کہ اس سے تسلی اور تسکین خاطر مقصود ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی عیادت فرمائی تو ان کی پیشانی پر دست مبارک رکھے، (۵) —— عیادت کے آداب میں سے یہ بھی ہے کہ مریض کے پاس زیادہ دیر نہ ٹھہرے۔

عیب

کسی بھی چیز میں پائے جانے والے نقص کو ''عیب'' کہتے ہیں، فقہاء نے احکام کے اعتبار سے عیب کی دو قسمیں کی ہیں، ''عیب یسیر، عیب فاحش'' ایسا شدید عیب جس کو قیمت لگانے والے نظر انداز نہ کریں ''عیب فاحش'' ہے، ایسا عمومی عیب جو نظر انداز کیا جاتا ہو، ''عیب یسیر'' ہے

(بیع میں ''عیب'' سے متعلق بحث کے لئے ''خیار عیب'' قربانی کے جانور میں عیب سے متعلق احکام کے لئے ''اضحیہ'' اور عیوب کی بنا پر فسخ نکاح کے لئے ''فسخ'' کے الفاظ دیکھے جائیں)۔

عیدین

اسلام سے پہلے لوگ دو دن تہوار کے منایا کرتے تھے، ''نیروز، اور مہر جان'' اور یہ دونوں تہوار غالباً موسم بہار کی آمد ورفت سے متعلق تھے، جب آپ ﷺ مدینہ تشریف لائے، تو لوگوں نے عرض کیا، کہ ہم لوگ دو دن کھیل کود کرتے اور خوشیاں منایا کرتے تھے، آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے اس سے زیادہ بہتر دو دن مقرر کر دیئے ہیں، ایک عید الاضحیٰ کا دن اور دوسرے عید الفطر کا دن۔ (۱)

ظاہر ہے مسلمانوں کی مسرت اور شادمانی کے اظہار کے طریقے غیر مسلموں سے مختلف ہوں گے، اسی لئے ان دونوں دنوں میں دوگانہ نماز عید رکھی گئی ہے، جس میں اس حقیقت کا اظہار ہے کہ مومن کی خوشی کی نہایت یہی ہے کہ اس کی پیشانی اپنے خالق و مالک کے سامنے سجدہ ریز ہو جائے۔

عید اصل میں ''عود'' سے ماخوذ ہے، جس کے معنی لوٹنے کے ہیں، اس کو عید کہنا ایک طرح کی نیک فالی اور اس تمنا کا اظہار ہے کہ یہ روز مسرت بار بار آئے۔

---

(۱) بخاری ۸۵۵/۲، باب رقية النبى صلى الله عليه وسلم
(۲) ابوداؤد باب دعاء المريض
(۳) دیکھئے بخاری ۸۴۴/۲، باب عيادة الصبيان
(۴) حواله سابق : باب عيادة المشرك
(۵) بخاری ۸۴۵/۲، باب وضع اليد على المريض
(۱) ابو داؤد ۱۶۱/۱

عیدین کا ثبوت

عیدین کی نماز کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ اور اجماع امت سے ثابت ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

فَصَلِّ لِرَبِّکَ وَانْحَرْ ۔ (الکوثر : ۲)

اپنے رب کے لئے نماز پڑھئے اور قربانی کیجئے۔

اس آیت میں اکثر مفسرین کے نزدیک نماز سے نماز عید ہی مراد ہے، —— جہاں تک سنت کی بات ہے تو آپ ﷺ سے تواتر کے ساتھ عیدین کا پڑھنا ثابت ہے، اور قرن اول سے آج تک تمام مسلمان اس نماز کو ادا کرتے آئے ہیں، چنانچہ عیدین پر مسلمانوں کا اجماع واتفاق ہے۔(۱)

نماز عید کا حکم کیا ہے؟ اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں: حنفیہ کے نزدیک صحیح تر قول کے مطابق نماز عید واجب ہے، اور جن لوگوں پر جمعہ واجب ہوتا ہے، انھیں پر نمازِ عید بھی واجب ہوتی ہے،(۲) مالکیہ اور شوافع کے نزدیک نماز عید سنت ہے،(۳) اور اسی کو بعض فقہاء احناف نے بھی ترجیح دی ہے،(۴) بلکہ خود امام ابوحنیفہؒ سے بھی ایک روایت اسی طرح کی منقول ہے۔(۵)

ایام واوقات

نماز عید کا وقت طلوع آفتاب کے بعد، آفتاب کے کسی قدر یعنی ایک نیزہ بلند ہونے سے شروع ہوتا ہے اور زوالِ آفتاب تک باقی رہتا ہے،(۶) اس پر فقہاء کا اتفاق ہے،(۷) تاہم نمازِ عید الفطر میں کسی قدر تاخیر مسنون ہے، تاکہ زیادہ سے زیادہ صدقۃ الفطر نکل جائے، اور نماز عید الاضحیٰ میں عجلت بہتر ہے، تاکہ قربانی میں سہولت ہو،(۸) چنانچہ مالک بن حویرث ؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عمرو بن حزم ؓ کو جو نجران میں گورنر تھے، مکتوب لکھا تھا، کہ نماز عید الاضحیٰ میں عجلت سے اور نماز عید الفطر میں تاخیر سے کام لیں۔(۹)

اگر چاند ہونے کی اطلاع دیر سے ہوئی، یا کوئی اور ایسا عذر پیش آگیا، کہ یکم شوال کو لوگ نماز عید نہیں پڑھ پائے تو دوسرے دن نماز ادا کی جاسکتی ہے، دوسرے دن کے بعد نہیں پڑھی جاسکتی۔(۱۰) خود رسول اللہ ﷺ سے بھی ایسے ہی ایک موقع پر دوسرے دن نماز عید ادا کرنا ثابت ہے،(۱۱) —— البتہ بلا عذر تاخیر کی تو مکروہ ہے، اور عذر کے ساتھ تاخیر کی تو کوئی حرج نہیں ہے۔(۱۲)

یہ تاخیر بحیثیت اجتماعی ہے، اگر کسی شخص کی تنہاء نماز چھوٹ جائے تو اسے کوشش کرنی چاہئے کہ شہر میں کہیں اور جماعت میں شریک ہوجائے، لیکن اگر نماز چھوٹ ہی گئی تو اب اس کی قضاء نہیں ہے(۱۳) یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے،(۱۴) البتہ حنفیہ کے نزدیک چار رکعت نفل نمازِ اشراق اداء کرلے، اور اس نماز میں عیدین کی طرح تکبیرات زوائد نہ کہے،(۱۵) حنابلہ کی رائے بھی قریب قریب یہی ہے کہ ایک سلام یا دو سلام سے چار رکعت نماز پڑھ لے، البتہ ان کے نزدیک چاہے تو عام نوافل کی طرح پڑھ لے، یا تکبیراتِ زوائد کے ساتھ نماز ادا کرے،(۱۶) شوافع سے اس سلسلہ میں

---

(۱) المغنی ۲/۱۱۱
(۲) الدر المختار ۱/۵۵۵
(۳) الافصاح ۱/۱۶۸
(۴) الدر المختار ۱/۵۵۵
(۵) دیکھئے: ہدایہ مع الفتح ۲/۷
(۶) فتح القدیر ۲/۴۳
(۷) الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۲/۳۶۶
(۸) المغنی ۲/۱۱۷
(۹) مسند امام شافعی ۷۴
(۱۰) ہدایہ مع الفتح ۲/۴۹
(۱۱) ابوداؤد ۱/۱۶۳، باب اذا یخرج الامام الخ
(۱۲) الدر المختار ۱/۵۶۲
(۱۳) الدر المختار ۱/۵۶۱
(۱۴) الشرح الصغیر ۱/۵۲۲
(۱۵) الدر المختار و ردالمحتار ۱/۵۶۱
(۱۶) المغنی ۲/۱۲۷

مختلف اقوال منقول ہیں۔(۱)

ادائیگی نماز کی جگہ

اکثر فقہاء کے نزدیک نماز عیدین عیدگاہ ہی میں ادا کرنی بہتر ہے، جو آبادی سے باہر کھلے میدان میں واقع ہو، یہی رائے حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی ہے، البتہ اہل مکہ کے لئے مسجد حرام میں نماز پڑھنا افضل ہے، (۲) شوافع کے نزدیک اگر مسجد میں تمام لوگ آجائیں تو مسجد میں نماز پڑھنا افضل ہے، اگر مسجد تنگ پڑ جائے تو عیدگاہ میں ادا کرنا بہتر ہے۔(۳)

واقعہ ہے کہ پہلی رائے زیادہ قوی اور حدیث سے ہم آہنگ ہے، کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ کا معمول عیدین میں عیدگاہ جانے کا تھا، (۴) — ہاں یہ درست ہے کہ بیمار و کمزور اور ان لوگوں کی رعایت کرتے ہوئے جو عیدگاہ تک نہ جا سکتے ہوں، شہر کی مسجد میں بھی جماعت ہو جائے، تا کہ ان حضرات کو دقت نہ ہو، چنانچہ حضرت علی ؓ کے بارے میں مروی ہے کہ، انھوں نے خود عیدگاہ میں نماز پڑھائی، اور حضرت ابو مسعود انصاری ؓ کو مسجد میں نماز پڑھانے پر مامور فرمایا۔(۵)

یوم عید کی سنتیں

عیدین میں مسنون ہے کہ مسواک اور غسل کرے، اور خوشبو لگانے کا اہتمام کرے، (۶) چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ کا معمول ان دونوں دنوں میں غسل کرنے کا تھا، (۷) مسواک تو عام نمازوں سے پہلے بھی مسنون ہے، تو ظاہر ہے عید میں بدرجۂ اولی اس کا اہتمام مناسب ہوگا، نیز اجتماع کی رعایت سے جمعہ میں خوشبو کا اہتمام پسند کیا گیا ہے، تو عید کا اجتماع اس سے بڑھ کر ہے۔

عیدین کے ملبوسات

عید کے موقع سے اپنی حیثیت کے مطابق جو عمدہ کپڑا میسر ہو وہ پہننا چاہئے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ عیدین میں ایک سرخ ڈوریئے کی چادر استعمال فرمایا کرتے تھے، (۸) حضرت عمر ؓ نے بازار میں ایک ریشمی جبہ فروخت ہوتے ہوئے دیکھا، غالباً وہ اس وقت تک ریشم کی حرمت سے واقف نہیں تھے، چنانچہ ایک ریشمی جبہ لے کر حضور ﷺ کی خدمت میں آئے، اور عرض کیا کہ آپ اسے خرید لیں، تا کہ عید اور وفود کی آمد کے موقع پر زیب تن فرمایا کریں، لیکن ریشمی ہونے کی وجہ سے آپ ﷺ نے معذرت کردی، اور فرمایا: یہ ان لوگوں کا لباس ہے جن کا آخرت میں کوئی حصہ نہیں، (۹) اسی سے امام بخاریؒ نے عیدین میں کپڑوں کے خصوصی اہتمام پر استدلال کیا ہے۔

عید کے کپڑوں کا سفید ہونا ضروری نہیں، کیونکہ اوپر ذکر آچکا ہے کہ خود آپ ﷺ نے رنگین کپڑے بھی عید میں استعمال فرمائے ہیں۔(۱۰)

عیدگاہ جانے سے پہلے کھانا

عید الفطر کے دن عیدگاہ کو نکلنے سے پہلے کچھ کھانا مسنون ہے، بہتر ہے کہ یہ کھائی جانے والی چیز میٹھی اور طاق عدد میں ہو، اور کھجور

(۱) الافصاح ۱/۱۷۲
(۲) ردالمحتار ۱/۵۵۷، الشرح الصغیر ۱/۵۲۹، الافصاح ۱/۱۷۲
(۳) المهذب مع تحقيق الزحيلي ۱/۳۸۷
(۴) بخاری عن ابی سعید الخدری ۱/۱۳۱، باب الخروج الی المصلی بغیر منبر
(۵) دیکھئے: المهذب ۱/۳۸۸
(۶) هدایه مع الفتح ۲/۷۱
(۷) ابن ماجة ۹۳
(۸) هدایه مع الفتح ۲/۷۹
(۹) بخاری ۱/۱۳۰
(۱۰) ردالمحتار ۱/۵۵۶

ہوتو زیادہ بہتر ہے،(۱) — چنانچہ حضرت انس ؓ سے مروی ہے کہ عید الفطر کے موقع سے آپ ﷺ عید گاہ جانے سے پہلے چند کھجوریں طاق عدد میں کھا کر تشریف لے جاتے تھے(۲) عید الاضحیٰ کے موقع سے مستحب ہے کہ جو لوگ قربانی کرتے ہوں، قربانی ہی سے اپنے کھانے کی ابتداء کریں،(۳) چنانچہ حضرت بریدہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ عید الفطر کے دن بغیر کھائے نہیں نکلتے تھے، اور عید الاضحیٰ کے دن بغیر نماز پڑھے کھاتے نہیں تھے۔(۴)

عید گاہ کی آمد و رفت

عیدین میں بہتر ہے کہ عید گاہ پیدل جایا جائے (۵) کیونکہ آپ ﷺ کا پیدل ہی آنے جانے کا معمول تھا،(۶) یہ بھی مستحب ہے کہ ایک راستہ سے جائے اور دوسرے راستہ سے واپس ہو، چنانچہ آپ ﷺ کا معمولِ مبارک اسی طرح کا تھا۔(۷)

طریقۂ نماز

نماز عیدین کے بارے میں اس پر اتفاق ہے کہ اس میں اذان و اقامت نہیں ہے،(۸) اس پر بھی اتفاق ہے کہ عید کی نماز دو رکعت ہے، یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ عیدین میں جہراً قرأت کی جائے گی، رسول اللہ ﷺ سے عیدین میں پہلی رکعت میں ''سورہ اعلیٰ'' اور دوسری رکعت میں ''سورہ غاشیہ'' کا پڑھنا منقول ہے،(۹) بعض روایات میں ''سورہ ق'' اور ''اقتربت الساعة'' کا ذکر ہے،(۱۰) اس لئے ان سورتوں کا پڑھنا بہتر ہے، البتہ ان کو واجب کا درجہ نہیں دینا چاہئے، اور ایسا اہتمام نہ کرنا چاہئے کہ اس کے لازم ہونے کا وہم ہونے لگے۔

تکبیرات زوائد کے احکام

عیدین کی نماز میں کچھ تکبیرات زوائد کہی جاتی ہیں، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں یہ تکبیرات زائدہ چھ ہیں، پہلی رکعت میں تکبیر تحریمہ اور ثناء کے بعد اور قرأت سے پہلے تین تکبیرات، اور دوسری رکعت میں قرأت مکمل ہونے کے بعد رکوع میں جانے سے پہلے تین تکبیرات، ان تکبیرات کے کہتے ہوئے امام و مقتدی سب ہاتھ اٹھائیں گے، ان تکبیرات کے درمیان کوئی ذکر نہیں ہے، — البتہ ہر دو تکبیر کے درمیان تین تسبیح کے بقدر سکوت اختیار کیا جائیگا اور ہاتھ چھوڑی ہوئی حالت میں ہوگا، یہ وقفۂ خاموشی ازدحام کے کم وبیش ہونے کے اعتبار سے کم اور زیادہ بھی ہوسکتا ہے۔

ان تکبیراتِ زوائد کی حیثیت واجب کی ہے، اس لئے ان کی بڑی اہمیت ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص تاخیر سے نماز میں شریک ہوا اور تکبیرات زوائد نہیں پائی، تو رکوع کی حالت میں ان تکبیرات کو کہہ لے، اسی طرح اگر امام تکبیرات بھول جائے، تو رکوع میں ان تکبیرات کو کہہ لے، اگر کسی شخص کی امام کے ساتھ مکمل ایک رکعت چھوٹ جائے، تو اب وہ اسے دوسری رکعت ادا کرتے ہوئے قرأت کے بعد ہی کہے یہ بہتر ہے، گو قرأت سے پہلے کہہ لینا بھی درست ہے۔(۱۱)

تکبیر کی تعداد میں فقہاء کا اختلاف

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک تکبیرات زوائد گیارہ ہیں، پہلی

---

(۱) ردالمحتار ۵۵۶/۱

(۲) بخاری ۱۳۰/۱، باب الأكل يوم الفطر قبل الخروج

(۳) هدايه مع الفتح ۷۹/۲

(۴) ترمذی ۱۲۰/۲

(۵) درمختار ۵۵۷/۱

(۶) ابن ماجة ۹۲

(۷) حوالۂ سابق

(۸) دیکھئے: بخاری ۱۳۱/۱، باب المشی والرکوب الی العید بغير أذان ولا اقامة

(۹) ترمذی، باب القراءة فی العيدين، ابن ماجة ۹۱

(۱۰) ابن ماجة ۹۱

(۱۱) ملخص از: الدر المختار و ردالمحتار ۶۰/۱-۵۵۹

رکعت میں چھ اور دوسری رکعت میں پانچ، اور شوافع کے نزدیک بارہ ہیں، پہلی رکعت میں سات اور دوسری رکعت میں پانچ، ان حضرات کا استدلال ترمذی کی روایت سے ہے کہ آپ ﷺ نے پہلی رکعت میں سات اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیرات زوائد کہیں، اور دونوں رکعت میں تکبیرات قراءت سے پہلے کہی گئیں، (۱) شوافع نے اس روایت میں پہلی رکعت میں ساتوں تکبیرات کو زوائد مانا ہے، اور مالکیہ وحنابلہ نے چھ کو زوائد اور ایک کو تکبیر تحریمہ مانا ہے۔

حنفیہ کے پیش نظر حضرت حذیفہ ؓ اور ابوموسی اشعری ؓ کی روایت ہے، کہ آپ ﷺ عیدین میں نماز جنازہ کے طریقے پر چار تکبیر کہا کرتے تھے، (۲) اس میں ایک تکبیر تحریمہ ہے اور تین تکبیرات زوائد، حضرت عبداللہ بن عباس ؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ سے بھی اسی طرح کا عمل منقول ہے، (۳) سب سے اہم بات یہ ہے کہ طحاوی نے ابراہیم نخعی سے نقل کیا ہے کہ تکبیرات زوائد کے بارے میں صحابہ میں خاصا اختلاف تھا، حضرت عمر ؓ نے مشورہ کر کے طے فرمایا کہ عیدین میں بھی جنازہ کی طرح چار تکبیرات کہی جائیں۔ (۴)

تاہم چونکہ اس مسئلہ میں صحابہ کے درمیان اختلاف رائے رہا ہے اور روایت بھی سند کے اعتبار سے اس درجہ قوی نہیں کہ ان پر کلام کی گنجائش نہ ہو، اس لئے ان میں سے جس رائے پر بھی عمل کرلیا جائے گنجائش ہے، چونکہ فی الجملہ سولہ تکبیرات تک ثابت ہیں اس لئے اگر امام سولہ تک تکبیرات کہے، تو اس کی پیروی کی جاسکتی ہے۔ (۵)

عیدین سے پہلے نفل

حنفیہ کے نزدیک نماز عیدین سے پہلے صبح میں کوئی نفل نماز پڑھنا مکروہ ہے، نماز کے بعد بھی عیدگاہ میں نفل پڑھنا مکروہ ہے، البتہ گھر میں پڑھ سکتے ہیں (۶) چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس ؓ سے مروی ہے کہ آپ عید الفطر کے دن نکلتے، تو نہ اس سے پہلے کوئی نفل پڑھتے اور نہ اس کے بعد، (۷) مالکیہ کی رائے بھی اس سے قریب ہے، البتہ ان کے یہاں عید سے پہلے بھی اور بعد بھی صرف عیدگاہ میں نفل پڑھنے کی ممانعت ہے، (۸) حنابلہ کے نزدیک نماز سے پہلے بھی اور بعد بھی، عیدگاہ میں بھی اور دوسری جگہوں میں بھی نفل پڑھنا مطلقاً مکروہ ہے، (۹) اس طرح ان تینوں ائمہ کی رائیں قریب قریب ہیں، البتہ شوافع کے نزدیک امام کے نماز کے لئے نکلنے سے پہلے پہلے تک نفل پڑھی جاسکتی ہے۔ (۱۰)

خواتین کا عیدگاہ جانا

احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ عورتوں کو بھی عیدگاہ جانے کی اجازت دینی چاہئے (۱۱) —— دوسری طرف حضرت عائشہؓ کا ارشاد ہے کہ اگر حضور ﷺ نے آج کی عورتوں کے احوال دیکھے ہوتے تو خواتین بنی اسرائیل کی طرح ان کو مسجد آنے سے روک دیا گیا ہوتا، (۱۲) ظاہر ہے کہ موجودہ دور میں بے دینی کی کیفیت حضرت عائشہؓ کے عہد کے مقابلہ کئی چند ہے، بلکہ شاید وہ اس کا تصور بھی نہیں کر سکتی تھیں، اسی لئے فقہاء نے اس دور میں مزید احتیاط کا راستہ اختیار کیا ہے، چنانچہ حنابلہ وشوافع نے اس طرح شرکت کی اجازت دی ہے

(۱) ترمذی ۱/۱۱۹
(۲) ابوداؤد ۱/۱۶۳
(۳) دیکھئے: مصنف ابن ابی شیبۃ ۲/۱۷۱، مصنف عبدالرزاق ۳/۲۹۳
(۴) طحاوی ۱/۳۹۹
(۵) الدر المختار ۱/۵۵۹
(۶) حوالۂ سابق ۱/۵۵۸
(۷) ترمذی ۱/۱۲۰
(۸) الشرح الصغیر ۱/۵۳۱
(۹) المغنی ۲/۱۲۳
(۱۰) المہذب ۱/۳۹۱
(۱۱) بخاری ۱/۱۳۳
(۱۲) مؤطا امام مالک ۱۸۴، باب ماجاء فی خروج النساء إلی المساجد

کہ کپڑے معمولی ہوں، اور خوشبو اور زینت سے خالی ہوں، (۱) حنفیہ نے بوڑھی خواتین کو اجازت دی ہے، اور جوان عورتوں کو منع کیا ہے، (۲) تاہم ظاہر ہے کہ یہ اجازت بھی اسی صورت میں ہوسکتی ہے، کہ عورتوں کے لئے پیچھے علیحدہ نظم موجود ہو۔

عیدگاہ جاتے ہوئے تکبیر

عیدالاضحیٰ میں مسنون ہے کہ عیدگاہ جاتے ہوئے زور سے تکبیر کہتا ہوا جائے، نماز عیدالفطر کے بارے میں بعض فقہاء نے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ تکبیر کے قائل نہیں، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ تکبیر کہنے کے قائل ہیں، لیکن علامہ ابن ہمامؒ کی تحقیق ہے کہ اختلاف تکبیر کہنے اور نہ کہنے کی بابت نہیں ہے، بلکہ اختلاف صرف اسقدر ہے کہ تکبیر زور سے کہی جائے یا آہستہ؟ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں آہستہ اور صاحبین کے یہاں بآوازِ بلند، (۳) اور اسی طرف شامیؒ کا بھی رجحان ہے، (۴) حنابلہ اور دوسرے فقہاء بھی صاحبین کے ہم خیال ہیں۔(۵)

تکبیر میں صرف اللہ اکبر کہنا بھی کافی ہے، لیکن بہتر ہے کہ مکمل تکبیر تشریق کہے۔(۶)

(خطبہ اور تکبیر تشریق کے احکام کے لئے مذکورہ الفاظ ملاحظہ ہوں)۔

عین

معین ومشخص چیز کو ''عین'' کہتے ہیں، جیسے: گھر، گھوڑا، کرسی وغیرہ، (۷) —— اس کے مقابلہ ''دین'' کا لفظ ہے، دین وہ چیز ہے جو کسی کے ذمہ میں ثابت ہو۔(۸)

عین اور دَین میں فرق

شیخ مصطفیٰ زرقاء نے دَین اور عین میں فرق کی بابت درج ذیل نکات ذکر کئے ہیں :

۱) ''دین'' کا خارجی وجود نہیں ہوتا، ''عین'' ایک محسوس خارجی وجود رکھتا ہے۔

۲) ''دین'' مثلی نہیں ہوسکتا، عین مثلی بھی ہوتا ہے اور ''قیمی'' بھی۔

۳) ''دین'' قبضہ میں آنے کے بعد ہی تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

۴) ''دین'' نہ عقد کا عوض بن سکتا ہے اور نہ مدیون کے سوا کسی اور کو اس کا مالک بنایا جاسکتا ہے۔

۵) حوالہ کا معاملہ صرف دَین ہی میں ہوسکتا ہے، عین میں نہیں ہوسکتا، کیونکہ عین خود مطلوب ہے۔

۶) ''دیون'' میں مقاصہ'' جائز ہے، ''عین'' میں مقاصہ جائز نہیں۔

۷) ''دیون'' اس کی مماثل اشیاء کے ذریعہ ادا کئے جاسکتے ہیں، ''اعیان'' میں خود وہی اشیاء ادا کی جائیں گی۔

۸) مبرا کرنے کا تعلق دَین سے ہوتا ہے، نہ کہ عین سے۔

۹) عین کا دعوی اسی کے خلاف معتبر ہوگا جس کا اس پر قبضہ ہو۔(۹)

(یہاں مختلف اصطلاحی الفاظ، مثلی، قیمی، حوالہ، مقاصہ، آگئے ہیں ان اصطلاحات کو انہیں الفاظ کے ذیل میں دیکھنا چاہئے)۔

---

(۱) المغنی ۱۱۲/۲، المہذب ۱/۱۳۹۰
(۲) فتح القدیر ۲/۴۷
(۳) حوالہ سابق
(۴) ردالمحتار ۱/۵۵۸
(۵) المغنی ۱۱۵/۲
(۶) الشرح الصغیر ۱/۵۳۱
(۷) مجلۃ الاحکام : مادہ ۱۵۹
(۸) حوالۂ سابق : مادہ ۱۵۸
(۹) ملخص از : المدخل الفقهی العام ۳/۴۸-۱۲-۴۷

عینہ

''عینہ''(ع کے زیر کے ساتھ) خرید وفروخت کی ایک خاص صورت ہے جس کا ابھی ذکر آئے گا، علامہ دردیر مالکی کا خیال ہے کہ یہ لفظ اصل میں ''عونہ''(ع پر زیر تھا، واؤ، ی، سے بدل گیا، اور خود یہ لفظ ''عون'' سے ماخوذ ہے) جس کے معنی مدد کرنے کے آتے ہیں، چونکہ اس معاملہ میں فروخت کنندہ خریدار کی اس کے مقصد کے حصول میں مدد کرتا ہے، اس لئے اس کو ''بیع عینہ'' سے تعبیر کرتے ہیں،(۱) بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ ''عین''(ع پر زبر) سے ماخوذ ہے، عین سے مراد نقد وحاضر ''جودَین'' کے مقابلہ بولا جاتا ہے، چونکہ اس معاملہ میں ادھار سامان خرید کرنے والا نقد پیسے پالیتا ہے گو اس پر نسبۃً زیادہ قیمت باقی رہ جاتی ہے، اس لئے اس کو ''عینہ'' کہا جاتا ہے،(۲) —— خیال ہوتا ہے کہ دردیر کی رائے زیادہ صحیح ہے، کیونکہ اس کی ''ع'' پر زیر مانا گیا ہے، اگر یہ ''عین'' سے ماخوذ ہوتا، تو اس پر زبر کا ہونا زیادہ مناسب ہوتا۔

عینہ سے مراد اور اس کی ممانعت

حدیث میں اس طریقۂ معاملہ کی مذمت آئی ہے، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تم جہاد چھوڑ دو گے، بیل کی دم پکڑو گے اور عینہ کے طریقہ پر خرید وفروخت کرو گے تو اللہ تعالیٰ تم پر ذلت مسلط فرمادیں گے اور جب تک تم تائب نہ ہو جاؤ اور اپنی اصلی کیفیت پر نہ لوٹ آؤ، تم کو کوئی چیز نفع نہیں پہنچائے گی،(۳) —— لیکن عینہ سے مراد کیا ہے؟ اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، مشہور یہ ہے کہ مثلاً الف، ب، کے ہاتھ ایک سامان ایک ہزار روپیہ پر اُدھار فروخت کرے اور وہی سامان اس سے نوسو روپے میں خرید کرلے، تو صورت یہ ہوئی کہ الف کا سامان اس کے پاس واپس آگیا، نوسو روپے اسے دینے پڑے اور کچھ مہلت کے بعد اسے ایک ہزار روپیہ واپس ملے گا، تو بہ ظاہر یہ خرید وفروخت ہوگی لیکن عملاً نوسو روپے قرض دے کر ایک ہزار روپے کی وصولی ہوگی، جس کا سود ہونا ظاہر ہے، تو اگر شروع ہی میں فروخت کنندہ نے اس طرح کی شرط لگادی ہو تب تو بالاتفاق ناجائز ہے، اور اگر شرط نہ لگائی تو شوافع کے نزدیک جائز اور دوسرے فقہاء کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز ہے؛ کیونکہ یہ بالواسطہ سود حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔(۴)

عینہ کی ایک اور اصطلاح

علامہ شامیؒ نے عینہ کے سلسلے میں دو اور تعریفیں نقل کی ہیں ایک یہ کہ کوئی شخص قرض لینے کے لئے آئے اور قرض دہندہ قرض دینے میں کوئی دلچسپی نہیں رکھتا؛ کیونکہ اس کو اس سے کوئی مادی نفع حاصل نہیں ہوتا ہے، چنانچہ اس نے ضرورت مند سے کہا کہ میں قرض تو نہیں دوں گا، البتہ فلاں شئی تم سے مثلاً بارہ روپے میں فروخت کرسکتا ہوں، حالانکہ وہ شئی بازار میں دس روپے میں ملتی ہے، چنانچہ ضرورت مند بارہ روپے میں خرید کر اس کو دس روپے میں بیچ دیتا ہے، اس طرح قرض دہندہ کو قرض کی وصولی کے وقت دو روپے کا نفع حاصل ہو جائے گا۔

شامی نے عینہ کی جو دوسری صورت بتائی ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس سے قرض کا مطالبہ کیا جارہا ہے وہ دس روپے کی چیز طالب قرض سے بارہ روپے میں بیچ دے اور قرض دہندہ اپنے درمیان اور طالب قرض کے درمیان ایک شخص کو درمیان میں رکھے، جس شخص نے حاجت قرض کی وجہ سے دس روپے کی چیز بارہ روپے میں خرید کی تھی وہ درمیانی شخص سے اس کو دس روپے میں بیچ

(۱) الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی ۱۲۸/۳
(۲) بلوغ الأمانی علی الفتح الربانی ۴۴/۱۵
(۳) الفتح الربانی ۴۴/۵
(۴) بلوغ الامانی ۴۴/۵

دے، پھر درمیانی شخص پہلے شخص کو دس روپے میں وہی چیز فروخت کردے، اس طرح پہلے شخص کو اپنی چیز بھی واپس مل گئی اور دس روپے دے کر بارہ روپے حاصل ہو گئے۔(۱)

علامہ دردیر نے عینہ کی شکل یہ لکھی ہے کہ آپ نے کسی سے کوئی چیز خرید کرنی چاہی جو اس کے پاس موجود نہیں ہے، وہ آپ کا آرڈر لے کر دوسری جگہ سے کم قیمت میں وہی سامان خرید کر آپ کے ہاتھ زیادہ قیمت میں فروخت کردے۔(۲)

عینہ کا حکم

عینہ کی اصطلاح میں اسی اختلاف کی وجہ سے فقہاء کے درمیان بھی اختلاف ہوا ہے، علامہ دردیرؒ نے مذکورہ صورت کو جائز قرار دیا ہے۔(۳)

قاضی ابو یوسفؒ نے نہ صرف "عینہ" کو جائز قرار دیا بلکہ اس کو باعث اجر بتایا ہے، اور شامی نے ابن ہمامؒ سے نقل کیا ہے کہ یہ محض خلاف اولیٰ ہے، جب کہ امام محمدؒ کا بیان ہے کہ میرے قلب پر یہ معاملہ پہاڑ کی طرح گراں محسوس ہوتا ہے، یہ ایک مذموم صورت ہے جسے سود خوروں نے ایجاد کیا ہے، (۴) —— راقم الحروف کا خیال ہے کہ یہ اختلاف رائے عینہ کی تعریف اور حقیقت کے بارے میں اختلاف کی وجہ سے ہے، علامہ دردیرؒ نے جو صورت لکھی ہے اس کے جائز ہونے میں کوئی شبہ نہیں، شامی نے جو پہلی صورت لکھی ہے وہ بھی بیع کی صورت ہے اور اس کو بھی جائز ہونا چاہئے، شامی نے جو دوسری صورت ذکر کی ہے اس کو مکروہ تحریمی ہونا چاہئے، زحیلی نے بھی حنفیہ کی یہی رائے نقل کی ہے۔(۵)

بہر حال، حدیث کی ممانعت اس کو بتلاتی ہے کہ بالواسطہ سود حاصل کرنا اور اس کو ظاہری طور پر کسی جائز معاملہ کا رنگ دینا بھی ناجائز اور نادرست ہی ہے، یہ اپنے آپ کو بھی دھوکہ دینا ہے اور اللہ تعالیٰ کو بھی دھوکہ دینے کی کوشش ہے، والعیاذ باللہ —— آج کل بعض ادارے غیر سودی ادارے کے نام سے قائم ہیں اور ان کا ادعا ہے کہ وہ بلا سود قرض دیتے ہیں، لیکن عملاً صورت حال یہ ہے کہ ان کا طریقہ کار انتہائی مشکوک اور افسوس ناک ہے، بعض ادارے مقروضوں کو ان کی رقم کے تناسب سے ماہانہ فیس باندھ دیتے ہیں کہ جب تک وہ مقروض رہے یہ رقم ادا کرتا رہے، اور اس کو فیس رکنیت کا نام دیتے ہیں، بعض ادارے قرض لینے والوں کے لئے کاغذی فارم رکھتے ہیں کہ جتنا قرض لینا ہے اسی نسبت سے متعینہ رقم کا فارم خرید کرنا ہے، یہ صورتیں بالواسطہ سود ہی کی ہیں، ہاں، اگر کوئی ادارہ اس مقصد کے لئے قائم ہو تو اس کے لئے اس بات کی گنجائش ہے کہ ہر مقروض کے حساب و کتاب پر جو اخراجات آئیں وہ ضروری اخراجات حساب کر کے اس سے لے لئے جائیں؛ کیونکہ فقہاء نے اس بات کی اجازت دی ہے کہ کتابت دَین کی اجرت مدیون کے ذمہ رکھی جائے۔

○ ○ ○ ○

---

(۱) ردالمحتار ۴/۲۴۴
(۲) الشرح الصغیر ۳/۱۲۹
(۳) حوالۂ سابق
(۴) ردالمحتار ۴/۲۴۴
(۵) ردالمحتار ۴/۲۴۴

غائص　(غوطہ زن)

غوص کے معنی سمندر میں غوطہ زن ہونے کے ہیں، اس طرح غوطہ زن کو "غائص" کہا جائے گا، عام طور پر اس شخص کو "غائص" اور "غواص" کہا جاتا ہے جو موتی نکالنے کے لئے سمندر میں غوطہ زن ہو،(۱) ــــ غالباً اسلام سے پہلے خرید وفروخت کا یہ طریقہ بھی مروج تھا کہ غوطہ زن اس طرح معاملہ طے کرتے کہ اس غوطہ میں جو کچھ موتی وغیرہ ہاتھ آجائے اسے اتنی قیمت کے عوض تمہارے ہاتھ فروخت کرتا ہوں، آپ ﷺ نے اس طرح کی خرید وفروخت سے منع فرمایا ہے، کیونکہ اس میں خرید شدہ سامان کی مقدار اور نوعیت معلوم نہیں۔(۲)

حدیث میں یہ لفظ ایک اور معنی میں بھی آیا ہے یعنی "غائصہ" اس عورت کو کہتے تھے جو حالت حیض میں ہو لیکن اپنے شوہر کو اس سے آگاہ نہ کرے کہ وہ اجتناب برت سکے، اسی طرح کا ایک لفظ "مغوصہ" ہے جو اس کے برعکس مفہوم میں استعمال ہوا ہے کہ ایک عورت حیض کی حالت میں نہ ہو اور اپنے شوہر سے جھوٹ بولے کہ وہ حالت حیض میں ہے، ان دونوں عورتوں پر آپ ﷺ نے لعنت فرمائی ہے۔(۳)

غائط

"غائط" اس کا مادہ "غ، و، ط" ہے۔ غوط اصل میں آبادی سے کسی قدر دور گہری کشادہ اور ہموار زمین کو کہتے ہیں، چونکہ عام طور پر ازراہِ ستر قضاءِ حاجت کے لئے ایسی ہی نشیبی جگہ کا انتخاب کیا جاتا ہے، اس لئے قضاءِ حاجت کی جگہ کو "غائط" کہا جانے لگا، پھر بات آگے بڑھی اور "فضلہ" ہی کو غائط سے تعبیر کیا جانے لگا۔(۴) (فضلہ اور استنجاء کے احکام کے لئے ملاحظہ ہو: براز اور استنجاء)۔

غارمین　(زکوٰۃ کا ایک مصرف)

قرآن مجید نے زکوٰۃ کا ایک مصرف "غارمین" کو بتایا ہے۔(توبہ : ۶۰)

"غارم" کے لفظ میں "مقروض" اور "قرض دہندہ" دونوں ہی معنوں کی گنجائش ہے، قرض دہندہ کے معنی ہوں تو مراد یہ ہوگی کہ ایسا شخص جس کے دوسروں کے ذمہ قرضہ جات ہوں لیکن وہ ان کو وصول کرنے پر قادر نہ ہو اور نصاب زکوٰۃ ابھی اس کے قبضہ میں بھی نہ ہو، ایسا شخص زکوٰۃ لے سکتا ہے،(۵) اور اگر مقروض مراد ہو جیسا کہ عام طور پر اہل علم نے لکھا ہے تو مقصود یہ ہے کہ ایک شخص گو صاحب نصاب ہو، لیکن اس پر لوگوں کے قرض اتنے ہوں کہ ان کو ادا کرے تو صاحب نصاب باقی نہ رہے ایسے شخص کو زکوٰۃ دی جاسکتی ہے،(۶) عام فقراء کے مقابلہ ایسے شخص کو زکوٰۃ دینی زیادہ بہتر ہے،(۷) فقہاء شوافع نے بھی مقروضوں کو زکوٰۃ دینے کی اجازت دی ہے، لیکن تین شرطوں کے ساتھ، ایک: یہ کہ قرض فوراً قابل ادائیگی ہو۔ دوسرے: یہ کہ کسی مباح مقصد یا دینی اغراض کیلئے لیا گیا ہو۔ تیسرے: اس کے بغیر اداءِ قرض پر قادر نہ ہو،(۸) مالکیہ بھی مقروض کو "غارمین" کی صف میں رکھتے ہیں اور اس میں خود ادائیگی کی صلاحیت نہ ہو تو زکوٰۃ سے مدد کرنے کی اجازت دیتے ہیں، قرطبی نے اس پر حضرت ابوسعید خدری ؓ کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے، کہ حضور ﷺ کے زمانہ میں ایک شخص کے خرید کئے ہوئے پھل آفت کے شکار ہوگئے اور اس پر دَین بہت بڑھ گیا، چنانچہ حضور ﷺ نے ان پر صدقہ کرنے کا حکم فرمایا،(۹)

(۱) القاموس المحیط ۸۰۶، النہایہ ۳/۳۹۵
(۲) دیکھئے: نیل الاوطار ۵/۱۴۸
(۳) دیکھئے: النہایہ ۳/۳۹۵، القاموس المحیط ۸۰۶
(۴) دیکھئے: النہایہ لابن اثیر ۳/۳۹۵، القاموس المحیط ۸۷۸
(۵) فتح القدیر ۲/۲۰۴
(۶) احکام القرآن ۳/۳۲۷
(۷) تاتار خانیہ ۲/۲۷۰
(۸) شرح مہذب ۶/۲۰۷
(۹) الجامع لاحکام القرآن ۸/۱۸۴

تاہم ان توضیحات سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ غریب اور نصابِ زکوٰۃ سے محروم مقروضوں کی اس مد سے مدد نہ کی جائے گی کہ وہ تو بہ درجۂ اولیٰ اس کے حقدار ہیں۔

لیکن فقہاء شوافع کے ہاں اس کے اصل مصداق وہ لوگ ہیں جو دو مسلمانوں کے درمیان اصلاح اور رفع نزاع کے لئے خود کوئی مالی ذمہ داری قبول کرلیں، ایسے شخص کے بارے میں فتویٰ اس پر ہے کہ گو وہ غنی ہو پھر بھی اس ذمہ داری سے سبک دوش ہونے کے لئے زکوٰۃ کی مد سے اس کو دیا جاسکتا ہے، (۱) یہی رائے مالکیہ اور حنابلہ کی بھی ہے کہ مالدار وغنی شخص کو بھی اس مد سے دیا جاسکتا ہے، عہد نبوی ﷺ میں حضرت قبیصہ بن مخارق ؓ نے ایک ایسی ہی ذمہ داری قبول کی تھی، تو آپ ﷺ نے ان سے فرمایا کہ سوال تین ہی آدمیوں کیلئے جائز ہے، ان میں سے ایک ایسے شخص کا ذکر فرمایا جو اس طرح کی ذمہ داری قبول کرلے، رجل تحمل حمالة . (۲)

احناف کے ہاں وہ مالی ذمہ داریاں، جو حقوق اللہ میں ہیں جیسے: کفارات وغیرہ، نیز مردہ کے ذمہ واجب الاداء دیون کی ادائیگی کے لئے زکوٰۃ کی رقم استعمال نہیں کی جائے گی، مالکیہ کے ہاں ہر طرح کے دیون وواجبات اس مد سے ادا کئے جائیں گے۔ (۳)

غایت

کسی شئی کی ابتدائی یا انتہائی حد کو "غایت" کہتے ہیں، ابتدائی حد کو غایت ابتداء اور انتہائی حد کو غایتِ انتہا کہا جاتا ہے، عربی زبان میں غایت ابتداء کے لئے "من" کا لفظ استعمال ہوتا ہے، غایت انتہاء کے لئے "الی" اور "حتی" کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔ (۴)

غایت کے سلسلہ میں علماء اصول فقہ کے ہاں دو بحثیں اہم سمجھی جاتی ہیں: اول یہ کہ غایت کا مفہوم مخالف معتبر ہے یا نہیں؟ دوسرے جس حکم کی غایت بیان کی جائے خود غایت اس حکم میں شامل ہوگی یا نہیں؟

غایت کا مفہوم مخالف

غایت کے مفہوم مخالف سے مراد یہ ہے کہ غایت تک جو حکم دیا جائے غایت کے بعد اس کا مخالف حکم سمجھا جائے، مثلاً قرآن مجید نے وضو کے سلسلہ میں فرمایا کہ ہاتھ کہنیوں تک دھوئے جائیں، (المائدہ ۶) اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ کہنیوں کے بعد دھونے کا حکم باقی نہ رہے، — اگر اس طرح انسانی کلام میں غایت کا استعمال ہو تو تمام ہی فقہاء متفق ہیں کہ مفہوم مخالف معتبر ہوگا، جیسے: کسی شخص نے کہا کہ میں نے اپنی زمین میں سے دیوار تک تم کو دیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ دیوار کے بعد کی زمین نہیں دی گئی۔

البتہ اس بابت اختلاف ہے کہ اگر قرآن وحدیث میں غایت کا استعمال ہوا ہو تو مفہوم مخالف معتبر ہوگا یا نہیں؟ اکثر علماء اصول کے نزدیک معتبر ہوگا، احناف کے نزدیک معتبر نہیں ہوگا بلکہ دوسرے دلائل اور اُصول وقرائن کی روشنی میں فیصلہ ہوگا، (۵) مفہوم مخالف کے معتبر اور نامعتبر ہونے کے سلسلہ میں حنفیہ اور دوسرے فقہاء کے درمیان اختلاف بہت معروف ہے اور انشاء اللہ "مفہوم" کے تحت اس پر گفتگو بھی ہوگی، لیکن مفہوم غایت کے معتبر اور نامعتبر ہونے کی وجہ سے احکام شرعیہ میں اختلاف کی شاید ہی کوئی مثال ملے۔

غایت مغیا کے حکم میں داخل ہے یا نہیں؟

جس حکم کی انتہا یا ابتداء بیان کی جائے اس کو اصطلاح میں "مغیا" کہتے ہیں، مثلاً روزے رات تک پورے کرو، اتموا الصیام الی

---

(۱) شرح مہذب ۲۰۷/۶
(۲) الجامع لاحکام القرآن ۱۳۸/۸
(۳) حوالہ سابق یہ پوری تحریر مولف کی کتاب 'اسلام کا نظام عشر و زکوٰۃ (۱۳۲-۱۳۳) سے ماخوذ ہے
(۴) وصیغها الی و حتی ، الاحکام للآمدی ۳۳۷/۲
(۵) دیکھئے علم اصول الفقه للخلاف ۱۵۶-۱۵۵

اللیل (البقرہ : ۱۸۷)اس میں روزہ کو پورا کرنا حکم ہے اور رات اس کی غایت ہے تو اب روزہ "مغیا" کہلائے گا — سوال یہ ہے کہ غایت خود اس حکم میں داخل ہوتا ہے یا نہیں ؟ اس میں بھی علماء اصول کے درمیان خاصا اختلاف ہے، شوکانی نے اس سلسلہ میں پانچ مذاہب نقل کئے ہیں : داخل ہوتا ہے، نہیں داخل ہوتا ہے، حکم جس چیز سے متعلق ہو غایت اسی کے جنس سے ہے تو داخل ہوگا ورنہ نہیں، اگر اپنے ماقبل سے حسی اعتبار سے ممتاز ہو تو داخل نہیں ہوگا ورنہ داخل ہوگا، اگر غایت انتہاء کے ساتھ "مـــن" سے ابتدائی حد بیان کی گئی ہو تو حکم میں غایت انتہاء بھی داخل ہوگی ورنہ نہیں، (۱) تاہم راجح یہ ہے کہ غایت کا ماسبق اس کی جنس سے ہے تو غایت بھی حکم میں داخل ہوگی ورنہ نہیں، جیسے وضوء کے بارے میں ارشاد ہوا کہ ہاتھ کہنیوں تک دھوئیں، یہاں "کہنیاں" ہاتھ کا ایک حصہ ہیں اس لئے کہنیوں پر بھی دھونے کا حکم جاری ہوگا اور فرمایا گیا : روزے رات تک رکھو، یہاں رات سے پہلے دن ہے اور ظاہر ہے کہ دن اور رات کی جنسیں الگ الگ ہیں ؛ اس لئے غایت یعنی رات روزہ کے حکم میں داخل نہیں ہوگی۔

غبن

غبن کے معنی دھوکہ کے ہیں، "غ" پرزبر ہے، "ب" پرزبر اور سکون دونوں طرح نقل کیا گیا ہے، (۲) فقہاء کے یہاں کسی چیز کی مناسب قیمت سے زیادہ قیمت کو "غبن" کہتے ہیں، غبن کی دو قسمیں کی گئی ہیں، غبن یسیر اور غبن فاحش، — غبن یسیر یا معمولی غبن سے مراد ایسی قیمت ہے جو قیمت لگانے والوں کے اندازہ کے دائرہ میں آسکے، جیسے کوئی شئی دس روپے میں خرید کی گئی اور اس کی قیمت کوئی آٹھ کوئی نو کوئی دس روپے لگا تا ہے تو یہ غبن یسیر ہوگا۔

غبن فاحش وہ قیمت ہے جو قیمت لگانے والوں کے اندازہ سے باہر ہو، جیسے : کوئی چیز دس روپے میں خرید کی گئی لیکن اس کی قیمت سات آٹھ روپے لگائی جاتی ہے، کوئی شخص اس کی قیمت دس روپے نہیں لگا تا تو یہ غبن فاحش ہے، (۳) — اس تعریف میں چونکہ خاصا ابہام ہے، اس لئے "مـجـلـه الاحـکـام" کے مرتبین نے ان لوگوں کی رائے کو ترجیح دیا ہے جنہوں نے غبنِ فاحش اور غبن یسیر کی عددی تحدید کرنے کی کوشش کی ہے اور وہ یہ ہے کہ منقول اشیاء میں مناسب قیمت سے پانچ فیصد زیادتی، جانوروں میں دس فیصد اور زمین و مکانات وغیرہ میں بیس فیصد غبن فاحش اور اس سے کم غبن یسیر ہے۔ (۴)

ظاہر روایت کے مطابق اگر بیچنے والے نے صراحتاً دھوکہ نہ دیا ہو اور اپنی قیمت خرید کے بارے میں جھوٹ نہ کہا ہو تو خریدار کو اس معاملہ کے رد کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ ہاں، اگر بائع، خریدار یا دلال نے جھوٹ کہہ کر معاملہ کیا یا طے کرایا تو رد کرنے کا اختیار ہوگا، اور اگر قیمت کی بابت جھوٹ تو نہ بولا ہو لیکن غلط باور کرا کے زیادہ قیمت میں فروخت یا کم قیمت میں خرید کیا ہو تو اس معاملہ کو رد کرنے کا حق باقی نہیں رہے گا، تاہم حنفیہ کے یہاں ایک روایت کے مطابق اس صورت میں بھی معاملہ کو ختم کرنے کا حق رہتا ہے اور علامہ حصکفیؒ نے لکھا ہے کہ لوگوں کی سہولت کے پیش نظر اسی پر فتوی ہے، (۵) یہی رائے مالکیہ میں مشائخ بغداد کی ہے، امام شافعیؒ اور صحیح تر رائے کے مطابق امام مالکؒ کے نزدیک بھی غبن کی وجہ سے معاملہ کو رد کرنے کا اختیار حاصل نہیں۔ (۶)

اگر وکیل نے اپنے مؤکل کے لئے کوئی چیز غبن فاحش کے

---

(۱) ارشاد الفحول ۱۵۳
(۲) لغة الفقه للنووی ۱۸۶
(۳) بدائع الصنائع ۳۰/۶
(۴) دیکھئے :مجلة الاحکام : دفعه ۱۶۵
(۵) الدر المختار مع ردالمحتار ۱۵۹/۴
(۶) شرح نووی علی مسلم ۷/۲

ساتھ خرید کر لی تو وکیل خود اس کا ذمہ دار ہوگا، مؤکل اس کو رد کر سکتا ہے۔ (۱)

غدہ

لغت میں جسم کے ہر ایسے "بندھن" کو کہتے ہیں جس پر چربی چھائی ہوئی ہو، گوشت کے سخت ٹکڑے کو بھی کہا جاتا ہے، (۲) ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حلال جانوروں میں سے سات چیزوں کو منع فرمایا ہے ان میں ایک "غدہ" ہے، (۳) اس لئے فقہاء نے بھی اس کو حرام قرار دیا ہے۔ (۴)

غراب (کوا)

غراب کے معنی کوے کے ہیں۔ کوے کی مختلف قسمیں ہیں، کوے ہی کی ایک قسم کوئل بھی ہے اور کوئل بالاتفاق حرام ہے، اسی طرح نجاست خور کوا بھی حرام ہے، البتہ کوے کی وہ خاص قسم جو دانے اور اناج وغیرہ کھاتی ہے جس کو "زاغ" کہا جاتا ہے جائز ہے؛ بلکہ مشہور حنفی فقیہ علامہ کاسانی نے اس کے حلال ہونے پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے، (۵) قاضی خان نے بھی اس کو حلال قرار دیا ہے، (۶) اور یہی رائے شوافع اور حنابلہ کی ہے۔ (۷)

(کوے کے جھوٹے کے سلسلے میں دیکھئے: "سور")۔

غرر

"غرر" غ، اور "ر" کے زبر کے ساتھ ہے، بقول قاضی عیاض کے غرر لغت میں ایسی چیز کو کہا جاتا ہے کہ جس کا ظاہر پسندیدہ اور باطن ناپسندیدہ ہو، اسی لئے دنیا کو "متاع غرور" کہا گیا (آل عمران : ۱۸۵) یہ بھی ممکن ہے کہ یہ "غرارہ" سے ماخوذ ہو، غرارہ کے معنی دھوکہ کے ہیں، چنانچہ "غر" (غ کے زیر کے ساتھ) ایسے شخص کو کہا جاتا ہے جو خود دھوکہ باز ہو یا دوسروں سے دھوکہ کھا جاتا ہو۔ (۸)

غرر کی اصطلاحی تعریف میں گو اہل علم کی تعبیرات مختلف ہیں لیکن حاصل ان سب کا ایک ہی ہے کہ غرر وہ بات ہے جس کا انجام معلوم نہ ہو **الغرر مایکون مستور العاقبة**۔ (۹)

غرر سے قریبی لفظ "غرور" ہے، غرور کے معنی دھوکہ کے ہیں، غرر میں دونوں فریق انجام سے بے خبر ہوتے ہیں، مثلاً ایک شخص دوسرے شخص سے ایک گم شدہ جانور خرید کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں جانور کی قیمت کم لگائی جاتی ہے، پس اگر خریدار اس بات سے واقف ہے کہ جانور کہاں ہے تو یہ غرور (دھوکہ) ہے اور اگر دونوں ناواقف ہوں تو "غرر" ہے۔

دھوکہ کی صورت اکثر حالات میں معاملہ منعقد ہو جاتا ہے، لیکن دھوکہ کھانے والے شخص کو اس کے رد کرنے کا اختیار رہتا ہے، بخلاف غرر کے کہ غرر کی وجہ سے معاملہ ہی صحیح نہیں ہوتا۔

فقہاء کے یہاں غرر سے قریبی مفہوم کا حامل ایک اور لفظ "جہالت" کا استعمال ہوا ہے، علامہ قرافی نے غرر اور جہالت میں یہ فرق کیا ہے کہ غرر کی صورت معلوم نہیں ہوتا کہ اصل شئی حاصل ہوگی یا نہیں؟ جیسے فضا میں پرندہ اور پانی میں مچھلی، اور مجہول اسے کہتے ہیں جس کا حاصل ہونا تو معلوم ہو لیکن اس کی صفت معلوم نہ ہو، جیسے: ایک شخص کپڑے کے اندر لپٹی ہوئی کوئی چیز فروخت کرتا

---

(۱) بدائع الصنائع ۳۰/۶
(۲) القاموس المحیط ۳۸۸
(۳) کتاب الآثار للامام محمد ۱۱۲
(۴) الهندیه ۲۹۰/۵
(۵) دیکھئے الهندیه ۲۸۹/۵
(۶) خانیه علی هامش الهندیه ۳۵۷/۳
(۷) دیکھئے شرح مهذب ۲۳/۹، المغنی ۳۳۳/۹
(۸) کتاب الفروق ۲۶۶/۳
(۹) المبسوط ۱۹۴/۱۳

ہوتو اس میں شئی کا ہونا تو معلوم ہے، لیکن اسی شئی کی صفت معلوم نہیں، کبھی جہالت ہوتی ہے اور غرر نہیں ہوتا، جیسے: خریدار نے خود دیکھ کر ایک پتھر خریدا لیکن اسے معلوم نہیں کہ یہ یاقوت ہے یا کوئی اور شئی؟ یہاں جہالت ہے غرر نہیں، کبھی غرر پایا جاتا ہے جہالت نہیں پائی جاتی، جیسے: بھاگا ہوا جانور فروخت کیا گیا تو چونکہ تاجر و گاہک دونوں نے جانور کو دیکھا ہے اس لئے جہالت نہیں پائی جاتی، لیکن چونکہ اس کا حاصل ہونا اور نہ ہونا معلوم نہیں اس لئے غرر موجود ہے، کبھی جہالت و غرر دونوں کا اجتماع ہو جاتا ہے، جیسے ایسا مفرور جانور فروخت کیا جائے جس کو خریدار نے پہلے سے نہیں دیکھا تھا۔ (۱)

غرر سے قریبی لفظ ''قمار'' بھی ہے، قمار کے معنی جوے کے ہیں، قمار میں بھی ''غرر'' پایا جاتا ہے، البتہ غرر عام ہے اور قمار اس کے مقابلہ خاص، جہاں غرر ہو ضرور نہیں کہ اسے قمار کہا جا سکے۔

غرر کی ممانعت

قرآن مجید کا عام طریقہ معاملات میں یہ ہے کہ وہ اصولی بات کہتا ہے، جزوی تفصیلات و شرائط اور حدود و قیود کو موضوع بحث نہیں بناتا، چنانچہ قرآن نے ایک اُصولی بات کہہ دی ہے کہ :

لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل . (النساء : ۲۹)

اپنے آپس کے مال ناجائز طریقہ پر مت کھاؤ۔

ابن عربی نے اس کے ذیل میں لکھا ہے کہ اس میں غرر بھی داخل ہے، (۲) ایک دوسرے موقعہ پر ابن عربی نے ان تجارتی معاملات کا تجزیہ کیا ہے جو شریعت میں ممنوع ہیں، اور کہا ہے کہ ان سب کا حاصل دو باتیں ہیں: ربا (سود) اور غرر۔ تمام ناجائز معاملات کے بنیادی اسباب یہی دو ہیں، (۳) —— اس کے علاوہ قرآن مجید نے جوا (میسر) سے منع کیا ہے، (المائدہ : ۹۰) اور یہ بھی غرر ہی کی ایک صورت ہے۔

حدیثوں میں بکثرت اس کی ممانعت وارد ہے، (۴) اُصولی طور پر غرر کی ممانعت کے علاوہ حدیث میں زمانہ جاہلیت کے مروج مختلف ایسے تجارتی معاملات کو بھی منع کیا گیا ہے جن میں غرر کی کیفیت پائی جاتی تھی، حافظ ابن رشد نے ایسے تیرہ ۱۳ رمعاملات کا ذکر فرمایا ہے، (۵) —— چنانچہ اُصولی طور پر تجارت میں غرر کا باعث فساد ہونا فقہاء کے درمیان متفق علیہ ہے۔

تجارتی معاملات میں غرر کا اثر

غرر کا زیادہ اثر خرید و فروخت کے معاملہ پر پڑتا ہے، تجارتی معاملات میں غرر کی کیا کیا صورتیں ہوتی ہیں؟ ان پر سب سے زیادہ شرح و بسط سے فقہاء مالکیہ نے گفتگو کی ہے، اس سلسلے میں علامہ باجی، (۶) ابن رشد (۷) اور ان ہی کے ہم نام ان کے پوتے (۸) علامہ قرافی (۹) اور ابن جزی، (۱۰) وغیرہ کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

علامہ قرافی کا خیال ہے کہ غرر پیدا ہونے کے عمومی اسباب سات ہیں :

۱) مبیع کا موجود ہونا ہی معلوم نہ ہو، جیسے: بھاگا ہوا غلام۔

۲) مبیع کا موجود ہونا معلوم ہو لیکن یہ معلوم نہ ہو کہ وہ حاصل بھی ہو پائے گی جیسے: فضا میں موجود پرندہ۔

۳) مبیع کی جنس ہی معلوم نہ ہو یعنی جو چیز فروخت کی جا رہی ہے اس کا نام ہی نہ لیا جائے، جیسے: کہا جائے کہ میں جانور

(۱) کتاب الفروق ۳/۲۶۵
(۲) احکام القرآن لابن عربی ۱/۴۲-۴۳
(۳) حوالہ سابق ۱/۱۱۳-۱۰۲
(۴) دیکھئے: مسلم ، باب بطلان بیع الحصاۃ
(۵) بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۸، اور اس کا مابعد
(۶) المنتقی ۵/۴۱-۴۲
(۷) المقدمات الممہدات ۲/۲۲۲
(۸) بدایۃ المجتہد ۲/۱۴۸
(۹) کتاب الفروق ۳/۲۶۵
(۱۰) القوانین الفقہیہ ۲۴۷

فروخت کرتا ہوں۔

۴) جنس معلوم ہو لیکن اس کی نوع معلوم نہ ہو، مثلاً کہے کہ میں آم فروخت کرتا ہوں لیکن آم کی کون سی قسم ہے، متعین نہ کرے۔

۵) مبیع کی مقدار متعین نہ ہو۔

۶) مبیع کی ذات متعین نہ ہو، جیسے دو مختلف کپڑوں کو سامنے رکھ کر کہے کہ ان میں سے ایک کو فروخت کرتا ہوں۔

۷) مبیع کا بقاء موہوم ہو، جیسے پھل کے ظاہر ہونے سے پہلے اس کی بیع۔(۱)

صاحب تہذیب الفروق نے دو اور صورتوں کا اضافہ کیا ہے :

۸) مبیع اور ثمن کی ادائیگی کی مدت متعین نہ ہو۔

۹) مبیع کی صفت متعین نہ ہو۔

غرر کی وجہ سے بیع کی جن مختلف صورتوں کو منع کیا گیا ہے ان کا ذکر خود لفظ ''بیع'' کے تحت آچکا ہے۔

دوسرے معاملات میں غرر

بیع کے علاوہ دوسرے ایسے مالی معاملات جن میں فریقین کی طرف سے لین دین کی صورت پائی جاتی ہو (ایسے معاملات فقہ کی اصطلاح میں ''معاوضات'' کہلاتے ہیں) جیسے اجارہ وغیرہ، ان میں بھی فی الجملہ غرر معتبر ہے، البتہ جو معاملات تبرعات کے قبیل سے ہوں ان میں عام طور پر غرر اثر انداز نہیں ہوتا، مالکیہ کے یہاں تو مستقل قاعدہ ہے: **لا یؤثر الغرر فی صحتها**. (۲)

غیر مالی معاملات میں بھی فی الجملہ غرر کا اثر مرتب ہوتا ہے، لیکن اس درجہ نہیں جتنا بیع کے معاملے میں، نکاح میں نکاح کے صحیح ہونے پر غرر کا کوئی اثر نہیں ہوتا، البتہ مہر کے احکام اس سے متاثر ہوتے ہیں، رہن کا غرر سے خالی ہونا ضروری ہے، کفالت اور وکالت کے احکام میں بھی بمقابلہ بیع کے غرر کو قابل برداشت مانا گیا ہے۔(تفصیل کے لئے دیکھئے: **الغرر واثرہ فی العقود** :۵۴۳-۵۶۵)۔

غرر کب اثر انداز ہوتا ہے؟

غرر کی معمولی کیفیت سے کسی معاملہ کا خالی ہونا بظاہر دشوار ہے، اس لئے شریعت میں ہر غرر کو معاملات کے لئے باعث فساد نہیں مانا گیا ہے، ڈاکٹر صدیق محمد الامین الضریر نے فقہاء کی تصریحات کو سامنے رکھ کر غرر کے مؤثر ہونے کے لئے چار شرطیں مقرر کی ہیں۔

۱) مالی لین دین کے معاملات ہوں، جیسے بیع، اجارہ، شرکت۔

۲) غرر کثیر ہو، معمولی غرر نہ ہو، معمولی غرر معاملات کے فاسد ہونے کا باعث نہیں، مثلاً گدے خرید کئے جاتے ہیں لیکن اندر کی روئی کیسی ہے؟ اس کا اندازہ نہیں ہوتا پھر بھی یہ بیع درست سمجھی جاتی ہے؛ کیونکہ یہ معمولی غرر ہے، علامہ باجی مالکی نے غرر یسیر ایسے غرر کو قرار دیا ہے جس سے عام طور پر معاملات خالی نہیں ہوتے اور غرر کثیر وہ ہے جو اس کے خلاف ہو، (۳) اور دسوقی کے الفاظ میں غرر کثیر ایسا غرر ہے جس سے لوگ چشم پوشی نہیں برتتے۔(۴)

۳) غرر اس چیز میں پایا جائے جو معاملہ کی بنیاد ہے یعنی خود معقود علیہ میں غرر ہو، جیسے زیر حمل بچہ کی بیع، اگر جانور کی مع حمل بیع کی جائے تو جائز ہے، کیونکہ یہاں پر جانور معقود علیہ ہے اور حمل تابع۔

۴) حقیقی انسانی حاجت اس کے درست ہونے کا تقاضہ نہیں کرتی ہو، حاجت کی بناء پر شارع نے بھی اور فقہاء نے بھی

---

(۱) کتاب الفروق ۲۶۵/۳
(۲) تہذیب الفروق ۲۶۱/۳
(۳) کتاب الفروق للقرافی ۱۵۰/۱
(۴) المنتقی ۴۱/۱

مختلف مواقع پر غرر کو گوارا کیا ہے، جیسے کھیتی میں بٹائی کی اجازت وغیرہ۔(۱)

(ڈاکٹر صدیق محمد امین الضریر صدر شعبہ شریعۃ اسلامیہ خرطوم یونیورسیٹی نے غرر کے موضوع پر سات سوصفحات سے زیادہ پر مشتمل ایک مفصل کتاب "**الغرر و اثرہ فی العقود فی الفقہ الاسلامی ، و دراسۃ المقارنۃ** " کے نام سے لکھی ہے، راقم سطور نے غرر کی بحث میں اس سے کافی استفادہ کیا ہے۔اس سلسلے میں مزید تفصیلات کے لئے کتاب مذکور سے استفادہ کیا جاسکتا ہے)۔

غرہ (غلام یا باندی)

"غرہ" کے معنی کسی شئی کی ابتدائی صورت کے ہیں، چونکہ "دیت" (خون بہا) کی کم سے کم صورت ہے، اس لئے اس کو غرہ کہتے ہیں،(۲) بنو ہذیل کی دو خاتون میں باہم لڑائی ہوگئی، ایک نے دوسری کو پتھر اور خیمہ کے ستون سے مارا، دوسری کی موت واقع ہوگئی، مقتولہ حاملہ تھی، پیٹ ہی میں بچہ بھی مرگیا، معاملہ خلافت نبوی ﷺ میں آیا، آپ ﷺ نے خاتون کے لئے تو دیت (خون بہا) کا فیصلہ فرمایا ہی، زیر حمل بچہ (جنین) کے لئے بھی بہ طور دیت "غرہ" کا فیصلہ کیا اور خود ہی وضاحت فرمادی کہ غرہ سے غلام یا باندی مراد ہے،(۳) چنانچہ اگر جنین کی موت پیٹ کے اندر ہی واقع ہوجائے تو فقہاء متفق ہیں کہ یہی غرہ واجب ہوگا اور بچہ زندہ پیدا ہو، پھر موت ہوجائے تو اتفاق ہے کہ پوری دیت (جو ایک زندہ آدمی کے قتل پر واجب ہوتی ہے) واجب ہوگی۔(۴)

رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں چونکہ یہ مقدار اصل اور مکمل دیت کا ۲۰ رواں حصہ (نصف عشر) ہوا کرتا تھا، اس لئے ہر عہد میں "غرہ" کی یہی مقدار ہوگی، البتہ چونکہ حنفیہ کے نزدیک اصل دیت، ۱۰ ر ہزار درہم ہے؛ اس لئے "غرہ" پانچ سو درہم کے مساوی ہوگا۔(۵) دوسرے فقہاء کے نزدیک چونکہ اصل دیت بارہ ہزار درہم ہے، اس لئے غرہ چھ سو درہم ہوگا۔(۶)

وضوء میں

حضرت ابوہریرہ ؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: میری اُمت قیامت کے دن اس طرح بلائی جائے گی کہ آثار وضوء سے اس کے چہرے اور ہاتھ پاؤں روشن ہوں گے، لہٰذا تم لوگوں میں سے جو اس روشنی کو بڑھا سکے، بڑھائے۔(۷) اس حدیث میں چہرے کی روشنی کو "غرہ" سے تعبیر کیا گیا ہے، غرہ اصل میں اس سفیدی اور چمک کو کہتے ہیں جو گھوڑے کی پیشانی پر ہوتی ہے۔(۸) مراد یہ ہے کہ سر کے ابتدائی اور چہرہ کے اوپری حصہ کو بھی دھولیا جائے تاکہ چہرہ کا پوری طرح دھل جانا یقینی ہوجائے،(۹) ایسا کرنا بالاتفاق مستحب ہے۔

غریق

غرقاب ہوکر مرنے والا ان لوگوں میں ہے جن کو شہیدوں کا اجر ملے گا،(۱۰) بشرطیکہ یہ حادثاتی موت ہو، اگر کسی شخص نے خودکشی کی نیت سے اپنے آپ کو پانی کے حوالہ کردیا تو یہ حرام اور سخت گناہ ہے۔

جس شخص کی موت پانی ڈوبنے کی وجہ سے ہوئی ہے، گو وہ پانی میں ہے، پھر بھی پانی سے نکالنے کے بعد اسے غسل دیا جائے گا، اور

(۱) الغرر واثرہ فی العقود ۶۱۲-۵۷۱
(۲) کتاب التعریفات ۱۸۳
(۳) مسلم ۶۲/۲، باب دیۃ الجنین
(۴) شرح نووی علی مسلم ۶۲/۲، ردالمحتار ۳۷۷، المغنی ۳۲۰/۷
(۵) ردالمحتار ۳۷۷/۵
(۶) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۳۶۲/۶
(۷) فتح الباری مع البخاری ۲۸۳/۱، باب فضل الوضوء
(۸) فتح الباری ۲۸۳/۱
(۹) عمدۃ القاری ۲۴۹/۲
(۱۰) ابن ماجہ ، باب مایرجی فیہ الشہید ، حدیث نمبر ۲۸۳۱

تین بار غسل دے کر ہی سنت ادا ہو سکے گی، یہ قاضی ابو یوسفؒ کی رائے ہے، امام محمدؒ کے نزدیک اگر پانی سے نکالتے وقت غسل کی نیت کر لی تھی، تو ایک غسل ہو گیا، اب دو دفعہ غسل دیدے تو سنت ادا ہو جائے گی۔(۱)

''غریق'' کا ایک مسئلہ میراث سے بھی متعلق ہے، اگر کوئی شخص ایک ساتھ غرقاب ہو جائے، جو ایک دوسرے سے وارث ہوتے تھے، تو چونکہ وراثت کے لئے ضروری ہے کہ مستحق میراث، مورث کی موت کے وقت زندہ ہو اور یہاں اس بات سے آگہی دشوار ہے کہ پہلے مورث کی موت ہوئی یا وارث کی، اس لئے وہ باہم ایک دوسرے کی میراث سے محروم سمجھے جائیں گے اور جو لوگ زندہ ہوں، ان کی طرف میراث لوٹے گی۔(۲) یہی رائے مالکیہ اور شوافع کی بھی ہے اور حضرات صحابہ میں حضرت ابو بکر، زید، عبداللہ بن عباس اور حضرت حسن بن علی ﷺ وغیرہ کا بھی یہی نقطہ نظر نقل کیا جاتا ہے، (۳) البتہ حنابلہ کے یہاں دونوں غرقاب ہونے والے اصول فرائض کے مطابق ایک دوسرے سے وارث ہوں گے، حضرت عمر ﷺ اور حضرت علی ﷺ کی طرف بھی یہی رائے منسوب ہے۔(۴)

غسالہ

''غسالہ'' غسل سے ماخوذ ہے، غسل کے معنی دھونے کے ہیں، عربی زبان میں کسی شئی کو دھونے کے بعد اس سے جو پانی گرے وہ ''غسالہ'' کہلاتا ہے، اردو میں اس کو ''دھوون'' کہا جا سکتا ہے، تاہم فقہاء کے یہاں غسالہ وہ پانی ہے جو کسی نجاست سے پاکی حاصل کرنے میں استعمال کیا گیا ہو، پھر نجاست کی دو قسمیں ہے: حکمی اور حقیقی، حکمی سے مراد وہ غیر محسوس نجاست ہے، جسے ہم حکم شریعت کی بناء پر نجاست تسلیم کرتے ہیں، جیسے: غسل واجب ہونے کے اسباب پائے جائیں تو پورے جسم کا ناپاک ہونا اور وضوء ٹوٹ جائے تو اعضاءِ وضوء کا ناپاک ہونا۔ حقیقی سے مراد وہ نجاست ہے جو محسوس کی جا سکتی ہے، جیسے: پیشاب، پائخانہ۔

نجاستِ حکمی کے ازالہ یعنی وضوء و غسل کے لئے استعمال شدہ پانی کو فقہ کی اصطلاح میں ''ماءِ مستعمل'' بھی کہتے ہیں، ہر چند کہ اس پانی کی بابت امام ابو حنیفہؒ سے متعدد اقوال منقول ہیں، لیکن حنفیہ کے یہاں جس رائے پر فتویٰ ہے وہ یہ کہ یہ پانی پاک ہے، البتہ اس سے دوبارہ غسل و وضوء کی گنجائش نہیں۔ ''غسالہ'' کی دوسری صورت یہ ہے کہ اس پانی سے نجاست حقیقی دور کی گئی ہو، اس کا حکم ''محل نجاست'' سے متعلق ہے، نجاست کے دور کرنے کے بعد جو پانی اس حصہ سے علاحدہ ہوا ہو، وہ پاک ہے اور محل نجاست کے پاک ہونے سے پہلے جو پانی الگ ہوا، وہ ناپاک ہے، خواہ پانی میں نجاست کا اثر محسوس نہ ہو، کیونکہ قلیل مقدار پانی میں نجاست کا اتصال ہی اس کے ناپاک ہونے کے لئے کافی ہے، پانی کے اوصاف میں تغیر ضروری نہیں، البتہ اگر پانی کے اوصاف میں تغیر نہیں ہوا ہے، تو یہ نجاست کے مغلوب ہونے کی دلیل ہے، اس لئے پینے اور پاک کرنے کی غرض سے تو اس کا بھی استعمال نہیں ہو سکتا، البتہ دوسرے مقاصد زمین لیپنے اور جانوروں کو پلانے وغیرہ میں یہ پانی استعمال کیا جا سکتا ہے، اور اگر پانی کا مزا، یا بو یا رنگ نجاست سے متاثر ہو گیا تو اب ان کاموں میں بھی اس پانی کا استعمال روا نہیں، کیونکہ اس میں نجاست کا غلبہ ہوا اور جب نجاست کا غلبہ ہوا تو اس سے مطلقاً نفع اٹھانا ممنوع ہے، (۵) حنابلہ کی رائے

(۱) کبیری ۵۳۶، ط: ہند
(۲) سراجی، باب الحرقی والهدمٰی
(۳) المغنی ۲/۲۵۵
(۴) حوالہ سابق
(۵) بدائع الصنائع ۱/۲۲

بھی بعض تفصیلات کے ساتھ یہی ہے، (۱) اور شوافع کی بھی (۲) مالکیہ کے یہاں چونکہ پانی کی مقدار کم ہو یا زیادہ، پانی کے ناپاک ہونے کا مدار اس بات پر ہے کہ جس نجاست سے پانی کا اتصال ہوا ہے، اس نے پانی کے اوصاف پر اثر ڈالا ہے یا نہیں؟ اس لئے اگر پانی میں نجاست کا ذائقہ یا رنگ یا بو محسوس ہو تو غسالہ ناپاک ہے ورنہ پاک۔ (۳)

غسل

غسل ("غ" کے زبر اور پیش کے ساتھ) مصدر ہے، جس کے معنی دھونے کے ہیں اور غِسل ("غ" پر زیر) اس کے معنی اس پانی کے ہیں جس سے دھویا جائے (۴) فقہاء نے اصطلاحی طور پر غَسل ("غ" پر زبر) اور غُسل ("غ" پر پیش) میں فرق کیا ہے، پہلے لفظ کے معنی مطلقاً دھونے کے ہیں چاہے ایک ہی عضو دھویا گیا ہو اور دوسرا لفظ اصطلاحی غسل کو کہتے ہیں یعنی پورے بدن کو دھونا۔

شریعت اسلامی میں نظافت اور صفائی ستھرائی کو خاص اہمیت حاصل ہے، اسی لئے شریعت نے نماز پنجگانہ کے ساتھ وضو کا حکم رکھا اور وضو میں ان اعضاء کو دھونے کا حکم دیا گیا جو بار بار غبار آلود ہوتے ہیں اور جن میں میل وکچیل لگتا رہتا ہے، پھر ہفتہ میں کم سے کم ایک دن غسل کو سنت قرار دیا گیا؛ تاکہ پورا جسم صاف ستھرا ہو جائے، نوجوان اور جوان عمر لوگ چونکہ محنت ومزدوری کرتے اور بار بار عرق آلود ہوتے ہیں اور ان کو زیادہ صفائی ستھرائی کی ضرورت پیش آتی ہے؛ اس لئے کچھ ایسی باتوں کو غسل واجب ہونے کا باعث قرار دیا گیا جو ان کو بار بار پیش آتی رہتی ہیں۔

غسل کے فرائض :

غسل کا فریضہ جسم کے تمام ظاہری اعضاء کو دھونے کا ہے، امام ابوحنیفہؒ نے منہ اور ناک کو بھی جسم کے ظاہری حصہ میں شمار کیا ہے؛ اس لئے ان کے نزدیک کلی اور ناک میں پانی ڈالنا بھی فرض ہے، (۵) اور یہی رائے مالکیہ کی ہے، (۶) اور حنابلہ کی بھی (۷) شوافع کے نزدیک کلی اور ناک میں پانی ڈالنا محض سنت ہے واجب نہیں۔ (۸)

غسل میں جسم کو ملنا اور پورے جسم پر ہاتھ کا پہونچانا مسنون ہے واجب نہیں، یہی رائے حنفیہ اور اکثر فقہاء کی ہے، (۹) مالکیہ کے نزدیک پورے جسم کا ملنا بھی ضروری ہے، (۱۰) غسل میں ترتیب بھی واجب نہیں اور نہ یہ ضروری ہے کہ پے بہ پے بلا وقفہ اعضاء غسل دھوئے جائیں، (جس کو فقہ کی اصطلاح میں موالات کہتے ہیں)، البتہ مستحب ہے، ہاں مالکیہ کے نزدیک اعضاء غسل کے دھونے میں تسلسل ضروری ہے۔ (۱۱)

غسل کا مسنون طریقہ

غسل کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ پہلے اپنا ہاتھ دھوئے پھر جسم پر کہیں نجاست لگی ہو تو اس کو دھوئے، اگر غسل جنابت کر رہا ہو تو شرمگاہ بھی دھوئے اس کے بعد وضو کرے، اگر ایسی جگہ غسل کر رہا ہے جہاں پانی جمع ہوتا ہو تو وضو کے آخر میں ابھی پاؤں نہ دھوئے بلکہ غسل مکمل کر کے اخیر میں پاؤں دھوئے اور اگر وہاں غسل کا پانی

(۱) دیکھئے: المغنی ۱/۴۸، "۵۹"
(۲) دیکھئے: الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱/۱۹۰، بحوالہ مغنی المحتاج
(۳) الشرح الصغیر ۱/۸۲
(۴) القاموس المحیط ۱۳۳۴
(۵) ھدایۃ مع الفتح ۱/۵۹
(۶) بدایۃ المجتھد ۱/۴۵
(۷) المغنی ۱/۱۳۸
(۸) فتح العزیز للرافعی علی ھامش المجموع ۱/۶۶-۱۵۶
(۹) درمختار مع الرد ۱/۱۰۳، المغنی ۱/۱۳۹
(۱۰) بدایۃ المجتھد ۱/۴۳
(۱۱) المغنی ۱/۱۴۰، شرح مھذب ۱/۱۹۷، رد المحتار ۱/۱۰۳، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۱/۳۷۴

جمع نہ ہوتا ہوتو وضو مکمل کرے اور پاؤں بھی دھولے، اب اس کے بعد پہلے سر پر پانی بہائے پھر پورے جسم پر اور بہتر ہے کہ تین دفعہ پانی بہائے، (۱) بعض حضرات نے پانی بہانے میں پہلے دایاں کاندھا پھر بایاں کاندھا اس کے بعد سر پر پانی بہانے کو مستحب قرار دیا ہے۔ (۲)

غسل کو بسم اللہ سے شروع کرنا، شروع میں غسل کی نیت کرنا، پہلے دائیں حصے کو دھونا پھر بائیں حصے کو مسنون ہے۔ (۳)

غسل کے آداب

غسل کے آداب عام طور پر وہی ہیں جو وضو کے ہیں، غسل کے خصوصی آداب میں سے یہ ہے کہ حالت غسل میں قبلہ طرف رُخ نہ کرے کہ عام طور پر غسل کے درمیان آدمی بے ستر ہوتا ہے، اگر ستر کا اہتمام ہو اور قبلہ کی طرف رُخ ہوجائے تو مضائقہ نہیں، غسل کے دوران گفتگو بھی نہیں کرنی چاہئے اور نہ دعاء پڑھنی چاہئے، غسل ایسی جگہ کرنا چاہئے جہاں لوگوں کی نگاہ نہ پڑتی ہو، بے ستر ہو کر غسل کرنا گو کوئی نہ دیکھ رہا ہو، بہتر نہیں، جیسے وضو کے بعد دو رکعت ''تحیۃ الوضوء'' پڑھنا مسنون ہے اسی طرح غسل کے بعد بھی دو رکعت نفل نماز ادا کرنی مستحب ہے، جو باتیں وضو میں مکروہ ہیں وہ غسل میں بھی مکروہ ہیں، البتہ دُعاء وضوء کے درمیان کی جاسکتی ہے، غسل میں اس کی بھی ممانعت ہے۔ (۴)

غسل کے لئے پانی کی کوئی خاص مقدار متعین نہیں، یہ لوگوں کے مزاج وحالات کے اعتبار سے کم وبیش ہوسکتی ہے، البتہ نہ اتنا کم پانی استعمال کرے کہ ناکافی ہو اور نہ اتنا زیادہ کہ اسراف میں داخل ہوجائے، (۵) البتہ چونکہ رسول اللہ ﷺ سے ایک صاع پانی غسل میں استعمال کرنا ثابت ہے، (۶) اس لئے بہر حال یہ افضل ہے بشرطیکہ غسل کرنے والے کو کافی ہوجائے۔

غصب

ایک انسان دوسرے انسان کے ساتھ جو زیادتی کرتا ہے اسے فقہ کی اصطلاح میں '' جنایت'' کہتے ہیں، یہ زیادتی کبھی جسم انسانی سے متعلق ہوتی ہے اور کبھی انسان کی ان املاک سے جو حیوان یا جمادات کی شکل میں ہو، پہلی قسم کی جنایتوں کے ذکر کے لئے فقہاء نے قصاص اور دیت کے ابواب مختص کئے ہیں اور دوسری قسم کی جنایتوں کے ذکر کے لئے مختلف انواع کی رعایت کرتے ہوئے الگ الگ اصطلاحات رکھی گئی ہیں، جیسے چوری (سرقہ) راہ زنی (حرابہ) دوسروں کی چیز ضائع کردینا (اتلاف)، اسی قسم کی جنایات میں ایک غصب ہے۔

غصب کی حقیقت — فقہ حنفی میں

غصب کے معنی لغت میں دوسرے کی چیز لے لینے کے ہیں مال ہو یا کچھ اور، ''اخذ الشئی ظلماً '' (۷) غصب کی اصطلاحی تعریف میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، حنفیہ کے نزدیک ایسا مال جو شریعت کی نگاہ میں قابل قیمت اور محترم، نیز ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کئے جانے کے لائق ہو، اسے مالک کی اجازت کے بغیر ظلماً اور علانیہ مالک کو قبضہ سے محروم کردینے کا نام غصب ہے۔ (۸) اس تعریف میں بہت سی قیدیں ملحوظ ہیں، مال

---

(۱) ھدایہ مع الفتح ۵۸/۱
(۲) درمختار مع الرد ۱۰۷/۱
(۳) مراقی الفلاح مع الطحطاوی ۵۷-۵۶
(۴) مراقی الفلاح وطحطاوی ۵۷-۵۶
(۵) حوالہ سابق ۵۷
(۶) ابن ماجہ، باب ماجاء فی مقدار الوضوء الخ، حدیث نمبر ۲۶۳۰
(۷) دیکھئے: حاشیہ صاوی علی الشرح الصغیر ۵۸۱/۳، الدر المختار مع الرد ۱۱۳/۵
(۸) بدائع الصنائع ۱۴۳/۷، الدر المختار ۱۱۳/۵

کی قید اس لئے ہے کہ جو چیز شریعت کی نگاہ میں مال ہو ہی نہیں اس کا لے لینا غصب نہیں، یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مال قابل قیمت ہو، اگر شرع اسلامی مسلمانوں کے حق میں قابل قیمت تصور نہیں کرتی ہے، جیسے: شراب، تو اس کو لے لینا بھی غصب نہیں ہے، یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مال اسلام کی نگاہ میں محترم ہو اور شریعت اس کی حرمت وعصمت کو تسلیم کرتی ہو، چنانچہ حربی کے مال میں غصب کا تحقق نہیں ہوتا، غصب وہی تصرف ہوگا جس میں مالک کی اجازت شامل نہ ہو، اگر اصل مالک کی اجازت سے کوئی چیز لی جائے، تو پھر وہ "ودیعت وامانت" ہے، نہ کہ غصب، غصب نام ہے علانیہ دوسرے کی چیز لے لینے کا، چھپا کر لے جانے والی چیز سرقہ (چوری) ہے، اور اس پر سرقہ ہی کے احکام جاری ہوں گے، غصب کے لئے ضروری ہے کہ اصل مالک کو قبضہ سے محروم کیا جائے، اگر مالک کو قبضہ سے محروم کرنے کی کیفیت نہ پائی جائے لیکن کوئی دوسرا شخص اس پر ناحق قبضہ کرلے جیسے باغ غصب کیا، بعد کو اس میں پھل آ گئے تو احناف کے یہاں بعض صورتوں میں ان مقبوضہ پھلوں پر غصب کے احکام جاری نہیں ہوں گے، کیوں کہ ایسا نہیں ہوا ہے کہ مالک کا اس پر قبضہ رہا ہو اور بعد میں اس سے محروم کردیا گیا ہو۔

فقہ مالکی میں

فقہاء مالکیہ میں علامہ دردیر نے غصب کی تعریف اس طرح کی ہے کہ جبراً اور ظلماً رہزنی کے بغیر کسی کا مال لینا غصب ہے، — مال سے مراد وہ چیزیں ہیں، جن کا مادی وجود ہے، اس طرح منفعت کا چھین لینا جیسے کسی کے مکان میں رہائش یا سواری کا استعمال غصب نہیں کہلائے گا، بلکہ فقہاء مالکیہ نے اس کے لئے الگ اصطلاح "تعدی" وضع کی ہے، "جبرا" کی قید سے عاریت اور قرض وہبہ کی صورت مستثنیٰ ہوگئی جو مالک کی رضامندی سے حاصل کی جاتی ہے، نیز اس سے چوری کی صورت بھی نکل گئی، "ظلما" کی قید نے ایسی صورتوں کو مستثنیٰ کردیا جس میں جائز حق کی بنیاد پر کوئی چیز جبراً لی جاتی ہے، جیسے نادہند مقروض سے قرض کی وصولی یا خود غاصب سے مال مغصوب کا حصول وغیرہ۔(۱)

غصب کا حکم

جیسا کہ ذکر کیا گیا کہ مال مغصوب موجود ہو تو اس کی واپسی واجب ہوگی۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس میں کوئی بڑی تبدیلی نہ کی گئی ہو، اگر اس میں تغیر فاحش ہوگیا یعنی بہت زیادہ تبدیلی ہوگئی تو وہ بھی مال مغصوب کے ہلاک ہونے کے حکم کے درجے میں ہے، اس صورت میں بھی مالک کو اختیار ہے کہ اس کا بدل لے لے اور یہ تبدیل شدہ مغصوب شئی غاصب کو دیدے یا اس حالت میں قبول کرلے، اور اس تبدیلی کی وجہ سے جو نقص پیدا ہوا ہے اس کا حرجانہ وصول کرلے۔(۲)

بڑی تبدیلی (تغیر فاحش) سے مراد یہ ہے کہ غصب کی ہوئی چیز کا نام ہی اس تبدیلی کی وجہ سے بدل کر رہ جائے، جیسے کاغذ غصب کیا اور اس پر کتاب طبع کروالی، روئی غصب کی اور اس کے دھاگے بن لئے، پھل کا رس غصب کیا اور اس کا سرکہ بنالیا، یا اس شئی کو اس طرح تبدیل کردیا کہ اس کا اصل مقصد فوت ہوکر رہ گیا جیسے: گائے غصب کی اور اسے ذبح کردیا، کیوں کہ گائے سے گوشت بھی حاصل کیا جاتا ہے اور دودھ بھی، یا مال مغصوب کو غاصب نے اپنے مال میں اس طرح ملادیا کہ امتیاز ناممکن یا دشوار ہوجائے، جیسے: گیہوں غصب کیا اور اپنے گیہوں کے ساتھ ملادیا، یا مغصوب گیہوں کو اپنی جو کے ساتھ ملادیا، اس طرح کی صورتیں "تغیر فاحش" کہلاتی ہیں، اور مالک کے لئے اس بات کی گنجائش

(۱) الشرح الصغیر ۵۸۱/۲/۳

(۲) ردالمحتار ۱۱۶/۵

ہے کہ وہ اصل شئی کے بجائے اس کا بدل طلب کرے۔(۱)

مثلی شئی بھی اگر بازار سے نایاب ہوجائے تو اس کی قیمت ہی ادا کرنی ہوگی، البتہ مثلی اشیاء کی قیمت اس دن کی نرخ کے لحاظ سے واجب ہوگی، جس دن کہ عدالت نے قیمت کی ادائیگی کے واجب ہونے کا فیصلہ کیا ہے، یہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غصب کے دن اور امام محمدؒ کے نزدیک اس مال کے بازار سے ناپید ہونے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا، مشائخ احناف نے ان تینوں ہی اقوال پر فتوی دیا ہے۔(۲) —— بظاہر امام صاحب کی رائے زیادہ قوی معلوم ہوتی ہے، قیمی اشیاء کی بابت تو اتفاق ہے، کہ ان میں غصب کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، (۳) یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک غصب کے دن سے لے کر اس سامان کے تلف ہونے کے دن تک جو گراں تر نرخ رہا ہو، اس کے اعتبار سے غاصب کو ضمان ادا کرنا ہوگا۔(۴)

(مثلی اور قیمی سے کون سی اشیاء مراد ہے؟ اس کے لئے خود مذکورہ الفاظ ملاحظہ ہو)۔

حنابلہ اس مسئلہ میں امام محمدؒ کے ساتھ اور مالکیہ اور اکثر شوافع امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہیں۔

غیر منقولہ اموال میں

غصب کی بابت بعض اہم نکات میں جن میں فقہاء حنفیہ اور دوسرے فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، ان میں ایک مسئلہ مال غیر منقولہ جیسے زمین پر جابرانہ قبضہ کے غصب ہونے اور نہ ہونے کا ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر غصب کا اطلاق نہیں ہوتا، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور فقہاء حنفیہ میں امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک غیر منقولہ جائیداد میں بھی غصب کا تحقق ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور قاضی ابو یوسفؒ نے غصب کی تعریف وحقیقت کی بابت اپنے قائم کئے ہوئے اصول کو پیش نظر رکھا ہے، کہ غصب اصل مالک کو قبضہ سے محروم کردینے کا نام ہے اور یہ بات اسی وقت متحقق ہوسکتی ہے جب کہ وہ چیز اپنی جگہ سے ہٹادی جائے اور زمین ومکان ایسی چیز نہیں کہ اپنی جگہ سے ہٹائی جاسکے، اس لئے زمین وجائداد پر ناجائز قبضہ پر غصب کے احکام جاری نہیں ہوں گے۔

دوسرے فقہاء کے نزدیک غیر منقولہ اموال میں بھی غصب کا تحقق ہوتا ہے۔(۵)

کیونکہ خود آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: **من ظلم قيد شبر من الارض طوقه يوم القيامة من سبع ارضين .** (۶)

اور بعض روایات میں صراحتاً "**من غصب شبرا من الارض**" کے الفاظ وارد ہیں۔

فقہاء حنفیہ میں متاخرین نے اپنے زمانہ میں موقوفہ جائدادوں کے ساتھ لوگوں کی تعدی اور زیادتی کو دیکھتے ہوئے وقف کی جائدادوں کی بابت جمہور کی رائے اور دوسری غیر منقولہ جائدادوں کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے پر فتوی دیا ہے، (۷) تاہم اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غیر منقولہ جائداد پر جابرانہ قبضہ کی صورت مالک زمین کے لئے انصاف کا کوئی رشتہ نہیں، اگر غاصب نے ان کو نقصان پہنچایا یا تلف کردیا تو اموال منقولہ ہی کی طرح اس صورت میں بھی غاصب ضامن ہوگا، اگر اس

(۱) الدر المختار ورد المحتار ۱۲۱/۵
(۲) رد المحتار ۱۱۹/۵
(۳) حواله سابق
(۴) الفقه الاسلامي وادلته ۷۴۲/۵
(۵) المغنى ۱۳۱/۵
(۶) بخاری عن عائشة ، باب ماجاء فى سبع ارضين
(۷) رد المحتار ۱۱۴/۵

کے زیر قبضہ کسی اور شخص نے نقصان پہنچایا تو وہ شخص ضامن ہوگا، البتہ اگر آفات سماوی کی وجہ سے نقصان پہونچا تو چونکہ اس میں غاصب کی تعدی اور زیادتی کو دخل نہیں، اس لئے غاصب پر اس کا ضمان نہیں، پھر فساد زمانہ کو دیکھتے ہوئے بعض اور صورتوں کو بھی فقہاء نے قابل ضمان قرار دیا، جیسے: یتیم کا مال اور کاشت کے لئے تیار کی گئی "زمین" اس طرح تین صورتوں میں غیر منقولہ اراضی پر تسلط بھی غصب کے حکم میں ہے۔ (۱) دوسرے فقہاء کے نزدیک آفت سماوی کی وجہ سے نقصان پہنچے یا تلف ہو جائے تو بھی غاصب اس کا ضامن ہوگا، اور اگر غاصب کے زیر قبضہ کسی نے نقصان پہنچایا تب بھی مطالبہ غاصب سے ہی ہوگا، اب یہ خود غاصب کا کام ہے کہ وہ اس شخص سے وصول کرے۔ (۲)

اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ غیر منقولہ اموال کے بارے میں حنفیہ نے جو نقطہ نظر اختیار کیا ہے وہ نہ نامناسب ہے اور نہ دوسرے فقہاء کی رائے سے بہت مختلف، لیکن موجودہ زمانہ میں اراضی اور جائداد پر ناجائز تسلط کا فتنہ عام ہے اور کتنے ہی مالکان ہیں جو اپنی جائز جائدادوں سے محروم نان جو کے محتاج ہیں، اس لئے جیسے فقہاء متاخرین نے وقف کی جائداد وغیرہ کی بابت جمہور کی رائے پر فتویٰ دیا ہے، موجودہ حالات میں عام مملوکہ جائداد پر ناجائز تسلط کی بابت بھی یہی رائے اختیار کی جائے تو شاید غلط نہ ہو۔ واللہ اعلم

مال مغصوب میں غاصب کے یہاں اضافہ

دوسرا مسئلہ غاصب کے یہاں مال مغصوب میں ہونے والے اضافہ کا ہے، اضافہ مال مغصوب سے متصل ہو، جیسے: جانور کی فراہمی، یا قابل علاحدگی اور منفصل، جیسے: بچے، دودھ، پھل، اُون وغیرہ، امام ابوحنیفہؒ وابو یوسفؒ کے نزدیک یہ "زوائد" (اضافہ) غاصب کے ہاتھ میں امانت ہیں اور اس کے قابل ضمان ہونے کی بابت وہی اُصول ہوں گے جو "امانت" میں ہوتے ہیں، چنانچہ اگر غاصب نے ایسی اضافی چیز کی جو مال مغصوب سے متصل نہیں تھی، فروخت کردیا، کسی اور کو سپرد کردیا، باوجود مالک کے مطالبہ کے واپس نہیں کیا، یا قصداً اسے ضائع کردیا تو پھر بالاتفاق غاصب اس کا ضامن ہوگا، البتہ جو زوائد مال مغصوب سے ایسے متصل ہوں کہ ان کا علاحدہ کوئی وجود نہیں، جیسے: جانور میں موٹاپا، تو اس سلسلہ میں فقہاء حنفیہ کے درمیان بھی اختلاف ہے اور کتب فقہ میں مذکور ہے۔ (۳)

لیکن اگر مالک کے مطالبہ پر غاصب نے انکار نہ کیا ہو اور اس کی طرف سے کوئی تعدی بھی نہ ہوئی ہو اور یہ اضافی اشیاء ضائع ہوگئیں، تو غاصب پر اس کا ضمان واجب نہیں، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ "زوائد" غصب میں داخل ہی نہیں ہیں، اس لئے کہ غصب کے وقت یہ موجود نہیں تھیں، پس ایسا نہیں ہوا کہ مالک کا قبضہ موجود تھا اور پھر اسے اس سے محروم کیا گیا۔ شوافع وحنابلہ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر ان زوائد میں سے کوئی چیز غاصب کے زیر قبضہ ضائع ہو جائے، تو وہ اس کا ضامن ہوگا خواہ اس میں غاصب کے عمل کو کوئی دخل ہو یا نہ ہو۔ (۴)

مالکیہ کے مسلک کی تفصیل پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ زوائد جو مال مغصوب سے علاحدہ کئے جاتے ہوں، جیسے: پھل، دودھ وغیرہ، ان کا تو غاصب بہر حال ضامن ہوگا، اور جو زوائد جسم کا حصہ اور ناقابل انفصال وعلاحدگی ہیں، جیسے: فربہی یا بوڑھاپا وغیرہ، چونکہ ان میں انسان کی قدرت اور اس کے اختیار کو بالکل دخل نہیں، اس لئے غاصب ان کا ضامن نہیں ہوگا، (۵) مالکیہ

---

(۱) دیکھئے: ردالمحتار ۱۸۵

(۲) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/۱۹ے

(۳) دیکھئے: بدائع الصنائع ۷/۱۴۳

(۴) بدائع الصنائع ۷/۱۴۳، المغنی ۵/۱۵۱

(۵) دیکھئے: الشرح الصغیر ۳/۵۹۲، الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵/۱۲ے

کا مسلک معتدل اور مصالح شرع سے زیادہ ہم آہنگ نظر آتا ہے۔

مالک مغصوب کے منافع

اگر مال مغصوب ایسی چیز ہو جس سے مالی نفع حاصل کیا جاسکتا ہے، جیسے: مکان اور سواری کہ اس کو کرایہ پر لگایا جاسکتا ہے، زمین کہ اس پر کاشت کی جاسکتی ہے، تو کیا ان اشیاء کا مروجہ کرایہ بھی غاصب سے وصول کیا جائے گا اور اس کی ادائیگی بھی غاصب پر واجب ہوگی؟ اس سلسلہ میں بھی فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، حنفیہ کے یہاں ان منافع کا ضمان غاصب پر واجب نہیں ہوگا، یہاں تک کہ اس وقت بھی نہیں جب کہ خود غاصب نے ان سے فائدہ اٹھایا ہو اور چونکہ ان پر اجرت کا معاملہ خود غاصب ہی نے طے کیا تھا، اس لئے اس اجرت کا مالک بھی وہی ہوگا، البتہ امام ابوحنیفہؒ ومحمدؒ کے نزدیک خود غاصب کے لئے بھی یہ نفع حلال نہیں ہوگا، اور اس کو صدقہ کردینا واجب ہوگا، کیوں کہ اس کے لئے اس نے ملکیت غیر کو وسیلہ بنایا ہے اور قاضی ابویوسفؒ کے نزدیک غاصب کے لئے یہ نفع بھی حلال ہوگا۔(۱)

حنفیہ میں متاخرین نے اپنے زمانہ میں وقف کی جائداد اور یتیموں کی املاک پر لوگوں کی دست درازی اور زیادتی دیکھتے ہوئے تین صورتوں کو اس سے مستثنیٰ کیا ہے: اول: وقف کی املاک، دوسرے یتیموں کی املاک، تیسرے: وہ اشیاء جن کو مالک نے معاشی فوائد کے حصول کے لئے ہی تیار کیا تھا'' إلا أن یکون وقفاً أو مال یتیم أو معداً للاستغلال ''۔(۲)

مالکیہ کا خیال ہے کہ اگر غاصب نے ان اشیاء کو کرایہ پر لگایا اور ذریعہ آمدنی بنایا ہو تب تو اس کی اجرت غاصب پر واجب ہوگی ورنہ نہیں، (۳) حنابلہ کے نزدیک بہر صورت ایسی اشیاء کی مروجہ اجرت مثل بھی غاصب کو ادا کرنی ہوگی، چاہے خود اس نے ذریعہ آمدنی بنایا ہو یا نہ بنایا ہو، (۴) اور یہی رائے شوافع کی ہے، (۵) —— خیال ہوتا ہے کہ موجودہ زمانہ میں فساد اخلاق اور غارت گری کی کثرت کی وجہ سے شوافع اور حنابلہ کی رائے زیادہ مناسب حال ہے۔

متفرق اہم مسائل

غصب کے احکام و مسائل پر فقہاء نے تفصیل سے گفتگو کی ہے، اور غصب سے متعلق بہت سے مسائل میں جن میں فقہاء کے درمیان اختلاف بھی ہے، یہاں ان کا تفصیلی تذکرہ طول بیان کا باعث ہوگا، اس لئے چند اہم اور ضروری مسائل کے ذکر پر اکتفا کیا جاتا ہے:

○ اگر غاصب نے مال مغصوب کو اپنی املاک کے ساتھ اس طرح خلط کردیا کہ امتیاز دشوار ہوجائے تو حنفیہ کے نزدیک مال مغصوب پر غاصب کی ملکیت ثابت ہوجائے گی، البتہ جب تک اس کا ضمان ادا نہ کردے، یا مالک معاف نہ کردے، یا اس کو استعمال کی اجازت نہ دیدے یا عدالت ضمان کا فیصلہ نہ کردے اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں۔(۶)

○ اگر غاصب کے یہاں مال مغصوب بالکل ضائع تو نہیں ہوا لیکن اس میں نقص پیدا ہوگیا، تو غاصب کو اس نقص کا ضمان ادا کرنا ہوگا۔(۷)

○ اگر مقبوضہ زمین پر قابض نے مکان بنادیا، یا درخت لگا دیا اور زمین کی قیمت زیادہ اور درخت اور عمارت کی کم ہے، تو بالاتفاق قابض سے کہا جائے گا کہ وہ درخت اور مکان کو وہاں سے

(۱) الدر المختار ۱۲۰/۵، مع الرد
(۲) حوالہ سابق ۱۱۸/۵، نیز دیکھئے ۱۳۱/۵
(۳) الشرح الصغیر ۵۹۵/۳
(۴) المغنی ۱۹۳/۵
(۵) مغنی المحتاج ۲۸۶/۲
(۶) الدر المختار ۱۲۲/۵
(۷) حوالہ سابق ۱۲۰/۵

اکھاڑ لے اور اگر اس کی قیمت زمین سے زیادہ ہے تو امام کرخی کا خیال ہے کہ یہ غاصبانہ طور پر قابض شخص مالک زمین کو زمین کی قیمت ادا کریگا، اور زمین کا مالک ہوجائے گا، لیکن دوسرے مشائخ کو اس سے اتفاق نہیں، ان کا خیال ہے کہ یہ گویا ظلم کو سند جواز عطا کرنے کے مترادف ہوگا، اس لئے بہرصورت قابض کو مکان و درخت کو اکھاڑنے کو کہا جائیگا، سوائے اس کے خود مالک زمین اس پر راضی ہو، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (۱) — البتہ اگر درخت کے اکھاڑنے یا عمارت کے منہدم کرنے میں زمین کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے تو مالک زمین کو یہ حق ہے کہ وہ اکھڑی ہوئی حالت میں درخت کی اور منہدم حالت میں عمارت کے ملبہ کی جو قیمت ہے وہ ادا کر کے عمارت اور درخت کا مالک ہوجائے۔ (۲)

○ اگر زمین پر قبضہ کر کے اس پر کاشت کی گئی، تو اگر مالک زمین نے کاشت ہی کے لئے زمین رکھی تھی، تو ان دونوں کے درمیان بٹائی کا معاملہ تصور ہوگا، اور اس علاقہ کے عرف ورواج کے مطابق دونوں کے حصص مقرر ہوں گے اور اگر وہ زمین کرایہ پر لگایا کرتا تھا تو اس کی معروف اجرت ادا کرنی ہوگی۔ (۳)

○ اگر کسی مسلمان کی شراب غصب کر کے اس کو ضائع کردیا تو غاصب مسلمان ہو یا غیر مسلم، اس کا ضمان واجب نہیں، کیونکہ شراب مسلمان کے حق میں مال نہیں، اور اگر غیر مسلم کی شراب ضائع کردی تو ضمان واجب ہوگا، کیونکہ شراب غیر مسلموں کے حق میں مال ہے، یہی حکم خنزیر کا بھی ہے۔ (۴)

○ اگر گانے بجانے کے آلات ضائع کردیئے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اصل لکڑی کی قیمت بہ طور ضمان واجب ہوگی، اس کی صفت خاص کی وجہ سے قیمت میں جو اضافہ ہوا ہے اس کا ضمان واجب نہ ہوگا، کیونکہ یہ لکڑی جائز کام میں بھی استعمال ہوسکتی ہے، صاحبین کے نزدیک اصل لکڑی کی قیمت بھی واجب نہ ہوگی کہ یہ آلات معصیت میں سے ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (۵)

غصب کی ہوئی زمین پر نماز

غصب کی ہوئی زمین کا استعمال مطلقاً گناہ ہے، اسی لئے ایسی زمین پر نماز پڑھنا باجماع اُمت حرام ہے، (۶) اور نماز پڑھنے والا اس کی وجہ سے گنہ گار ہوگا، — البتہ اس میں اختلاف ہے کہ اگر ایسی زمین میں نماز پڑھ ہی لی گئی تو نماز ادا ہوجائیگی یا نہیں؟ احناف، مالکیہ، شوافع اور اکثر فقہاء کے نزدیک کراہت کے ساتھ نماز ادا ہوجائے گی، (۷) یہی قول فقہاء حنفیہ میں بشر مریسی کا ہے۔ (۸)

اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ جن لوگوں نے مسلمانوں کی طرف دوسری قوموں کی عبادت گاہوں کو جبراً مسجد بنالینے کی بات کہی ہے وہ درحقیقت دروغ گوئی پر مبنی ہے، مسجدوں کی تعمیر حصول ثواب کے لئے ہے نہ کہ ارتکاب گناہ اور اکتساب عذاب کے لئے، جب ایک مسلمان یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ مغصوبہ زمین کو مسجد بنانا اور اس پر نماز پڑھنا حرام ہے نہ کہ باعث ثواب، تو وہ کیونکر ایسی زمینوں پر مسجد تعمیر کرے گا؟؟

غضب

غضب کے معنی غصہ کے ہیں، غصہ معروف کیفیت کا نام ہے، جس میں انسان غیر معتدل مزاج ہوجاتا ہے، حافظ ابن قیم نے غضب کے تین درجات کئے ہیں، اول: معمولی درجہ کا غصہ جس کی

(۱) ردالمحتار ۱۲۲/۵
(۲) مغنی المحتاج ۲/۲۸۹
(۳) حوالہ سابق
(۴) الدر المختار ۱۳۳/۵
(۵) حوالہ سابق ۱۳۵/۵
(۶) شرح مہذب ۱۶۴/۳
(۷) دیکھئے بدائع الصنائع ۱۱۶/۱، شرح مہذب ۱۶۴/۳، المغنی ۳۰۶/۱
(۸) بدائع الصنائع ۱۱۶/۱

وجہ سے عقل میں تغیر واقع نہ ہو اور آدمی اپنے قول وفعل پر پورا ادراک رکھتا ہو، اس درجہ کا غضب احکام پر اثر انداز نہیں ہوتا اور اس کیفیت میں کئے جانے والے تصرفات نافذ ہوتے ہیں،
دوسرے: انتہائی درجہ کا غضب ہے کہ جس میں آدمی کی عقل میں خلل اور تغیر واقع ہوجاتا ہے اور عقلی توازن درست نہیں ہوتا، ایسے شخص کے تصرفات نافذ نہیں ہوں گے۔ تیسرا: درجہ ان دونوں کے درمیان ہے، یہی صورت محل نظر ہے، خود ابن قیم کا خیال ہے کہ اس حالت کے اقوال بھی نافذ نہیں ہوں گے۔ (۱) حافظ ابن قیم نے مسئلہ غضب کا جو عمدہ تجزیہ کیا ہے، غالباً اس وضاحت کے ساتھ دوسرے فقہاء نے اس کو واضح نہیں کیا ہے، حنفیہ نے طلاق کے ذیل میں لکھا ہے کہ عام حالت غضب کی طلاق تو واقع ہوجاتی ہے، لیکن اگر غضب غیر معمولی درجہ پر پہنچ گیا اور عقلی توازن متاثر ہوگیا تو وہ مجنون کے حکم میں ہے اور اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، عام طور پر فقہاء نے جنون کی اس کیفیت کی علامتیں لکھی ہیں، مثلاً یہ کہ آدمی نہیں سمجھ رہا ہو کہ وہ کیا بول رہا ہے، یا بے ربط گفتگو کر رہا ہو، لیکن اصل میں اس طرح کی باتیں علامت کے درجہ میں ہیں اصل مقصود نہیں، چنانچہ علامہ شامیؒ نے لکھا ہے :

> **والذی یظهر لی ان کلا من المدهوش والغضبان لایلزم فیه ان یکون بحیث لایعلم مایقول بل یکتفی فیه بغلبة الهذیان واختلاط الجد بالهزل کماهو المفتیٰ به فی السکران۔** (۲)
>
> میرا خیال ہے کہ مدہوش اور غضبان میں اس کیفیت کا پایا جانا ضروری نہیں کہ اپنی بات کو سمجھ نہ پاتا ہو، بلکہ ہذیان گوئی کا غلبہ اور مناسب اور مہمل گفتگو کی آمیزش کافی ہے جس پر سکران کے سلسلے میں فتوی ہے۔

راقم الحروف کا خیال ہے کہ فی زمانہ میڈیکل تحقیق اتنی ترقی کرگئی ہے کہ میڈیکل وسائل کے ذریعے دماغی توازن کی جانچ کی جاسکتی ہے، اس لئے معتبر ماہر ڈاکٹر کی رائے پر اس سلسلہ میں اعتماد کیا جاسکتا ہے، عام طور پر جو لوگ بلڈ پریشر کے مریض ہیں، تجربہ ہے کہ غضب کی کیفیت ان کو اکثر اوقات اپنے توازن سے محروم کردیتی ہے اور وہ مجنون و پاگل جیسی حرکتیں کرنے لگتے ہیں۔

دوسرے فقہاء کے یہاں حالتِ غضب کی طلاق کا مسئلہ اس وضاحت وصراحت کے ساتھ شاید ہی مذکور ہو لیکن طلاق کے سلسلے میں جو اصول بیان کئے گئے ہیں اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ بھی اس درجہ کے غضب کو تصرفات میں مؤثر مانتے ہیں اور ایسے مغلوب الغضب کی طلاق کو واقع نہیں کرتے، فقہاء شوافع نے لکھا ہے کہ جس شخص کی عقل بیماری کی وجہ سے زائل ہوگئی ہو اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، **ولا یصح طلاق المعتوه ومن زال عقله بمرض** ۔ (۳) فقہاء حنابلہ کے یہاں بھی یہ صراحت ملتی ہے کہ نشہ کے بغیر جس کی عقل زائل ہوگئی ہو اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی، **طلاق زائل العقل بلاسکر لایقع** ، (۴) اور ابن قدامہؒ نے اس پر اجماع کا دعوی کیا ہے، — لہٰذا کہا جاسکتا ہے کہ غضب کا ایسا درجہ جو انسان کو عقلی توازن سے محروم کردے طلاق واقع ہونے میں مانع ہے اور اس حالت کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

غناء (گانا)

غناء کے معنی گانے یعنی ترنم اور خوش آوازی کے ساتھ اشعار پڑھنے کے ہیں، اگر صالح اشعار ہوں اور ان کے ساتھ ڈھول باجا

(۱) دیکھئے ردالمحتار ۴۲۷/۴
(۳) شرح مهذب ۶۲/۱۷
(۲) حواله سابق
(۴) المغنی ۲۸۸/۷

نہ ہو تو ایسے اشعار کا گانا جائز ہے، نیز خصوصیت سے مسرت اور خوشی کے موقع پر ان کے پڑھنے میں کوئی حرج نہیں۔(۱) یہی اکثر فقہاء کی رائے ہے،(۲) کیونکہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ میرے پاس دو بچیاں گارہی تھیں، حضرت ابوبکرؓ آئے تو حضرت عائشہؓ پر برہم ہوئے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ انھیں چھوڑ دو یہ عید کے دن ہیں،(۳) حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ گانا سواری کرنے والے کا توشۂ سفر ہے، الغناء زاد الراکب۔(۴)

بعض فقہاء مطلق گانا سننے کو مکروہ قرار دیتے ہیں، کیوں کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: گانا قلب میں نفاق کو جنم دیتا ہے، ٹھیک اسی طرح جیسے پانی سبزہ کو، الغناء ینبت النفاق فی القلب کما ینبت الماء البقل . (۵)

تاہم روایات کو سامنے رکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ صحیح یہی ہے کہ اگر گانے کے ساتھ مزامیر نہ ہوں، اشعار فحش گوئی اور ہجو سے خالی ہوں اور اس میں ایسا غلو نہ ہو کہ آدمی اپنے فرائض سے غافل ہوجائے جس کو لہو کہتے ہیں تو جائز ہے، جو گانے اس معیار پر پورے نہ اُترتے ہوں وہ ان احادیث کا مصداق ہیں جن میں اس سے منع کیا گیا ہے۔ واللہ اعلم

غنیمت

کسی چیز کا بلا مشقت حاصل ہوجانا لغت میں "غنیمت" ہے۔(۶) — اصطلاح فقہ میں اس مال کو کہتے ہیں جو جہاد فی سبیل اللہ کے ذریعہ بزور قوت حربی کافروں سے حاصل کیا جائے،(۷) مال غنیمت کے لئے یہ نام خود قرآن مجید سے ماخوذ ہے، (الانفال : ۴۱) غنیمت سے قریب المعنی دو اور الفاظ بھی ہیں، نفل اور فئے، نفل خصوصی و اضافی انعام کا نام ہے، جس کا امیر کی طرف سے مجاہدین کے کسی خاص گروہ کے لئے اعلان کیا جائے، مثلاً یہ کہ جو فوجی دستہ فلاں قلعہ کو فتح کرلیگا، اس کو وہاں حاصل ہونے والے مال غنیمت میں نصف ملے گا،(۸) "فئے" سے مراد وہ مال ہے جو حربیوں سے بہ ذریعہ صلح حاصل ہوا ہو۔(۹) تاہم یہ اصطلاحات فقہاء کی ہیں، قرآن وحدیث میں یہ الفاظ ایک دوسرے کی جگہ بھی استعمال ہوئے ہیں۔

مالِ غنیمت کا حکم

پہلی اُمتوں پر مالِ غنیمت حرام تھا، اس کو اللہ کے حضور نذر کردیا جاتا تھا، جو نذر قبول ہوتی، ایک آگ آتی اور اسے جلا جاتی،(۱۰) اُمت محمدیہ کی خصوصیات میں سے ہے کہ اس کے لئے مال غنیمت کو حلال رکھا گیا ہے،(۱۱) خود قرآن مجید نے مال غنیمت کے حلال ہونے کا ذکر کیا ہے،(الانفال : ۶۹) — مال غنیمت کے سلسلہ میں حنفیہ کے مسلک کی تفصیل یہ ہے کہ دارالحرب میں جوں ہی مالِ غنیمت مسلمان فوجیوں کے ہاتھ آیا اس پر عمومی حیثیت سے مجاہدین کا حق ثابت ہوگیا، کسی کا انتقال ہوگیا تو اس کے ورثاء کو بطور میراث اس مجاہد کا حصہ نہیں ملے گا، اگر دارالاسلام میں مال غنیمت منتقل کرنے سے پہلے کچھ اور مجاہدین بھی آگئے تو وہ بھی اس مال میں حصہ دار ہوں گے، ابھی مال غنیمت کی تقسیم اور اس کی خرید وفروخت

(۱) البحر الرائق ۲۰۷/۸
(۲) دیکھئے: المغنی ۱۷۴/۱۰
(۳) بخاری، حدیث نمبر ۹۴۹، کتاب العیدین
(۴) المغنی ۱۷۴/۱۰
(۵) شرح مہذب ۲۲۹/۲۰
(۶) القاموس المحیط ۱۴۷۶
(۷) کتاب التعریفات ۱۸۵
(۸) حوالہ سابق ۲۷۳
(۹) حوالہ سابق ۱۹۲
(۱۰) دیکھئے: حاشیہ ردالمحتار ۲۲۳/۶ مع تحقیق شیخ عادل وشیخ علی معوض
(۱۱) حوالہ سابق

جائز نہیں ہوگی، اگر مالِ غنیمت میں سے کوئی چیز کسی سے تلف ہو جائے تو اس کا ضمان واجب نہیں ہوگا، حنفیہ کے یہاں مجاہدین کی شخصی ملکیت اسی وقت ثابت ہوگی جب مالِ غنیمت دارالاسلام میں منتقل کر دیا جائے اور اس کی تقسیم بھی عمل میں آجائے۔(۱)

البتہ اگر کوئی حربی گرفتار کئے جانے کے بعد ایمان لائے تو باوجود اسلام کے وہ غلام ہی رہے گا، اور اس کا مال "مالِ غنیمت" شمار کیا جائے گا، (۲) — مالِ غنیمت میں جو چیز انسانی یا حیوانی خوراک کی قبیل سے ہو یا جلاون ہو تو مجاہدین کیلئے تقسیم سے پہلے بھی ان سے فائدہ اٹھانا جائز ہوگا، البتہ اگر دارالاسلام آنے کے بعد بھی ان میں سے کچھ باقی رہ جائے تو اس کا واپس کر دینا واجب ہوگا۔(۳)

تقسیم کس طرح کیا جائے؟

مالِ غنیمت دارالاسلام میں لائے جانے کے بعد تقسیم کیا جانا چاہئے، کیونکہ آپ ﷺ نے دارالحرب میں مالِ غنیمت کی فروخت سے منع فرمایا اور تقسیم بھی ایک طرح کی فروخت ہے۔(۴) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پیدل جہاد کرنے والے مجاہد کو ایک حصہ اور اپنی سواری کے ساتھ جہاد کرنے والوں کو اس کا دوگنا ملے گا، اور صاحبینؒ کے نزدیک سہ گنا (۵) امام ابوحنیفہؒ نے دارقطنی کی روایت سے استدلال کیا ہے جس میں پیادہ فوجی کیلئے ایک حصہ اور گھوڑسوار فوجی کیلئے دو حصوں کا ذکر ہے، لیکن اہل فن کے نزدیک یہ روایت ضعف سے خالی نہیں، (۶) صاحبینؒ کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو صحاح ستہ میں سے اکثر کتب میں منقول ہے کہ گھوڑسوار کو تین حصے ملیں گے ایک حصہ خود اس کا اور دو حصے گھوڑے کا۔(۷)

مجاہدین اور بیت المال کے حصے

مالِ غنیمت کے کل پانچ حصے کئے جائیں گے، جن میں چار حصے مجاہدین میں تقسیم کئے جائیں گے، ایک حصہ عہد نبوی ﷺ میں آپ ﷺ کے زیر تصرف رہتا تھا، جسے آپ ﷺ اپنے اہل خاندان اور دوسری دینی اور قومی ضرورتوں پر صرف فرمایا کرتے تھے، چنانچہ قرآن مجید میں اس حصہ کو اللہ، رسول، آپ کے قرابت مندوں، یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔(الانفال : ۴۱)

حنفیہ کے نزدیک اس آیت میں اللہ تعالیٰ کا ذکر تبرکاً ہے اور رسول اللہ ﷺ کا حصہ آپ ﷺ کی وفات کے بعد ختم ہو گیا، آپ کے اقرباء آپ کی حیات میں آپ کی خصوصی نصرت اور مدد کی وجہ سے اس حصہ کے مستحق تھے، ظاہر ہے اب یہ جہت باقی نہیں رہی، لہٰذا اس پانچویں حصہ میں یتیموں، مسکینوں اور حاجت مند مسافروں کا حصہ متعلق ہے، البتہ حضور کے قرابت مند یعنی بنوہاشم اور بنومطلب کے فقراء اس حصہ میں زیادہ حقدار ہیں۔(۸)

فقہاء کا اختلاف

امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک بھی صاحبین ہی کی طرح گھوڑسوار فوجی کا حصہ بمقابلہ پیادہ فوجی کے تین گنا ہے، نیز ان حضرات کے نزدیک دارالحرب میں بھی مال غنیمت کی تقسیم درست ہے، (۹) — شوافع اور حنابلہ کے نزدیک مالِ غنیمت کے پانچویں حصہ میں حضور کے اہل بیت کا بھی خصوصی حق ہوگا، فقیر ہوں یا غنی اور امام مالکؒ کے یہاں یہ حصہ حکومت کے

(۱) البحر الرائق ۸۳/۵
(۲) البحر الرائق ۸۷/۵
(۳) حوالہ سابق ۸۷/۵-۸۶
(۴) حوالہ سابق ۸۳/۵
(۵) حوالہ سابق ۸۸/۵
(۶) دیکھئے نصب الرایہ ۴۱۹/۳
(۷) اخرجہ الجماعۃ الا النسائی، دیکھئے نصب الرایہ ۴۱۳/۳
(۸) البحر الرائق ۹۱/۵
(۹) رحمۃ الامۃ ۸۷-۳۸۵

حوالہ ہوگا اور حکومت اس کو اپنی صوابدید سے خرچ کرے گی۔(۱)

اس پر اتفاق ہے کہ غلام، عورت، نابالغ اور غیر مسلم کو مال غنیمت میں باضابطہ حصہ نہیں ملے گا، البتہ اگر اس طرح کے لوگ جنگ میں شریک رہے ہوں تو ان کو بھی بطور عطیہ کچھ دیدینا چاہئے۔(۲)

غیبت

قرآن وحدیث میں جن اخلاقی برائیوں کی نہایت شدت کے ساتھ مذمت کی گئی ہے، شاید غیبت ان میں سرفہرست ہے، قرآن نے اسے اپنے مردہ بھائی کا گوشت کھانا قرار دیا ہے، (الحجرات :۱۲) حدیثیں کثرت سے اس کی مذمت میں وارد ہیں، اسی لئے غیبت حرام اور گناہ ہے۔

غیبت کی حقیقت کیا ہے؟ اس کو خود رسول اللہ ﷺ نے اپنے ایک ارشاد میں واضح فرمایا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اپنے بھائی کے بارے میں کوئی ایسی بات نقل کرنا جو اُسے ناگوار گذرتی ہو غیبت ہے، "ذکرک اخاک بمایکرہ" پوچھا گیا کہ اگر وہ بات اس میں موجود ہو؟ ارشاد فرمایا: جب ہی تو غیبت ہے، اگر وہ بات اس میں موجود نہ ہو اور کہی جائے تو یہ بہتان ہے، (۳) پس اس طرح غیبت کا دائرہ وسیع ہوجاتا ہے، کسی شخص کے خاندان، اخلاق، جسمانی ساخت، قول وفعل، دین ودنیا یہاں تک کہ کپڑا، مکان اور سواری کے بارے میں بھی کوئی ایسی بات کہنا جو متعلق شخص کو ناگوار ہو وہ "غیبت" ہے۔(۴)

کن صورتوں میں غیبت جائز ہے؟

ہاں اگر غیبت کسی ایسے مقصد کے تحت ہو جو شرعاً جائز ہے تو اس کی گنجائش ہے، امام غزالیؒ اور نوویؒ نے اس سلسلے میں چھ اسباب کا ذکر کیا ہے۔

اول: ظلم سے بچنے کے لئے کہ اس مقصد کے لئے قاضی اور سلطان سے رجوع کرنا اور کسی شخص کے ظلم اور رشوت وغیرہ کے بارے میں اطلاع دینا درست ہے۔

دوسرے: کسی برائی کے دور کرنے اور اصلاح کی غرض سے کسی کی غلطی کا ذکر کیا جاسکتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس کا مدار نیت پر ہے، اگر نیت اصلاح کی ہو تو گنہ گار نہ ہوگا اور اگر مقصد مسلمان کی اہانت ہو تو گنہ گار ہوگا۔

تیسرے: بطور استفتاء کسی شخص کے ظلم کو ذکر کیا جاسکتا ہے، تاکہ مفتی سے رہنمائی حاصل کی جاسکے۔

چوتھے: کسی مسلمان کو دین یا دنیا کے نقصان سے بچانے، جیسے: کوئی شخص کسی بدعتی کے یہاں بہت آمد ورفت رکھتا ہو تو اس کو اس شخص کے حالات بتائے جاسکتے ہیں تاکہ وہ اس برائی سے متاثر نہ ہو، اسی طرح کوئی شخص دوسرے مسلمان سے معاملہ کرے یا کہیں رشتہ طے کرنا چاہے اور اس بارے میں استفسار کرے، تو صحیح صورت حال کی وضاحت ضروری ہے، گو اس میں کسی کا عیب کھولنا پڑتا ہو۔

پانچویں: اگر انسان کسی ایسے لقب سے معروف ہو جس میں اس کے نقص کا اظہار ہو لیکن یہی نام اس کیلئے معروف ہو، جیسے: اعمش۔

چھٹے: ایسے شخص کی غیبت ناجائز نہیں جس کی زندگی کے ظاہری احوال ہی اس کے گناہوں اور معصیتوں کا اعلان کرتے ہوں اور وہ برسرعام فسق وفجور کیا کرتا ہو۔(۵)

(۱) رحمۃ الامۃ ۳۸۳
(۲) البحر الرائق ۹۰/۵، رحمۃ الامۃ ۳۸۷
(۳) مسلم ۳۲۲/۲، باب تحریم الغیبۃ
(۴) احیاء علوم الدین ۱۳۳/۳
(۵) احیاء علوم الدین ۱۵۳/۳، شرح نووی علی مسلم ۳۲۲/۲

غیلہ

(دودھ پلانے والی عورت سے ہم بستری)

''غیلہ'' غ کے زبر اور زیر کے ساتھ بولا جاتا ہے اور غیلہ سے مراد دودھ پلانے والی خاتون سے ہم بستری کرنا ہے۔(۱) رسول اللہ ﷺ نے ابتداً اس سے منع فرمایا دیا تھا، کیوں کہ آپ ﷺ کا خیال تھا کہ ایسی صورت میں اس عورت کا دودھ بچہ کے لئے نقصان دہ ہوگا، اور عرب میں ایسا ہی مشہور بھی تھا، لیکن جب آپ کو معلوم ہوا کہ روم اور فارس کے لوگ ایسا کیا کرتے ہیں اور اس کی وجہ سے ان کے شیر خوار بچوں کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا تو پھر آپ ﷺ نے اس کی اجازت مرحمت فرمادی۔(۲)

○ ○ ○ ○

---

(۱) شرح نووی علی مسلم ۴۶۶/۱۱

(۲) مسلم ۴۶۶/۱، باب جواز الغیلہ الخ

ف

"ف" تعقیب مع الوصل کے لئے آتا ہے،(۱) یعنی "ف" جس چیز پر داخل ہوگا، وہ "فاء" سے پہلے والی چیز کے مقابلہ بعد میں واقع ہوئی ہوگی، لیکن ان دونوں میں زیادہ وقت کا فاصلہ نہیں ہوگا، جیسے اگر عربی زبان میں کہا جائے "جاء رشید فحمید" (رشید پھر حمید آیا) تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ پہلے رشید آیا اور اس کے بعد، لیکن فوراً ہی رشید آیا۔

ف کے اس معنی کے سلسلہ میں فقہاء کا بھی،(۲) اور اہل لغت کا بھی اتفاق ہے۔(۳)

چونکہ ہمیشہ "جزاء" شرط کے بعد واقع ہوا کرتی ہے؛ اس لئے جزاء پر بھی "فا" داخل کیا جاتا ہے، اسی سے فقہاء نے یہ بات مستنبط کی ہے کہ اگر کوئی شخص درزی سے کہے کہ کیا یہ کپڑا ہماری قمیص کے لئے کافی ہو سکے گا؟ اس نے جواب میں کہا! یہ کافی ہو جائے گا، اب کپڑے والا کہتا ہے: **فاقطعه** (پس اُسے کاٹ دو) پھر اگر وہ کپڑا قمیص کے لئے ناکافی ثابت ہوا تو درزی اس کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ جب درزی کے اطمینان دلانے پر اور یہ کہنے پر کہ کپڑا کافی ہو جائیگا اس نے "ف" کے ساتھ کپڑا کاٹنے کو کہا تو گویا اس نے کافی ہونے کی شرط پر ہی کپڑا کاٹنے کی اجازت دی؛ اس لئے درزی پر اس کی ذمہ داری عائد ہوگی۔(۴)

اسی طرح علت کے بعد "معلول" کا وجود ہوتا ہے، بلکہ علت ہی کی وجہ سے معلول وجود میں آتا ہے اس لئے بعض اوقات معلول پر بھی "ف" داخل کیا جاتا ہے،(۵) جیسے: حدیث میں ہے، **فـــاء فتوضا**، (۶) یعنی قی کی پھر وضو فرمایا تو گویا قئی وضو ٹوٹنے کی علت ہے، — لیکن "ف" کے مدخول کے لئے جزاء اور معلول ہونا ضروری نہیں، بلکہ جزا اور معلوم پر "ف" کا داخل ہونا مجازاً ہے کیونکہ شرط کے فوراً بعد جزاء کا اور علت کے فوراً بعد معلول کا پایا جانا ضروری نہیں، اور "ف" کے حقیقی معنی میں "فوراً بعد" پائے جانے کی کیفیت ہوتی ہے۔

"ف" تفسیر کے لئے بھی آتا ہے، ایسی صورت میں بعد میں ہونے کا معنی پایا جانا ضروری نہیں بلکہ اس سے کلام سابق کی تشریح و توضیح ہوتی ہے، جیسے: **وکم من قریة اهلکنا ها فجاء ها باسنا بیاتاً اوهم قائلون**. (الاعراف : ۴)

بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ "ف" میں ترتیب اور پہلے اور بعد کا معنی ملحوظ نہیں ہوتا، جیسے اگر کوئی شخص کہے: "**علی درهم فدرهم**" (میرے ذمہ ایک درہم پھر ایک درہم ہے) تو یہاں "ف"، "و" یعنی "اور" کے معنی میں ہے، اس طرح یہ دو درہم کا اقرار سمجھا جائے گا، البتہ یہ اس حرف کا حقیقی معنی نہیں ہے؛ بلکہ بطور مجاز استعمال کیا گیا ہے۔(۷)

فار بالطلاق

(طلاق کے ذریعہ راہ فرار اختیار کرنے والا)

"فار بالطلاق" کے معنی ہیں: طلاق کے ذریعہ راہ فرار اختیار کرنے والا۔

طلاق کے ذریعہ بعض اوقات مرد اپنی بیوی کو حق میراث سے محروم کرنا چاہتا ہے، ظاہر ہے اس کا یہ ارادہ و عمل شرعاً ایک

---

(۱) التقریر والتحبیر ۴۲/۲، تیسیر التحریر ۷۵/۲
(۲) دیکھئے: الابهاج فی شرح المنهاج للسبکی ۳۳۶/۱، العدة للقاضی ابی یعلی ۱۵۸/۱
(۳) الابهاج ۳۳۶/۱
(۴) اصول فخر الاسلام للبزدوی ۲۴۰/۲
(۵) تیسیر التحریر ۷۵/۲
(۶) ترمذی، باب الوضوء من القئی والرعاف، ابواب الطهارة
(۷) اصول بزدوی مع کشف الاسرار ۲۴۳/۲

ناپسندیدہ بات اور حقدار کو اس کے حق سے محروم کردینے کی کوشش ہے، اسی لئے شریعت کے مزاج شناس فقہاء نے شریعت اسلامی کے مزاج و مذاق اور اصول و قواعد کو سامنے رکھتے ہوئے استثنائی صورت رکھی ہے، جن میں باوجود طلاق واقع ہوجانے کے عورت میراث کی مستحق تصور کی جاتی ہے، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے :

۱) شوہر صحت مند ہو، یا بیمار اور بیماری کی نوعیت عام ہو یا مرض وفات، اگر اس نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دی اور عدت کے درمیان ہی شوہر کا انتقال ہوگیا تو بیوی کو اور بیوی کا انتقال ہوجائے تو شوہر کو اس کے مال سے وراثت ملے گی، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے اور صحابہ میں خلفاء راشدین اور حضرت عبداللہ ابن مسعود ﷺ سے یہی مروی ہے۔(۱)

۲) اگر شوہر نے حالت صحت میں اپنی بیوی کو طلاق بائن دی پھر درمیانِ عدت ہی بیوی کا انتقال ہوگیا، تب بھی بالاتفاق ایک دوسرے سے وارث نہیں ہوں گے، اس پر بھی اجماع ہے۔(۲)

۳) اگر کسی شخص نے بیماری کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق بائن دی، لیکن اس کی موت اس بیماری کی وجہ سے نہیں ہوئی بلکہ کسی اور سبب سے ہوئی، جیسے وہ قتل کر دیا گیا تو گو عدت کے درمیان ہی شوہر کی موت ہوگئی ہو پھر بھی وہ اس کی وارث نہ ہوگی اور یہی حکم اس وقت بھی ہے جب وہ صحت مند ہو کر دوبارہ بیمار پڑ جائے پھر درمیانِ عدت ہی اس کا انتقال ہوجائے۔(۳)

۴) شوہر نے مرضِ وفات میں بیوی کے طلاق بائن کے مطالبہ کے بغیر ہی اس کو طلاقِ بائن دیدی، اور عدت کے درمیان شوہر کا انتقال ہوگیا، تو بیوی حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک اس سے میراث پائے گی، البتہ اگر بیوی کا انتقال عدت میں ہوجائے تو شوہر اس سے میراث کا مستحق نہیں (۴) اور ابن قدامہؒ کے بقول یہی امام شافعیؒ کا بھی قولِ قدیم ہے، امام شافعیؒ کے قولِ جدید کے مطابق صرف طلاق رجعی ہی کی صورت میں بیوی درمیانِ عدت میراث کی مستحق ہوسکتی ہے، طلاق بائن کی صورت میں گو عدت کے درمیان ہی شوہر کا انتقال ہوجائے عورت میراث کی حق دار نہیں۔(۵)

(مرض وفات سے کس درجہ کی بیماری مراد ہے؟ اس کے لئے خود لفظ "مرض" دیکھا جائے)۔

فتح (لقمہ دینا)

"فتح" کے لغوی معنی کھولنے کے ہیں، فقہاء کے یہاں امامت و جماعت کے احکام میں "فتح" کی تعبیر استعمال کی گئی ہے، یہاں فتح سے مراد امام کی قراءت قرآن کی غلطی پر متنبہ کرنا اور لقمہ دینا ہے۔

اگر امام حرکات و سکنات میں غلطی کرے تو بالاتفاق "سبحان اللہ" کہہ کر اس کی غلطی پر متنبہ کیا جائیگا، جیسا کہ خود حدیث شریف میں وارد ہوا ہے،(۶) اور اگر امام سے قراءت میں غلطی ہوجائے تو اس پر تنبیہ کا طریقہ یہ ہے کہ مقتدی لقمہ دیدے، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک کوئی بھی نماز ہو مقتدی کے اپنے امام کو لقمہ دینے میں کوئی حرج نہیں۔(۷)

حنفیہ کا قولِ قدیم یہ تھا کہ اگر امام نے اتنی مقدار قرآن پڑھ لیا جو نماز کی ادائیگی کے لئے کافی ہوجائے اور اس کے بعد مقتدی نے لقمہ دیا تو مقتدی کی نماز فاسد ہوجائے گی، اور اگر امام نے لقمہ قبول کرلیا تو خود اس کی نماز بھی فاسد ہوجائے گی اور جب امام ہی کی نماز فاسد ہوجائے گی تو تمام مقتدیوں کی نماز بھی، ــــ لیکن حنفیہ کے

(۱) المغنی ۲۶۸/۶
(۲) حوالہ سابق
(۳) ردالمحتار ۵۲۲/۲
(۴) دیکھئے الدر المختار مع الرد ۵۲۳/۲، المدونۃ الکبری ۱۳۲/۲، المغنی ۲۶۸/۶
(۵) دیکھئے فتح الوھاب ۷۵/۲، المغنی ۲۶۸/۶
(۶) مسند احمد ۳۳۷/۳، حدیث نمبر ۱۸۱۲۳، عن زیاد بن علاقۃ
(۷) دیکھئے المدونۃ الکبری ۱۰۳/۱، شرح مھذب ۲۳۸-۳۹/۴، المغنی ۳۹۵/۱

یہاں بھی مفتی بہ قول یہی ہے کہ امام کولقمہ دینا نہ مقتدی کی نماز کے فاسد ہونے کا باعث ہے اور نہ امام کی نماز کے فاسد ہونے کا، (۱) اور یہی بات روایات کی رو سے درست معلوم ہوتی ہے، چنانچہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ صحابہ ایک دوسرے کولقمہ دیا کرتے تھے، **کان اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یلقن بعضھم بعضا** . (۲) نیز حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے نماز پڑھائی، نماز میں کچھ التباس ہوگیا، جب نماز پوری کی، تو حضرت ابی رضی اللہ عنہ کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا کہ تم نے لقمہ کیوں نہیں دیا؟ انھوں نے عرض کیا: مجھے خیال ہوا کہ جو آیت آپ ﷺ سے چھوٹ گئی ہے، وہ شاید منسوخ ہو چکی ہے، (۳) آپ ﷺ نے فرمایا اگر منسوخ ہوتی تو میں تم کو اس کے بارے میں مطلع کیا ہوتا اور خطابی نے اس کی سند کو جید قرار دیا ہے، (۴) البتہ اگر غیر مصلی نے امام کولقمہ دیا اور امام یا مصلی نے لقمہ قبول کرلیا تو لقمہ قبول کرنے والے نمازی کی نماز فاسد ہو جائیگی، (۵) لقمہ دینے کے آداب میں سے یہ ہے کہ مقتدی اس میں عجلت نہ کرے اور امام کو بھی چاہئے کہ اگر اتنی مقدار قرآن پڑھ چکا ہے جو نماز کی ادائیگی کے لئے کافی ہو تو بجائے اس کے کہ مقتدی کولقمہ دینے پر مجبور کرے یا تو رکوع میں چلا جائے یا بے تکلف آگے سے پڑھ سکتا ہو تو وہاں سے پڑھنے لگے۔ (۶)

فتق (ایک جنسی عیب)

عورت کے ایک جنسی عیب کو کہتے ہیں، جس میں پیشاب کے مقام اور مباشرت کی جگہ کے درمیان رکاوٹ ختم ہو جاتی ہے اور یہ دونوں راستے مل جاتے ہیں، اس سے ہم بستری کی لذت کم ہو جاتی ہے اور اس کے فطری و قدرتی فوائد بھی متاثر ہوتے ہیں، (۷) اکثر فقہاء کے نزدیک اگر یہ عیب عورت میں ہو تو مرد کو حق حاصل ہے کہ قاضی سے نکاح توڑ دینے کی درخواست کرے، حنفیہ کے نزدیک چونکہ شریعت نے مرد کو طلاق کا اختیار دیا ہے، اس لئے یہ اسباب فسخ میں سے نہیں ہے۔ (۸)

فتویٰ

دیکھئے : افتاء، استفتاء

فدیہ وفداء

''فدیہ'' اور ''فداء'' ہم معنی ہیں، دونوں کا ماخذ بھی ایک ہی ہے، —— انسان کسی تکلیف دہ چیز سے خلاصی حاصل کرنے کے لئے جو معاوضہ ادا کرتا ہے، وہی اصطلاح میں ''فدیہ'' اور ''فداء'' کہلاتا ہے، **البدل الذی یتخلص بہ المکلف عن مکروہ توجہ الیہ** ، (۹) قیدی کچھ دے کر اپنے آپ کو آزاد کرلے یہ بھی فدیہ ہے کسی عبادت میں کوتاہی کی تلافی بھی فدیہ کہلاتی ہے، اس لئے حج کی بعض کوتاہیوں پر فدیہ کا حکم ہے اور کبرسنی کی وجہ سے روزہ نہ رکھ سکے، پھر اس کوتاہی کی تلافی کے لئے فقراء پر جو خرچ کرے، وہ بھی فدیہ ہے۔

روزہ کا فدیہ

قرآن مجید نے روزہ کی نسبت سے فدیہ کا صراحۃً ذکر فرمایا

---

(۱) کبیری ۳۱۷
(۲) دار قطنی: حدیث نمبر ۱۴۲۸، کتاب الصلاۃ ، مستدرک حاکم، حدیث نمبر ۱۰۲۴
(۳) ابو داؤد ، باب الفتح
(۴) المغنی ۳۹۵/۱
(۵) کبیری ۴۱۸
(۶) کبیری ۴۱۸
(۷) الفقہ الاسلامی وادلتہ ۵۱۴/۷
(۸) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: راقم الحروف کی کتاب: اسلام اور جدید معاشرتی مسائل ۷۱
(۹) کتاب التعریفات ۱۸۸

ہے،ارشادربانی ہے :

وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين . (البقرہ : ۱۸۴)

جولوگ روزہ کی طاقت رکھتے ہوں ، ان پر بھی فدیہ یعنی ایک مسکین کا کھانا ہے۔

ہر چند کہ اس بابت اختلاف ہے کہ یہ آیت مکمل طور پر منسوخ ہے یا بعض افراد کے حق میں باقی ہے ، یا کلیۃً باقی ہے اور "یطیقونہ" "یطوقونہ" کے معنی میں ہے کہ جولوگ بہ مشقت تمام روزہ رکھ سکتے ہوں ، ان کے لئے روزہ نہ رکھنے اور فدیہ ادا کرنے کی اجازت ہے (۱) تاہم اس پر بعد کے ائمہ متبوعین اور فقہاء مجتہدین متفق ہیں کہ بہت دراز عمر شخص جو روزہ رکھنے سے عاجز ہو اور جس کا ہر دن اس کو موت سے قریب تر کرتا جاتا ہو، الذى كل يوم فى نقص إلى ان يموت ،(۲) روزہ توڑ سکتا ہے،(۳) البتہ ،حنفیہ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اس کے بدلہ فدیہ ادا کرنا واجب ہے اور مالکیہ کے نزدیک واجب نہیں صرف مستحب ہے،(۴) مالکیہ کا خیال ہے کہ جب کوئی شخص اپنے بڑھاپے کی وجہ سے روزہ رکھنے سے عاجز ہے، تو اس پر روزہ واجب نہیں ہے اور جب روزہ واجب نہیں ہے تو ضرور ہے کہ فدیہ جو روزہ کا بدل ہے، وہ بھی واجب نہ ہو۔ دوسرے فقہاء نے حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ وغیرہ کی اس روایت کو ملحوظ رکھا ہے کہ مذکورہ آیت ایسے ہی بوڑھے شخص کی بابت نازل ہوئی ہے۔(۵)

غیر رمضان کے روزوں کا فدیہ

جیسے دراز عمر روزہ سے عاجز شخص کیلئے رمضان کے اداء روزں کے بجائے فدیہ اداء کرنے کی گنجائش ہے،اسی طرح اگر رمضان کی قضاء باقی ہو اور اب روزہ رکھنے پر قدرت نہیں رہی تو وہ بھی فدیہ اداء کرسکتا ہے۔نیز نذر کے روزے باقی ہوں تو اس کے بدلے بھی فدیہ کی گنجائش ہے،(۶) البتہ "کفارۂ یمین" اور "کفارۂ قتل" کے روزوں کے بدلہ یا حج میں واجب ہونے والے دم جنایت کے عوض فدیہ کی گنجائش نہیں ، (۷) کل کے روزے کا فدیہ آج شب میں ادا کر دیا جائے تو یہ بھی جائز ہے، یہ بھی درست ہے کہ ابتداء رمضان میں یا اختتام رمضان پر ایک ہی بار پورے ماہ کا فدیہ ادا کر دے۔(۸)

فدیہ کی مقدار

اصل میں تو ایک روزے کا فدیہ ایک مسکین کو دو وقت (دو پہر اور رات) کا کھانا کھلانا ہے اور قرآن مجید میں اس کا ذکر آیا ہے (البقرہ : ۱۸۴) لیکن اگر اس کے بجائے محتاج کو غلہ ہی دیدے تو اس کی بھی گنجائش ہے، اگر غلہ دینا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے یہاں صدقۃ الفطر کی مقدار دینا ضروری ہے، لیکن کھجور اور جو دینا چاہے تو ایک صاع اور گیہوں دینا چاہے تو نصف صاع ،(۹) (مساوی ۱۵۹۰ کلو گرام) حنابلہ کے نزدیک کھجور نصف صاع اور گیہوں چوتھائی صاع (۱۰) اور شوافع کے نزدیک گیہوں ہو یا کچھ اور، فدیہ چوتھائی صاع ہوگا۔(۱۱)

---

(۱) دیکھئے:احکام القرآن للجصاص ۲۱۹/۱

(۲) البحرالرائق ۲۸۶/۲

(۳) بدایۃ المجتہد ۳۰۱/۱

(۴) حوالۂ سابق ، البحرالرائق ۲۸۶/۲،شرح مهذب ۲۵۰/۶،المغنی ۳۸/۳

(۵) بدایۃ المجتہد ۳۰۱/۱

(۶) البحرالرائق ۲۸۶/۲

(۷) حوالہ سابق ۲۸۶/۲-۲۸۷

(۸) حوالہ سابق ۲۸۷/۲

(۹) البحر الرائق ۲۸۳/۲

(۱۰) المغنی ۴۳۱/۱۰

(۱۱) شرح مہذب ۲۵۹/۶

حاملہ اور دودھ پلانے والی کے لئے فدیہ کا حکم

حاملہ اور دودھ پلانے والی خاتون کے لئے روزہ توڑنے اور بعد میں قضاء کرنے کی گنجائش ہے، لیکن کیا قضاء کے ساتھ ساتھ ان کو فدیہ بھی ادا کرنا ہوگا؟ اس بابت اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک صرف روزے کی قضاء کرنی ہوگی فدیہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

ان اللہ وضع عن المسافر شطر الصلوۃ وعن الحامل والمرضع الصوم. (۱)

اللہ نے مسافر سے آدھی نماز اور حاملہ دودھ پلانے والی عورت سے (وقتی طور پر) روزہ معاف کردیا ہے۔

اس حدیث میں فدیہ کا کوئی حکم نہیں، اب جیسے مسافر اور مریض عذر کی وجہ سے روزہ افطار کرتا ہے اور اس کے لئے صرف قضا کا حکم ہے فدیہ کا حکم نہیں، یہی حکم حاملہ اور دودھ پلانے والی کا ہونا چاہئے کیونکہ اس کا روزہ توڑنا بھی عذر کی بناء پر ہے۔

امام شافعیؒ کے مذہب کی تفصیل یہ ہے کہ اگر دونوں نے اپنے آپ پر خوف محسوس کرتے ہوئے روزہ توڑا ہے تب تو صرف قضا واجب ہوگی اور اگر بچوں کی رعایت سے روزہ توڑا ہے تو تین اقوال منقول ہیں: ایک یہ کہ فدیہ واجب ہوگا، اس کی خود امام شافعیؒ نے **کتاب الام** میں صراحت کی ہے اور یہی شوافع کے نزدیک قول صحیح ہے۔ دوسرے یہ کہ فدیہ مستحب ہے واجب نہیں۔ تیسرے یہ کہ حاملہ پر واجب نہیں، دودھ پلانے والی پر واجب ہے۔ (۲) امام شافعیؒ کا جو قول صحیح مذکور ہوا وہی امام احمدؒ کا قول بھی ہے۔ (۳)

فراش

فراش وہ چیز ہے جسے بچھایا جائے، قرآن مجید نے اسی معنی میں زمین کو فراش کہا ہے: (البقرہ: ۲۲) — فقہاء کی اصطلاح میں فراش سے مراد وہ عورت ہے کہ "جس کے حمل کا کسی ایک شخص کے لئے ہونا متعین ہو" **ھی کون المرأۃ متعینۃ للولادۃ لشخص واحد** " (۴) حدیث میں بھی فراش اسی معنی میں استعمال ہوا ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

الولد للفراش وللعاھر الحجر. (۵)

مولود صاحب فراش کے لئے ہے اور زانی کے لئے محرومی۔

فقہاء حنفیہ نے فراش کی مختلف انواع پر زیادہ بہتر روشنی ڈالی ہے اور ثبوت کے اعتبار سے فراش کے چار درجات کئے ہیں۔ اول فراش ضعیف، فراش ضعیف سے عام باندیاں مراد ہیں کہ جب تک آقا ان سے ثبوت نسب کا دعویٰ نہیں کرے، اس کے بچہ کا نسب آقا سے ثابت نہیں ہوتا۔ دوسرے فراش متوسط، جس کے بچہ سے نسب بغیر دعویٰ کے ثابت ہو جائے لیکن اگر وہ نسب کا انکار کر دے، تو بلا لعان نسب کی نفی ہو جائے۔ یہ اس باندی کا حکم ہے جو پہلے سے آقا کے بچہ کی ماں بن چکی ہے، فقہ کی اصطلاح میں اس کو "ام ولد" کہتے ہیں۔

تیسری صورت "فراش قوی" کی ہے، اس میں یہی نہیں کہ بلا دعویٰ نسب ثابت ہو جاتا ہے، بلکہ اگر مرد بچہ کے نسب کا انکار کرتا ہو تو لعان کے بعد ہی نسب کی نفی ہوتی ہے، یہ درجہ بیوی اور اس عورت کا ہے جس کو طلاق رجعی دی گئی ہو اور وہ ابھی عدت ہی کی حالت

---

(۱) سنن ترمذی: باب ماجاء فی الرخصۃ فی الافطار للحبلی والمرضع، حدیث نمبر ۷۱۵
(۲) شرح مھذب ۲۶۷/۶
(۳) المغنی ۳۷/۳
(۴) کتاب التعریفات ۱۸۸
(۵) ابوداؤد، باب الولد للفراش، حدیث نمبر ۲۲۷۳

میں ہو، —— چوتھی صورت ''فراش اقوی'' کی ہے، یعنی ایسا فراش کہ نسب تو بلا دعوی ثابت ہو ہی جائے، اور نسب کی نفی کرنا چاہے تو وہ بھی نہ ہو بہر صورت نسب ثابت ہو، یہ حکم اس عورت کا ہے جس کو شوہر نے ''طلاق بائن'' دیدی ہو اور وہ طلاق بائن کی عدت گذار رہی ہو۔(۱)

اس حدیث کی بناء پر جو اوپر ذکر کی گئی، زانی سے کسی بچہ کا نسب ثابت نہیں ہوتا، خواہ مرد و عورت دونوں کو اس کا اقرار ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ نسب اللہ تعالیٰ کی ایک نعمت ہے اور زنا شدید گناہ ہے، لہذا زنا جیسے گناہ کے ذریعہ اتنی بڑی نعمت حاصل نہیں ہوسکتی۔

فرض

''فرض'' کے اصل معنی تعیین کے ہیں، اصطلاح میں فرض وہ ہے کہ جس کا کرنا ضروری ہو، اس کو نہ کرنا باعث گناہ ہو اور دلیل قطعی سے اس کا ثبوت ہو، (۲) فرض اور واجب میں فرق یہ ہے کہ ''فرض'' دلیل قطعی سے بصراحت و وضاحت ثابت ہوتا ہے اور ''واجب'' یا تو ایسی دلیل سے ثابت ہوتا ہے جو یقینی نہیں، جیسے خبر واحد، یا دلیل تو یقینی طور پر ثابت ہو لیکن اس کا معنی ابہام سے خالی نہ ہو۔(۳)

اس کی تفصیل یوں ہے کہ شریعت کے احکام چار طرح کے ہیں :

۱) وہ احکام جو دلیل قطعی یعنی کتاب اللہ، متواتر حدیث یا اجماع سے ثابت ہوں اور ان کا معنی و مفہوم بھی بالکل واضح ہو، —— ایسی صورت میں جس بات کو ضروری قرار دیا گیا ہو، وہ ''فرض'' ہوگی۔

۲) جو بات ظنی دلیل جیسے خبر واحد، قیاس وغیرہ سے ثابت ہو لیکن اس کا مقصود و مفہوم بالکل واضح ہو۔

۳) جو بات یقینی دلیل جیسے قرآن مجید یا حدیث سے ثابت ہو لیکن جس بات کا مطالبہ ہو وہ بالکل صریح اور واضح نہ ہو، بلکہ ایک سے زیادہ معنوں کا احتمال ہو ان دونوں طریقوں پر جس چیز کا مطالبہ کیا گیا ہو وہ ''واجب'' ہوگی۔

۴) شریعت کے جو مطالبات ایسی دلیلوں سے ثابت ہوں جو یقینی نہیں اور وہ واضح و صریح بھی نہیں، ان سے سنن و مستحبات کا ثبوت ہوا کرتا ہے، (۴) —— گو علامہ شامیؒ کی یہ تحریر شاید مکمل طور پر قابل اتفاق نہ ہو، کیونکہ جس درجہ کی دلیل کو شامی نے واجب کے لئے اصل مانا ہے ایسی دلیلوں سے فقہاء ''سنن و مستحبات'' بھی ثابت کرتے ہیں اور جس صورت کو سنت و مستحب کی بنیاد بنایا ہے اس سے ''وجوب'' بھی ثابت کیا جاتا ہے، تاہم اس سے فرض اور واجب کے فرق پر بہ خوبی روشنی پڑتی ہے اور چونکہ فرض نا قابل تردید دلیل پر مبنی ہوتا ہے اس لئے اس کا انکار کفر ہے، اور واجب کی بنیاد ایسی دلیل پر ہوتی ہے جس میں ایک گونا شبہ ہوتا ہے یا تاویل کی گنجائش ہوتی ہے، اس لئے اس کا انکار موجب کفر نہیں۔ (مزید تفصیل کے لئے دیکھئے: ''واجب'')

فرع

دیکھئے : قیاس، میراث۔

فرک

''فرک'' کے معنی کھرچنے کے ہیں، کسی ناپاک شئی کو پاک کرنے کے مختلف طریقے ہیں، ان میں بعض فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہیں، اور بعض صورتوں کے بارے میں اختلاف ہے، پاک کرنے کے جن طریقوں کی بابت اختلاف ہے، ان میں ایک

(۱) ردالمحتار ۶۳۰/۲
(۲) التقریر والتحبیر ۸۰/۲
(۳) حوالۂ سابق، تیسیرالتحریر ۱۳۵/۲
(۴) ردالمحتار ۲۱۴/۵

''فرک'' بھی ہے، بعض صورتوں میں ''فرک'' پاکی کے لئے کافی ہے اس پر اتفاق ہے، انھیں میں موزوں میں لگنے والی نجاست اور پائخانہ کے مقام پر لگی ہوئی نجاست ہے، بشرطیکہ کھرچنے کی وجہ سے نجاست دور ہوجائے۔(۱)

البتہ حنفیہ کے نزدیک اگر کپڑے یا جسم پر منی لگ جائے، منی گاڑھی ہو اور خشک ہو تو پاکی کے لئے کھرچنا کافی ہو جائے گا، مالکیہ کے نزدیک دھونا ضروری ہے، (۲) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک چونکہ منی پاک ہے، اس لئے دھونا ضروری نہیں، (۳) امام بخاریؒ کا رجحان بھی حنفیہ کی طرف معلوم ہوتا ہے، (۴) حنفیہ کے پیش نظر حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ کے کپڑے سے منی کھرچ دیتی تھیں اور آپ ﷺ انھیں کپڑوں میں نماز ادا فرماتے تھے، (۵) دارقطنی کی روایت میں مزید وضاحت ہے کہ منی خشک ہوتی تو کپڑے سے کھرچ دیا کرتے، مرطوب ہوتی تو دھولیتے، (۶) — فی زمانہ عام طور پر مادہ منویہ میں اتنی غلظت نہیں پائی جاتی کہ کھرچنا کافی ہوجائے، اس لئے دھولینا ہی مناسب ہے۔

فساد وفاسد

''فساد'' لغت میں کسی شئی میں خلل واقع ہونے کا نام ہے۔

اصطلاح میں ایسے فعل کو کہا جاتا ہے جو اپنی اصل کے اعتبار سے درست ہو اور وصف کے اعتبار سے نادرست **ما کان مشروعاً باصله غیر مشروع بوصفه** ۔ (۷) عبادات میں بالاتفاق فاسد اور باطل ایک ہی ہے، **والفساد والبطلان فی العبادات سواء** ۔ (۸) حنفیہ نے معاملات میں فاسد اور باطل کے درمیان فرق کیا ہے کہ جو اصل کے اعتبار سے نادرست ہو وہ باطل ہے اور جو وصف کے اعتبار سے نادرست ہو وہ فاسد ہے۔ دوسرے فقہاء کے نزدیک معاملات میں بھی باطل وفاسد کا کوئی فرق نہیں۔(۹)

(تفصیل کے لئے دیکھئے: باطل، عقد)

فسق وفاسق

''فسق'' کے مقابلہ میں ''عدالت'' اور ''فاسق'' کے مقابلہ میں ''عادل'' کا لفظ ہے، فسق کے معنی اصل میں نافرمانی کے ہیں، اس اعتبار سے فسق کے معنی میں وسعت پیدا ہوجاتی ہے اور کبائر ہی نہیں بلکہ کفر بھی فسق میں شامل ہو جاتا ہے، چنانچہ قرآن مجید میں بعض مواقع پر کافر کو فاسق سے تعبیر کیا گیا ہے، لیکن فقہاء کی اصطلاح میں فسق کفر سے کمتر درجہ کی نافرمانی ہے۔

البتہ چونکہ قرآن وحدیث نے فسق کا کوئی قطعی مفہوم متعین نہیں کیا ہے، ہر زمانہ کے احوال اور لوگوں کے اخلاقی کوائف بھی مختلف ہوتے ہیں اور ان میں تفاوت ہوتا ہے، اس لئے فقہاء کے یہاں فسق کا مفہوم اور فاسق کا مصداق متعین کرنے میں اختلاف واقع ہوا ہے۔

علامہ کاسانیؒ نے ان اقوال کو جمع کرنے کی کوشش کی ہے:

عادل وفاسق سے مراد

☆ عادل وہ ہے کہ جس کے کسب اور عفت وعصمت پر انگلی نہ اٹھائی گئی ہو، **من لم یطعن علیه فی بطن ولا فرج فهو عدل** ۔

☆ دینی اُمور میں جس کی نسبت سے کوئی جرم معروف نہ ہو۔

---

(۱) بدایة المجتهد ۸۴/۱، بدائع الصنائع ۸۴/۱
(۲) حواله جات سابقه
(۳) المغنی ۹۹/۲-۴۹۸، (محقق نسخہ)
(۴) بخاری ۳۶/۱، باب غسل المنی وفرکه الخ
(۵) مسلم، باب حکم المنی، حدیث نمبر ۲۸۸
(۶) دارقطنی، حدیث نمبر ۴۴۲، عن عائشة ۱۳۱/۱
(۷) کتاب التعریفات ۱۸۹
(۸) البحر الرائق ۲/۲
(۹) دیکھئے: اصول الفقه للزحیلی ۱۰۷/۱، نظریة الحکم و مصادر التشریع فی اصول الفقه للدکتور احمد الحصری ۱۵۹

☆ جو کبیرہ گناہوں سے اجتناب کرتا ہو اور فرائض کو ادا کرتا ہو۔

ان تعریفات کے ساتھ کاسانیؒ نے ایک تعریف اور بھی کی ہے جو زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے، کہ جس کی نیکیاں برائیوں سے زیادہ ہوں وہ عادل ہے، من غلبت حسناته سيئاته . (۱)

اب جو عادل نہیں ہوگا فاسق کہلائے گا — دراصل فسق کا مصداق متعین کرنے میں احوال زمانہ کو بڑا دخل ہے، مقصود یہ ہے کہ ایسا شخص جس کے جھوٹ بولنے سے اطمینان نہ ہو، اس کی گواہی قابل قبول نہ ہوگی اور جس آدمی کے بارے میں توقع ہو کہ وہ زیر تحقیق معاملے میں جھوٹ نہ بولے گا، گواہی اور قضاء وغیرہ کے معاملہ میں اسے عادل سمجھا جائے گا، کاسانیؒ ہی نے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص ایک آدھ بار دروغ گوئی میں مبتلا ہوا اور پھر توبہ کرلی، تو شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ اگر ایسوں کی گواہی قبول نہ کی جائے تو گواہی کا دروازہ ہی بند ہوجائے، لانه قل ما يخلو مسلم عن ذالک فلو منع القبول لانسد باب الشهادة . (۲) چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے ایسے شخص کی گواہی کو بھی قابل قبول قرار دیا ہے، جو لوگوں میں صاحب وجاہت ہو اور خیال کیا جاتا ہو کہ وہ جھوٹ نہیں بولے گا، (۳) لیکن جو شخص لوگوں میں دروغ گو کی حیثیت سے معروف ہو، (جیسا کہ آج کل بعض کرایہ کے گواہ دستیاب ہوتے ہیں) اور وہ جھوٹ سے تائب ہو جائیں تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اور جھوٹ ہی پر موقوف نہیں جو بھی سبب فسق ہو، اگر اس سے توبہ کرلے تو توبہ قبول ہوگی، (۴) پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظاہری عدالت گواہی کے قبول کرنے کے لئے کافی ہے سوائے اس کے کہ فریق مخالف گواہ پر جرح کرتا ہو تو اب اس گواہ کے بارے میں خفیہ طریقہ پر تحقیق وتفتیش ضروری ہوگی، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک محض ظاہری عدالت کی بناء پر گواہی قبول نہیں کی جاسکتی۔ (۵)

فاسق قاضی

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاضی ہونے کے لئے عادل ہونا ضروری نہیں، لہٰذا ایسا قاضی اگر کوئی فیصلہ کردے تو نافذ ہوگا، گو ایسے شخص کو قاضی مقرر کرنا درست نہیں، (۶) — اسی طرح کی رائے مالکیہ کی بھی ہے، (۷) اور یہی رائے بعض حنابلہ سے بھی منقول ہے، (۸) فقہاء شوافع اور عام حنابلہ کے نزدیک فاسق قاضی نہیں بن سکتا۔ (۹)

فاسق گواہ

گواہی کے بارے میں فقہاء کا اتفاق ہے کہ فاسق کی گواہی قابل قبول نہیں، (۱۰) البتہ فقہاء حنفیہ نے گواہی کا تحمل یعنی گواہ بننے اور اداء شہادت یعنی قاضی کے سامنے گواہی پیش کرنے میں فرق کیا ہے کہ تحمل شہادت کے لئے فسق مانع نہیں ہے اور اداء شہادت کے لئے فسق مانع ہے۔ (۱۱)

فسق، حدیث کے راوی کے حق میں بھی جرح کا باعث ہے، اور اُصولی طور پر فاسق کی روایت معتبر نہیں ہے۔ (۱۲)

---

(۱) دیکھئے: اصول الفقه للزحیلی ۴۷۰/۱، نظرية الحكم و مصادر التشريع في اصول الفقه للدكتور احمد الحصري ۲۶۹/۲
(۲) حواله سابق ۲۶۹/۲
(۳) دیکھئے: هندیه ۴۶۶/۳
(۴) بدائع الصنائع ۲۶۹/۲
(۵) حوالۂ سابق ۲۷۰/۲
(۶) حوالۂ سابق ۳/۷
(۷) دیکھئے: بداية المجتهد ۴۶۰/۲
(۸) المغنی ۹۳/۱۰
(۹) شرح مهذب ۱۳۶/۲، المغنی ۹۲/۱۰
(۱۰) دیکھئے: بداية المجتهد ۴۶۲/۲، المغنی ۱۰۸/۱۰
(۱۱) دیکھئے: بدائع الصنائع ۲۶۶/۲
(۱۲) تيسير مصطلح الحديث ۸۸، الباعث الحثيث ۵۰

(احکام شرعیہ پر فسق کا کیا اثر پڑتا ہے؟ اس سلسلے میں ان الفاظ کو بھی ملاحظہ کرنا مناسب ہوگا، عدالت، قاضی، شہادت، خبر، امیر، وقف)۔

فضل

"فضل" بچی ہوئی چیز کو کہتے ہیں، پینے کے بعد جو پانی بچ رہے وہ بھی فضل ہے، غسل و وضوء کے بعد جو پانی رہ جائے وہ بھی فضل ہے، فقہاء کے یہاں ایک اختلاف عورت کے وضوء و غسل کے بعد بچے ہوئے پانی سے مردوں کے وضوء و غسل کرنے کے بارے میں ہے، امام احمدؒ کا قول مشہور یہ ہے کہ مردوں کیلئے ایسے پانی سے وضوء و غسل کرنا درست نہیں، (۱) چنانچہ حضرت حکم غفاری ﷜ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے عورتوں کے وضوء و غسل کے بعد بچے ہوئے پانی کے استعمال کو منع فرمایا ہے (۲) حنفیہ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک ایسے پانی سے وضوء اور غسل کیا جاسکتا ہے، البتہ چونکہ خواتین سے نظافت کا اہتمام کم ہو پاتا ہے، اس لئے کراہت تنزیہی ہے، (۳) چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباس ﷜ سے روایت ہے کہ بعض ازواج مطہرات کے غسل کے بعد بچا ہوا پانی تھا، آپ ﷺ نے وضوء کرنا چاہا تو ام المومنین نے عرض کیا کہ میں جنابت سے تھی، یعنی میرے غسل جنابت کے بعد بچا ہوا پانی ہے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: پانی میں تو جنابت نہیں آتی، ان الماء لا یجنب (۴) لہٰذا حضرت حکم ﷜ کی روایت کا منشاء کراہت تنزیہی ہے تاکہ دو حدیثوں کے درمیان تعارض نہ ہو۔

تاہم حنابلہ کے نزدیک بھی یہ پانی ناپاک نہیں ہوتا، دوسری خواتین وضوء و غسل کرسکتی ہیں اور ظاہری نجاستوں جیسے: پیشاب، پاخانہ وغیرہ کے ازالہ کے لئے بھی اس پانی کا استعمال کیا جاسکتا ہے۔ (۵)

فضولی

فضولی سے مراد ایسا شخص ہے جو نہ خود صاحب معاملہ ہو نہ صاحب معاملہ کی طرف سے وکیل ہو اور نہ اس کے ولی کی حیثیت سے تصرف کا مجاز ہو، اس کے باوجود بطور خود کوئی معاملہ کرلے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے شخص کا کیا ہوا معاملہ اصل صاحب اختیار کی رائے پر موقوف ہوتا ہے، اگر وہ قبول کرلے تو معاملہ نافذ ہوگا، قبول نہ کرے تو رد ہوجائے گا، نکاح میں بھی یہی حکم ہوگا، (۶) کسی سامان کے فروخت کرنے میں بھی، (۷) اور کسی شئی کے خرید کرنے میں بھی (۸) یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے۔ (۹)

فقہاء شوافع کے نزدیک نہ ایسے شخص کی جانب سے نکاح درست ہے، (۱۰) اور نہ امام شافعیؒ کے قول جدید کے مطابق خرید و فروخت، (۱۱) حنابلہ سے دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں، (۱۲) ان حضرات کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ فضولی کا کسی شئی کو بیچنا ایک ایسی چیز کو بیچنا ہے جو خود اس کی ملکیت میں نہیں ہے، حنفیہ اور مالکیہ کا استدلال یہ ہے کہ آپ ﷺ نے عروہ بن جعد بارقی ﷜ کو ایک بکری خریدنے کے لئے ایک دینار سپرد فرمائے، انھوں نے اس دینار سے دو بکریاں خریدیں پھر ایک بکری ایک دینار میں فروخت

(۱) المغنی ۱/۱۳۶
(۲) ترمذی، باب فی کرھیة فضل طھور المرأة، حدیث نمبر ۶۳
(۳) فتح الباری ۱/۳۶۰
(۴) ترمذی، باب الرخصة فی ذالك، حدیث نمبر ۶۵
(۵) المغنی ۱/۱۳۷
(۶) ھندیہ ۱/۲۹۹
(۷) بدائع الصنائع ۵/۱۴۷
(۸) حوالہ سابق ۵/۱۵۰
(۹) بدایة المجتھد ۲/۱۵۴
(۱۰) شرح مھذب ۱۶/۱۵۴
(۱۱) حوالۂ سابق ۹/۲۵۹
(۱۲) المغنی ۴/۱۵۴

کردی اور خدمت اقدس میں ایک بکری اور ایک دینار پیش کردیا، آپ ﷺ ان کی اس دانش مندی سے خوش ہوئے اور دعاء دی کہ اللہ تعالیٰ تمہاری تجارت میں برکت عطا فرمائیں، **اللّٰھم بارک لہ فی صفقۃ یمینہ** ۔ (۱) یہاں عروہ بارقیؓ نے دوسری بکری بطور خود خریدی حالانکہ حضور ﷺ نے ایک ہی بکری خریدنے کا حکم دیا تھا اور پھر خود ہی اس کو فروخت بھی کیا، حضور ﷺ نے اس کی کوئی ہدایت بھی نہیں دی تھی، اس طرح یہ خرید و فروخت فضولی کی خرید و فروخت قرار پائی جس کی آپ ﷺ نے مذمت نہیں فرمائی بلکہ دعاء دے کر اس عمل کی تحسین کی۔

فضیخ

(شراب کی ایک خاص قسم)

کسی قدر خام اور کچھ پکی ہوئی کھجور (بسر) کو آگ میں پکائے بغیر اس کا شیرہ نکالا جائے اور اس میں شدت پیدا ہو جائے نیز جھاگ اٹھ آئے، ایسی شراب کو "فضیخ" کہتے ہیں، چونکہ یہ نشہ آور ہوتی ہیں، اس لئے ان کا پینا حرام ہے، البتہ چونکہ یہ اصطلاحی اعتبار سے "خمر" نہیں؛ اس لئے ان کو حلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہا جائے گا۔ (۲) (مزید دیکھئے: خمر، اشربہ)

فقر وفقیر

قرآن مجید نے زکوۃ وصدقات کے آٹھ مصارف ذکر کئے ہیں (التوبہ : ۶۰) — ان میں پہلا مصرف فقیر اور دوسرا مسکین ہے، یہ دونوں ہی الفاظ محتاجوں اور ضرورت مندوں کے لئے بولے جاتے ہیں اور بقول ابن قدامہؒ "زکوۃ" کے سوا تمام مواقع پر فقیر اور مسکین کے مصداق میں کوئی فرق نہیں، البتہ زکوۃ میں چونکہ قرآن مجید نے ان دونوں مصارف کا مستقل طور پر ذکر کیا ہے، اس لئے اہل علم کا خیال ہے کہ ان دونوں الفاظ میں سے ایک سے کم حاجت مند اور دوسرے سے زیادہ حاجت مند مراد ہیں، پھر اس میں اختلاف ہے کہ زیادہ احتیاج فقیر میں ہے یا مسکین میں؟ عام طور پر احناف کا رجحان اس طرف ہے کہ مسکین زیادہ حاجت مند ہے، فقیر وہ ہے جس کے پاس کچھ ہو، اور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو "**الفقیر من لہ ادنی شئی والمسکین من لا شئی لہ**" (۳) شوافع اور حنابلہ کا رجحان یہ ہے کہ فقیر مسکین سے زیادہ حاجت مند ہے، (۴) دونوں ہی کے پاس اپنے اپنے موقف کے لئے قوی دلیلیں موجود ہیں، لیکن چونکہ یہ محض لفظی نزاع ہے، احکام پر اس کا کچھ بہت اثر نہیں پڑتا، کیونکہ زکوۃ کے مستحق فقراء اور مسکین دونوں ہی ہیں، اس لئے اس پر مزید بحث کی حاجت محسوس نہیں ہوتی۔

زکوۃ کا استحقاق

تاہم فقر و احتیاج کا وہ کیا درجہ ہے جس کی وجہ سے زکوۃ کا استحقاق ثابت ہوتا ہے؟ اس میں بھی فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جو حاجت اصلیہ کے علاوہ بقدر نصاب مال کا مالک نہ ہو وہ فقیر ہے اور اس کو زکوۃ دی جاسکتی ہے، (۵) کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا: **توخذ من اغنیاء ھم وترد فی فقراھم** (۶) اس میں فقیر کو غنی کے مقابلہ میں رکھا گیا ہے اور غنی وہ ہے جو مالک نصاب ہو، لہذا فقیر وہ ہوا جو مالک نصاب نہ ہو۔

شوافع کے نزدیک فقیر وہ ہے جو بقدر کفایت نہ مال کا مالک ہو، نہ اتنا کمانے کی صلاحیت رکھتا ہو اور نہ اس کے پاس پچاس درہم یا اس قیمت کا سونا ہو۔ (۷)

(۱) مسند احمد ۵۰۸/۴، حدیث نمبر ۱۹۳۰۹-۱۹۳۱۲
(۲) البحر الرائق ۲۱۸/۸
(۳) البحر الرائق ۲۴۰/۲
(۴) المغنی ۳۲۲/۲
(۵) البحر الرائق ۲۴۰/۲
(۶) ابن ماجہ، باب فرض الزکوۃ، حدیث نمبر ۱۷۸۷
(۷) شرح مہذب ۱۹۰/۶

فلس (سکے)

''فلس'' سے مراد وہ سکے ہیں جو اشیاء کے لئے تبادلہ کا ذریعہ بنتے ہیں اور ''زر'' کے طور پر استعمال ہوتے ہیں، جیسا کہ آج کل لوہے اور المونیم کے سکے مروج ہیں، سونا اور چاندی کی حیثیت مستقل کرنسی کی ہے اور یہ فلوس لوگوں کے تعامل ورواج اور حکومت کی توثیق کی وجہ سے ''ثمن'' کا درجہ رکھتے ہیں۔

(اس سلسلہ میں تفصیل کے لئے خود ''ثمن'' کا لفظ دیکھنا چاہئے)

سونا اور چاندی کے سکوں اور دوسرے سکوں (فلوس) کے احکام میں درج ذیل فرق ہے:

۱) جس طرح سونا اور چاندی متعین کرنے کی وجہ سے متعین نہیں ہوتا، اسی طرح فلوس نافقہ کا اگر بطور ثمن معاملہ کیا جائے تو متعین اور مشخص نہیں ہوسکیں گے، **الفلوس بمنزلة الدراهم إذا جعلت ثمنا لاتتعين في العقد وإن عينت۔**(۱)

۲) جس طرح معاملہ خرید وفروخت کی اصل بنیاد ''مبیع اور اس کی موجودگی'' ہے، ثمن ہلاک ہوجائے تو معاملہ باقی رہے گا ختم نہیں ہوگا، **لا ينفسخ العقد بهلاكها۔**(۲)

۳) فلوسِ نافقہ کی خرید وفروخت خود فلوسِ نافقہ کے بدلے ہو تو دونوں طرف سے برابری ضروری ہوگی، ایک طرف سے کم اور دوسری طرف سے زیادہ ہو تو سود شمار کیا جائے گا، اگر خرید وفروخت کرنے والا تاویل کرے کہ ہم میں سے ایک فریق یہ نوٹ اور سکہ بطور ''ثمن'' دے رہا ہے، اور دوسرا محض سامان کے طور پر، ثمن بنانا مقصود نہیں ہے، اس لئے ہم کمی بیشی کے ساتھ معاملہ کررہے ہیں، تو اس تاویل کا اعتبار نہ ہوگا کہ یہ سود کے لئے چور دروازہ بن سکتا ہے، **ومشائخنا يعني مشائخ ماوراء النهر من بخارا و سمرقند لم يفتوا بجواز ذلك اى بيعها بجنسها متفاضلا في العدالي والغطارفة مع أن الغش فيها اكثر من الفضة لأنها أعز الاموال النفيسة فيتدرجون ذلك في النقود الخالصة۔**(۳)

۴) اگر ثمن اصطلاحی کا رواج ختم ہوجائے تو پھر اس کے ثمن ہونے کی حیثیت ختم ہوجائے گی اور اس کی حیثیت محض ایک سامان کی سی قرار پائے گی، **تتعين بالتعيين إن كانت لا تروج لزوال المقتضىٰ للثمنية وهو الاصطلاح وهذا لأنها في الأصل سلعة وإنما صارت أثمانا بالإصطلاح فاذا تركوا المعاملة بها رجعت إلى اصلها ۔**(۴)

۵) اگر اسی اصطلاحی ثمن پر معاملہ طے کیا گیا اور ثمن کی ادائیگی سے قبل ہی اس کا چلن بند ہوگیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع فاسد ہوجائے گی، اور امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بیع باقی رہے گی، **رجل اشترى بالفلوس الرابحة والعدالي في زماننا شيئاً وكسدت الفلوس قبل القبض وصارت لا تروج رواج الأثمان في عامة البلدان ...... وعند الكساد يفسد العقد في قول أبي حنيفة ۔**(۵)

۶) جس طرح سونا اور چاندی کی جنس علیحدہ علیحدہ ہے اور ایک دوسرے کے بدلہ کمی بیشی کے ساتھ ان کی خرید وفروخت درست ہے، اسی طرح فلوسِ نافقہ کی جنس بھی علیحدہ سمجھی جائے گی، اس لئے کہ سونے کی ایک خاص مقدار کے مقابلہ اس اصطلاحی ثمن کی جتنی مقدار کا چلن ہو ضروری نہیں کہ اتنے ہی ادا کئے جائیں، کمی بیشی کے ساتھ بھی معاملہ کرلیا جائے تو جائز ہوگا۔

---

(۱) عالمگیری ۱۰۷/۳
(۲) حوالۂ سابق
(۳) البحرالرائق ۲۰۰/۶
(۴) حوالۂ سابق
(۵) قاضی خان ۲۲۸/۲

۷) اگر یہ اصطلاحی ثمن بطور قرض لیا جائے اور اس کا چلن ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کی ثمنیت ختم ہوگئی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک انھیں سکوں کا ادا کرنا واجب ہوگا، امام محمدؒ کے نزدیک اس کی وہ قیمت جو چلن ختم ہونے کے وقت بازار میں قائم تھی، ادا کرنی ہوگی اور اسی رائے پر فتویٰ ہے، **ولو استقرض الفلوس الرائجة والعدالی فکسدت قال ابوحنیفة یجب علیها مثلها ، کاسدة ولا یغرم قیمتها ، وقال ابویوسف علیه قیمتها یوم القبض وقال محمد یغرم قیمتها فی آخر یوم کانت رائجة وعلیه الفتوی** ۔(۱)

۸) البتہ فقہاء نے ''ثمن خلقی'' اور ''ثمن اصطلاحی'' میں اس مسئلہ میں فرق کیا ہے کہ سونا چاندی ایک دوسرے کے بدلہ خریدا بیچا جائے تو مجلس کے اندر ہی دونوں فریق کا ایک دوسرے کے عوض پر قبضہ کرنا ضروری ہوگا، اس کے برخلاف اگر سونے یا چاندی کی خرید وفروخت فلوسِ نافقہ کے عوض ہو تو مجلس ہی میں قبضہ ضروری نہیں ہوگا۔

فناء

''فناء'' لغت میں گھر کے سامنے کی کھلی جگہ کو کہتے ہیں، **سعة امام البیوت** . (۲)

فقہاء کے یہاں '' فناء مصر'' مستقل اصطلاح ہے، جمعہ و عیدین کی نماز کن مقامات پر پڑھی جائے گی؟ اور مسافر اپنی جائے سکونت سے کتنی دور جا کر مسافر سمجھا جائیگا؟ ان دونوں مباحث کے ذیل میں یہ اصطلاح آتی ہے، حنفیہ کے یہاں نماز جمعہ کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے کہ وہ ''مصر'' (شہر) ہو اور مصر کے حکم میں ''فناء مصر'' بھی ہے، فناء مصر سے مراد شہر کے مضافاتی علاقے ہیں، مضافاتی علاقہ کی حد کیا ہوگی؟ اس سلسلہ میں مختلف حضرات نے مسافت کی تحدید کی ہے اور شامی نے کہا ہے کہ اس بارے میں آٹھ، نو اقوال پائے جاتے ہیں، ایک فرلانگ، ۱۰ رمیل ۳۰ رمیل ایک فرسخ، ۲ رفرسخ، ۳ رفرسخ، آواز کا سنا جانا، اذان کی آواز کا پہنچنا، (۳) لیکن زیادہ صحیح یہ ہے کہ کسی خاص مقدار کی تحدید درست نہیں بلکہ وہ تمام علاقے اس میں شامل ہیں جن میں شہر کی مصالح اور ضروریات کا نظم کیا گیا ہو جیسے: فوجی چھاؤنی، قبرستان، جانوروں کے اصطبل اور اسٹیڈیم وغیرہ، (۴) موجودہ دور میں زو اور چیک پوسٹ، ریلوے اسٹیشن، بس اسٹینڈ، اور ایرپورٹ وغیرہ اسی حکم میں ہے۔

پس جو علاقے ''فناء شہر'' میں داخل ہوں، وہاں کے لوگوں پر بھی جمعہ وعیدین کی نمازیں واجب ہوں گی، اور سفر کرنے والوں کے لئے ان علاقوں کی حد پار کرنے کے بعد قصر کرنا درست ہوگا۔ (۵)

فیئ

کافروں سے بغیر جنگ کے صلح یا خود سپردگی کی صورت جو مال حاصل ہو وہ اصطلاح میں ''فیئ'' کہلاتا ہے اور جنگ کے ذریعہ جو مال حاصل ہو وہ غنیمت، (۶) — خود قرآن مجید میں بھی ''فیئ'' کا ذکر آیا ہے، (الحشر : ۷) رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں ''فیئ'' سے حاصل ہونے والا پورا مال آپ ﷺ ہی کے تصرف میں ہوتا تھا، آپ ﷺ کے بعد اب یہ مال حکومت وقت کے سپرد ہوگا جسے وہ ملکی، دفاعی اور رفاہی ضروریات پر خرچ کریگی، یہ حنفیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی رائے ہے، حضرت ابوبکرؓ وعمرؓ نے بھی اپنے زمانۂ خلافت میں بنو نضیر سے حاصل ہونے والی فیئ کی آمدنی

---

(۱) قاضی خان ۲/۴۷۳

(۲) الفقه علی المذاهب الأربعة ۱/۶۰۵

(۳) البحرالرائق ۲/۱۴۰

(۴) منحة الخالق علی البحر ۲/۴۰

(۵) دیکھئے مراقی الفلاح و حاشیة طحطاوی ۲۳۰، کبیری ۵۱۱

(۶) طحطاوی ۲۳۱

میں یہی معمول رکھا، — البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک مال فئی کے پانچ حصے کیے جائیں گے، چار حصہ تو عام مسلمانوں کی مصالح پر خرچ ہوں گے اور پانچواں حصہ ان مصارف پر جن کا فئی والی آیت قرآنی (الحشر : ۷) میں ذکر آیا ہے۔(۱)

○ ○ ○ ○

(۱) دیکھئے بدائع الصنائع ۱۱۶/۷، بدایۃ المجتہد ۳۰۳/۱، المغنی ۳۱۳/۶

قابلہ (دایہ)

قابلہ سے مراد وہ ''دایہ'' ہے جو بچہ کی ولادت میں حاملہ کا تعاون کرتی ہے، ولادت ان امور میں سے ہے، کہ خواتین ہی اس کے لئے عینی شاہد بن سکتی ہیں، اسی لئے بیوی کے بطن سے پیدا ہونے والے بچہ کا نسب اس کے شوہر سے ثابت ہونے کے لئے ایک قابلِ اعتبار عورت کی گواہی بھی کافی ہوگی، دو عورتیں گواہ ہوں تو اس میں مزید احتیاط ہے، (۱) یہی رائے دوسرے فقہاء کی بھی ہے، بلکہ ابن قدامہؒ کا بیان ہے کہ جن امور پر مردوں کا آگاہ ہونا دشوار ہے، ان کی بابت ایک عورت کی گواہی کا معتبر و کافی ہونا ایسی بات ہے کہ جس میں اختلاف مجھے معلوم نہیں، (۲) فقہاء شوافع کے نزدیک عورت کا خود اپنی نسبت سے گواہی دینا کہ اسے ولادت ہوئی ہے معتبر نہیں، (۳) گویا کسی دوسری عورت کی شہادت اس بارے میں اُن کے یہاں بھی معتبر ہے۔

جب دوسری خواتین کی شہادت اس باب میں معتبر ہے، تو اگر خود دایہ اس کی شہادت دیتی ہو تو اس کا اعتبار تو بدرجۂ اولیٰ ہوگا، کیونکہ اس سے بڑھ کر اس واقعے کا کون شاہد ہوسکتا ہے؟ اسی لئے حدیث میں بھی دایہ کی گواہی کا خصوصی ذکر ملتا ہے، حضرت حذیفہ ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے دایہ کی شہادت کو جائز قرار دیا، (۴) اس روایت کی سند میں محمد بن عبدالملک واسطی اعمش سے روایت نقل کرتے ہیں اور دارقطنی اور بیہقی کی رائے ہے کہ اعمش سے محمد بن عبدالملک کا روایت سننا ثابت نہیں، (۵) —— اس روایت میں ایک سقم ہے، لیکن چونکہ فقہاء نے اس روایت کے مضمون کو باتفاق رائے قبول کیا ہے؛ اس لئے یہ حدیث مقبول ہے، اور مسلمان معتبر دایہ کی رائے ولادت کے سلسلے میں معتبر ہے، ظاہر ہے کہ جب ایک خاتون کی شہادت اس مسئلہ میں معتبر ہے، تو اگر کوئی ہاسپٹل یا ادارہ بچے کی ولادت کا سرٹیفکٹ دے تو بدرجۂ اولیٰ اس کا اعتبار کیا جائے گا، —— واللہ تعالیٰ اعلم۔

قاطع طریق

دیکھئے : ''حرابہ''

قاعدہ

''قاعدہ'' کے اصل معنی بنیاد کے ہیں، قرآن مجید میں ایک سے زیادہ مواقع پر یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے۔ (دیکھئے : البقرۃ : ۱۲۶، النحل : ۲۶)

اصطلاحی تعریف

قاعدہ کا ایک اصطلاحی معنی تو وہ ہے جو کسی ایک فن کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، اس عمومی اصطلاح کے اعتبار سے قاعدہ اس حکم کلی کا نام ہے جو تمام جزئیات پر منطبق ہو، تاکہ اس سے جزئیات کے احکام جانے جاسکیں، حمویؒ کے الفاظ میں: **حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته لتعرف احكامها منه**. (۶) علامہ زرکشیؒ نے بھی الفاظ کے معمولی فرق کے ساتھ یہی بات لکھی ہے، (۷) فقہاء کے یہاں قاعدہ فقہیہ کی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے :

اصول فقهية فى نصوص موجزة دستورية تتضمن احكاما تشريعية عامة فى الحوادث

---

(۱) بدائع الصنائع ۶/۷۷
(۲) المغنی ۱۰/۱۶۱
(۳) شرح مهذب ۲۰/۲۵۷
(۴) دیکھئے: مجمع البحرین ۴/۱۰۱
(۵) حاشیه عبدالقدوس بن محمدنذیر علی مجمع البحرین ۴/۱۰۱
(۶) شرح حموی علی الأشباه ۱/۵۱
(۷) المنثور فی القواعد ۱/۱۰

التی تدخل تحت موضوعها . (۱)

یہ تعریف ممتاز فقیہ شیخ زرقاء رحمہ اللہ کی ہے۔

أصول وقواعد کا فرق

قواعد فقہ سے معنوی قربت رکھنے والی دو اور اصطلاحیں ہیں: أصول اور ضوابط، مناسب ہوگا کہ قواعد اور ان دونوں اصطلاحات کے فرق کو بھی واضح کر دیا جائے۔

أصول اور قواعد کے درمیان کئی أمور میں فرق ہے، اول یہ کہ أصول کلی ہوتے ہیں، اور ہمیشہ أصول کا اثر ظاہر ہو کر رہتا ہے، بخلاف قواعد کے کہ قواعد اکثری ہوتے ہیں، کوئی قاعدہ نہیں کہ جس سے بعض جزئیات کا استثناء نہ کیا گیا ہو، دوسرے أصول کا تعلق قواعد عربیت سے ہوتا ہے، مثلاً یہ کہ فلاں حرف کے کیا معنی ہوں گے؟ عام کی دلالت اپنے افراد پر قطعی ہوگی یا نہیں؟ امر کے کیا معنی ہیں؟ —— وغیرہ بخلاف قواعد کے، کہ قواعد کی بنیاد شریعت اسلامی کے مزاج و مذاق اور مصالح و حِکَم پر ہے، مثلاً یہ کہ معاملات میں فریقین کے مقصود کی حیثیت اصل ہے، یا یہ کہ یقین شک کی وجہ سے ترک نہیں کیا جاسکتا وغیرہ۔

تیسرا فرق ان دونوں کے وجود میں بھی ہے، أصول کا وجود پہلے سے ہوتا ہے، اور اس کے ذریعے نصوص سے احکام کا استنباط کیا جاتا ہے، بخلاف قواعد کے، کہ قواعد کا وجود شریعت اسلامی کا رہین منت ہے، پہلے احکام شرعیہ آتے ہیں، پھر مختلف احکام شرعیہ میں غور و فکر اور تلاش کے ذریعے قواعد مرتب کئے جاتے ہیں۔

قاعدہ وضابطہ کا فرق

قاعدہ اور ضابطہ میں فرق یہ ہے کہ قواعد کا تعلق مختلف ابواب فقہیہ سے ہوتا ہے، مثلاً ''الیقین لایزول بالشک'' (یقین کو شک کی وجہ سے ترک نہیں کیا جاسکتا) اس قاعدہ کا تعلق مختلف نوع کے فقہی ابواب سے ہے، یہ قاعدہ طہارت، نماز، روزہ، نکاح و طلاق وغیرہ مختلف نوع کے فقہی مسائل سے متعلق ہے، بخلاف ضابطہ کے، ضابطہ کا تعلق ایک ہی نوع کے فقہی مسائل سے ہوتا ہے، جیسے ارشاد نبوی ہے کہ جس کچے چمڑے کو بھی دباغت دے دی جائے وہ پاک ہوجائے گا، **أیما إهاب دبغ فقد طهر** ، (۲) اس ضابطہ کا تعلق ظاہر ہے کہ صرف طہارت ونجاست سے ہے، علامہ ابن نجیمؒ کے الفاظ میں :

القاعدة تجمع فروعا من ابواب شتى والضابط يجمعها من باب واحد . (۳)

قواعد فقہ کی تدوین

قواعد فقہ کی تاریخ کو تین ادوار پر تقسیم کیا جاسکتا ہے، پہلا دور اس کے وجود میں آنے کا ہے، جو عہد نبوت سے لے کر ائمہ مجتہدین تک ہے، جو تیسری صدی ہجری کے اواخر تک جاتا ہے دوسرا دور قواعد کے نشو ونما اور ارتقاء کا ہے، یہ دور چوتھی صدی ہجری سے دسویں صدی ہجری کے اختتام تک ہے، تیسرا دور اس کے بعد کا ہے، جس کو اس فن کے پایۂ کمال تک پہنچنے کا دور کہا جاسکتا ہے۔

پہلے دور میں ہمیں مختلف فقہی قواعد وضوابط اپنی مکمل یا نامکمل صورت میں ملتے ہیں، متعدد قواعد خود احادیث نبوی میں منقول ہیں، جیسے :

الخراج بالضمان ، (۴) لاضرر ولا ضرار، (۵) البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه . (۶)

(۱) المدخل الفقهي العام ۲/۹۴۷

(۲) ترمذی شریف ۲/۳۰۳

(۳) الاشباه والنظائر ۱/۱۹۲،ط : نزار مصطفى البازمكه

(۴) ابوداؤد ۲/۴۹۵، ترمذی ۱/۲۴۱

(۵) بيهقى ۶/۲۵۸، حدیث نمبر ۱۱۸۷۷، عن عبادة بن صامت ۱۱۸۷۸

(۶) ترمذی ۱/۱۳۹، باب ماجاء أن البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه ، عن عمرو بن شعيب و عن ابن عباس

حضرات صحابہ ﷺ کے یہاں بھی اس طرح کے قواعد نظر آتے ہیں، جیسے حضرت عبداللہ ابن عباس ﷺ کا قول :

کل شئی فی القرآن او ، اوفھو مخیر وکل شئی اذا کان لم یجد فھو الاول فالاول . (۱)

یا جیسے حضرت عمر ﷺ کا ارشاد :

المسلمون عدول بعضھم علی بعض . (۲)

تابعین کے کلام میں بھی کہیں کہیں اس قسم کے قواعد مل جاتے ہیں، جیسے قاضی شریح کا قول :

من ضمن مالا فلہ ربحہ . (۳)

فقہاء مجتہدین میں قاضی ابو یوسفؒ کی کتاب الخراج سے اس طرح کے متعدد قواعد اخذ کئے جاسکتے ہیں، مثلاً :

... التعزیر الی الامام علی قدر عظم الجرم و صغرہ . (۴)

اسی طرح خلیفہ ہارون رشید کے ایک سوال کے جواب میں آپؒ کا ارشاد ہے :

ان کان ھذا النھر قدیماً یترک علی قدمہ . (۵)

دوسرا دور

تاہم اب تک قواعد فقہیہ کی باضابطہ تدوین عمل میں نہیں آئی تھی، اس کی باضابطہ تدوین کا شرف غالباً سب سے پہلے ایک حنفی فقیہ ابوطاہر دباس کو حاصل ہوا، انھوں نے امام ابوحنیفہ کی آراء کو سامنے رکھ کر سترہ ایسے قواعد مرتب کئے تھے جن پر فقہ حنفی کی تمام جزئیات منطبق ہو جاتی تھیں، کہا جاتا ہے کہ وہ اس کی عمومی تعلیم و اشاعت کے روادار نہیں تھے، اس سلسلے میں سیوطیؒ اور ابن نجیمؒ وغیرہ نے ایک واقعہ بھی نقل کیا ہے کہ شیخ ابوسعید ہروی شافعیؒ نے ایک سفر شیخ ابوطاہرؒ سے ان قواعد کے حصول کے لئے کیا، شیخ نابینا تھے، اور روزانہ شب میں نماز کے بعد جب لوگ باہر چلے جاتے، تو ان قواعد کا اعادہ کرتے، ابوسعیدؒ ہروی مسجد ہی میں چھپ گئے تاکہ ان قواعد کو سن سکیں، اس درمیان اچانک ان کو چھینک آگئی، راز فاش ہوگیا، اور شیخ نے ان کو زدوکوب کر کے مسجد سے باہر نکال دیا، کہا جاتا ہے کہ اس کے بعد پھر کبھی ابوطاہرؒ نے ان قواعد کو نہیں دہرایا، (۶) —— گو اس واقعہ کی تصدیق مشکل ہے، اگر شیخ ابوطاہر دباس ان قواعد کو نہیں سنائے ہوتے، تو آخر یہ مشہور کیسے ہوتے؟ البتہ اس سے اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ شیخ ابوطاہر ہی قواعد فقہیہ کے مستقل فن کے مؤسس ہیں۔

اس کے بعد ہمیں اس فن پر امام ابوالحسن کرخی (م: ۳۴۰ھ) کی کتاب نظر آتی ہے جو اڑتیس قواعد پر مشتمل ہے، امام کرخی کا اصول یہ ہے کہ ہر قاعدہ کو "الاصل" کے لفظ سے شروع کرتے ہیں، اس میں بعض ایسے قواعد بھی آگئے ہیں جن کا تعلق قواعد فقہ سے زیادہ اُصولِ فقہ سے ہے، امام نسفیؒ نے فقہی جزئیات کے ذریعہ کرخی کے بیان کئے ہوئے قواعد کی تخریج کی ہے، پھر اس کے بعد معروف فقیہ قاضی ابوزید دبوسی نے قلم اُٹھایا اور تاسیس النظر کے نام سے نہایت اہم اور بے نظیر کتاب تالیف کی، اور نہایت دقت نظر کے ساتھ ان قواعد کو جمع کرنے کی کوشش کی جن میں اختلاف رائے کی بناء پر فقہاء کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے، دبوسی نے اس میں ایسے اُصول کا ذکر کیا ہے، جن میں امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین

---

(۱) بیہقی ۱۰/۱۰۳ حدیث نمبر ۲۰۰۰۶، عن مجاهد عن ابن عباس

(۲) موسوعة فقه عمر ۵۱۷، بحوالہ بیہقی ۱۰/۱۹۷، والمحلی ۹/۳۹۳

(۳) مصنف ابن ابی شیبه ۴/۳۵۳، باب المضارب اذا خالف فربح

(۴) کتاب الخراج

(۵) کتاب الخراج ۹۳

(۶) الاشباہ والنظائر للسیوطی ۳۵، لابن نجیم ۱۲، المنثور فی القواعد للزرکشی ۱۹

شیخین اور امام محمدؒ، ائمہ ثلاثہ اور امام زفرؒ، امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ اور ابن لیلیٰؒ اور امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

اس کے بعد علاء الدین سمرقندی (م: ۵۴۰ھ) نے ''ایضاح القواعد'' لکھی، یہاں تک اس فن کی نشو ونما اور ارتقاء میں حنفیہ کا کوئی شریک وسہیم نظر نہیں آتا، چھٹی صدی ہجری سے مختلف اہل علم نے اس موضوع پر قلم اٹھایا، جن میں محمد بن ابراہیم جاجری (م: ۶۱۳ھ) کی ''القواعد فی فروع الشافعیۃ'' اور اس کے بعد تاریخ اسلامی کے گل سرسبد شیخ الاسلام عز الدین بن عبد السلام (م: ۶۶۰ھ) کی بے نظیر کتاب '' قواعد الاحکام'' وجود میں آئی، اسی طرح فقہاء مالکیہ میں محمد بن عبداللہ البکری (م: ۶۸۵ھ) کی ''**المذھب فی ضبط قواعد المذھب** '' اور علامہ قرافی مالکی کی معروف کتاب ''کتاب الفروق'' معرض وجود میں آئی، ان میں سے '' قواعد الاحکام'' اور '' کتاب الفروق'' نے جو قبول عام اور نقش دوام حاصل کیا، شاید اس فن کی کسی کتاب کو وہ درجہ ومقام حاصل ہو پایا ہو، آٹھویں صدی میں اس موضوع پر جہاں ''الاشباہ والنظائر'' کے نام سے فقہاء شوافع میں ابن وکیل شافعی (م: ۷۱۶ھ) تاج الدین سبکی (م: ۷۷۱ھ) اور ابن الملقن (م: ۸۰۴ھ) کی کتابیں، نیز محمد بن بہادر زرکشی (م: ۷۹۴ھ) کی ''المنثور فی القواعد'' نظر آتی ہیں، وہیں فقہاء حنابلہ کا بھی نمایاں حصہ نظر آتا ہے، جن میں شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہؒ (م: ۷۲۸ھ) کی ''**القواعد النورانیۃ الفقھیۃ**'' اور ابن رجب حنبلی (م: ۷۹۵ھ) کی ''القواعد'' خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔

دسویں صدی ہجری میں اس موضوع پر جو کچھ کام ہوا، ان میں حافظ جلال الدین سیوطیؒ (م: ۹۱۰ھ) کی ''الاشباہ والنظائر'' اور اسی نام سے حنفیہ میں علامہ ابن نجیم مصریؒ (م: ۹۷۰ھ) کی کتاب بڑی اہمیت کی حامل ہے، کہ ان کتابوں نے ایک حد تک پچھلے کاموں کا احاطہ بھی کیا، اور اس میں اضافہ بھی۔

تیسرا دور

بارہویں صدی کے وسط میں اللہ تعالیٰ نے ایک حنفی ترکی النسل فقیہ شیخ محمد ابوسعید خادمی ''محشی الدرر شرح الغرر'' کو اس موضوع پر قلم اٹھانے کی توفیق عطا فرمائی اور انھوں نے اپنی کتاب مجامع الحقائق کے اخیر میں حروف تہجی کی ترتیب سے ایک سو پینتالیس قواعد فقہیہ کو جمع کیا، (۱) —— پھر خلافت عثمانیہ ترکیہ کے علمی اُفق پر ''**مجلۃ الاحکام العثمانیہ** '' کی صورت میں علم و فقہ کا ایک نیا سورج طلوع ہوا اور پہلی بار فقہ اسلامی کی ضابطہ بندی عمل میں آئی، اس مجلہ کے شروع میں ابن نجیمؒ اور خادمی کی تحریروں کو سامنے رکھ کر ''ننانوے'' قواعد کا انتخاب کیا گیا جو اس مجموعۂ قوانین کی دفعہ: ۲ تا دفعہ: ۱۰۰ اسو پر مشتمل ہے۔

قباء

مدینہ کے بالائی حصہ میں قبیلہ بنی عمرو بن عوف آباد تھا، یہی مقام قباء کہلاتا ہے، رسول اللہ ﷺ جب نبوت کے تیرہویں سال مکہ سے ہجرت کر کے مدینہ تشریف لائے تو ابتداء میں کم وبیش چودہ شب یہیں قیام فرمایا، (۲) اور یہیں آپ ﷺ نے ایک مسجد کی بنیاد رکھی، جو ''مسجد قباء'' کہلاتی ہے، اس مسجد کی فضیلت کے لئے یہی کافی ہے کہ خود اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں ارشاد فرمایا ہے کہ اس مسجد کی بنیاد تقویٰ پر ہے، **لمسجد اسس علی التقوی** . (التوبۃ: ۱۰۸) چنانچہ چار مسجدیں وہ ہیں کہ نبی کے ہاتھوں ان کی تعمیر تصدیق شدہ ہے، ایک تو کعبۃ اللہ جسے حضرت ابراہیم علیہ السلام واسماعیل علیہ السلام

---

(۱) دیکھئے: المدخل الفقھی العام ۹۵۶

(۲) بخاری، حدیث نمبر ۴۲۸

نے تعمیر فرمایا، دوسرے بیت المقدس جسے حضرت داؤود علیہ السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام نے تعمیر کیا، تیسرے مدینہ کی مسجد نبوی اور چوتھے مسجد قباء جن کی تعمیر رسول اللہ ﷺ کے ذریعہ ہوئی۔(۱)

رسول اللہ ﷺ کے ایک صحابی حضرت زبیر انصاری رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: مسجد قباء میں نماز پڑھنا عمرہ کرنے کی طرح ہے، الصلاۃ فی مسجد قبا کعمرۃ،(۲) چنانچہ رسول اللہ ﷺ کا معمول مبارک تھا کہ قباء تشریف لایا کرتے اور اس مسجد میں نماز ادا فرمایا کرتے، عام طور پر ہفتہ کے دن آتے، کبھی سواری پر کبھی پیدل۔(۳)

قبر

قبر انسان کے دفن کرنے کی جگہ کو کہتے ہیں، اس کی جمع قبور ہے اور مقبر کے معنی قبرستان کے ہیں۔(۴)

اسلام نے جلانے کی بجائے قبر میں مردہ کو دفن کرنے کا حکم دیا ہے، مردہ کو جلانے میں انسان کی بے احترامی بھی ہے اور یہ ماحول کی آلودگی کا باعث بھی ہے، دفن کرنے کا طریقہ ابتداء انسانیت سے مروج ہے، قرآن کے بیان کے مطابق جب انسانیت میں پہلے قتل کا واقعہ پیش آیا اور قابیل نے ہابیل کو قتل کیا اور اسے سمجھ میں نہیں آتا تھا کہ لاش کو کس طرح ٹھکانے لگائے تو اللہ تعالی نے کوؤں کے ذریعہ رہنمائی فرمائی جس نے ایک مردہ کوا کو زمین کرید کر دفن کیا تھا(المائدہ : ۳۱) گویا قبر کی تاریخ تقریباً اتنی ہی پرانی ہے جتنی خود انسان کی، قبر میں تدفین ماحولیاتی تعفن اور آلودگی سے بچاتی ہے، اس طریقہ میں موت کے بعد بھی انسانی احترام ملحوظ ہوتا ہے اور چونکہ مٹی کے اندر اجزاء جسم کو تحلیل کرنے اور آلودگی کو جذب کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے، اس لئے ایک ہی جگہ میں کئی بار مردوں کو دفن کیا جانا ممکن ہوتا ہے، اور یہ چیز آدمی کو زیر باری سے بھی بچاتی ہے۔

قبر کیسی ہو؟

قبر کے دو طریقے ہیں، ''شق اور لحد'' شق سے مراد کھلی ہوئی قبر ہے، اور لحد بغلی قبر کو کہتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بغلی قبر بنانا بہتر ہے،(۵) چنانچہ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ لحد ہمارا طریقہ ہے، اور شق دوسروں کا؛ ''اللحد لنا والشق لغیرنا ''(۶) خود رسول اللہ ﷺ کی قبر شریف بھی لحد ی ہے،(۷) حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ نے تو وصیت فرمائی تھی کہ ان کے لئے لحد ہی کھودی جائے جیسا کہ حضور ﷺ کے لئے کھودی گئی تھی،(۸) یہی رائے فقہاء حنابلہ وغیرہ کی ہے،(۹) شوافع کے بارے میں بعض کتابوں میں نقل کیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک شق افضل ہے، لیکن شاید یہ درست نہیں، زمین سخت ہو تو ان حضرات کے نزدیک بھی لحد ہی افضل ہے، اگر زمین نرم اور مرطوب ہو تب ان حضرات کے نزدیک شق بہتر ہے،(۱۰) یہی رائے دوسرے فقہاء کی بھی ہے کہ زمین نرم ہو اور لحد کھودنے میں دشواری ہو تو شق کھودی جائے۔(۱۱)

قبر کس قدر گہری ہونی چاہئے؟ حنفیہ کے یہاں نصف مرد اور

---

(۱) تفسیر قرطبی ۲۶۰/۸
(۲) ترمذی، حدیث نمبر ۳۲۴، باب الصلاۃ فی مسجد قبا
(۳) البدایہ والنہایہ ۲۰۹/۳
(۴) القاموس المحیط ۵۹۰
(۵) البحر الرائق ۱۹۳/۲
(۶) ترمذی شریف ۲۰۲/۱
(۷) ترمذی شریف ۲۰۳/۱، مسلم شریف ۳۱۱/۱
(۸) مسلم شریف ۳۱۱/۱
(۹) دیکھئے المغنی ۱۸۷/۲
(۱۰) دیکھئے شرح مہذب ۲۸۷/۵
(۱۱) البحر الرائق ۱۹۳/۲

سینہ تک کھودنے کے اقوال ملتے ہیں، لیکن یہ صراحت بھی موجود ہے کہ اس سے زیادہ کھودنا مزید بہتر ہے، "وان زادوا فحسن "(۱) امام احمدؒ سے بھی سینہ تک کا قول منقول ہے، (۲) شوافع سے ایک مرد سے کسی قدر زیادہ کھودنے کا استحباب منقول ہے، (۳) فقہاء کی یہ رائے اس پس منظر میں ہے کہ خود آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ قبر کو وسیع اور گہری رکھو، (۴) مردہ کے جسم کے لحاظ سے قبر کی کشادگی رکھنی چاہئے۔(۵)

بلا عذر تابوت میں مردہ کو رکھ کر دفن کرنا مکروہ ہے، البتہ زمین میں اتنی رطوبت ہو کہ مردہ کا دفن کرنا دشوار ہو جائے، تو کوئی حرج نہیں کہ تابوت میں رکھ کر دفن کیا جائے، (۶) نوویؒ نے تو لکھا ہے کہ اگر متوفی نے تابوت میں دفن کرنے کی وصیت کی ہو تو بھی اس کا اعتبار نہیں، اور جب مجبوراً تابوت میں دفن کرنا پڑے تب بھی بہتر ہے کہ تابوت میں کچھ مٹی بچھا دی جائے، (۷) قبر کوہان نما بنانی چاہئے چوکور نہیں، کیونکہ بقول ابن نجیم حضور ﷺ نے چوکور قبر بنانے سے منع فرمایا ہے، اور جن لوگوں نے خود حضور ﷺ کی قبر دیکھی ہے، ان کا بھی بیان ہے کہ آپ ﷺ کی قبر کوہان نما تھی، سطح زمین سے قبر کی اونچائی چار انگل سے ایک بالشت ہونی چاہئے اس سے زیادہ نہیں، (۸) اسی لئے قبر سے جو مٹی نکلی ہو اس سے زیادہ مٹی قبر پر رکھنا مکروہ ہے، (۹) قبر پر عمارت بنانا اس کو مٹی سے لیپنا اور پختہ کرنا جائز نہیں **لا یجصص القبر ولا یطین ولا یرفع علیه بناء .** (۱۰) کیونکہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے قبر کو پختہ بنانے اس پر بیٹھنے اس پر عمارت بنانے، لکھنے اور روندنے سے منع فرمایا، (۱۱) اگر قبر کی اس حد تک پہچان باقی رکھنے کے لئے کتبہ لگانا پڑے کہ روندے جانے سے محفوظ رہے تو اس کی اجازت دی گئی ہے۔

قبر کے آداب

قبر پر بیٹھنا، اس پر سونا، قضائے حاجت کرنا، اس پر چلنا، اس پر یا اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا درست نہیں، غرض نہ یہ جائز ہے کہ قبر کی بے احترامی کی جائے اور نہ یہ درست ہے کہ قبر کے احترام میں غلو کیا جائے، قبر پر خیمہ یا سایہ کی کوئی چیز بنانی بھی مکروہ ہے، حضرت عمرؓ نے قبر پر اس طرح کی چیز دیکھی تو اسے اٹھا دینے کا حکم دیا اور فرمایا کہ اس کا عمل اس پر سایہ فگن ہے، (۱۲) قبر کو پختہ بنانے، اس پر گنبد تعمیر کرنے اور لکھنے کی ممانعت تمام فقہاء کے نزدیک متفق علیہ ہے، اور اس عمارت کو گرا دینا مناسب ہے، امام نووی فرماتے ہیں :

> **لا فرق في البناء بين أن يبني قبة أو بيتا أوغيرهما ...... ويهدم هذا البناء بلاخلاف .** (۱۳)

قبر پر چراغ جلانا جائز نہیں، رسول اللہ ﷺ نے ایسے لوگوں پر لعنت فرمائی ہے، قبر پر مسجد کی تعمیر بھی درست نہیں اور اس کو بھی حضور ﷺ نے باعث لعنت بتایا ہے، (۱۴) آپ ﷺ نے ارشاد

(۱) البحر الرائق ۱۹۳/۲
(۲) المغنی ۱۸۷/۲
(۳) شرح مهذب ۲۸۷/۵
(۴) ابوداؤد ۴۵۹/۲، باب فی تعميق القبر ، كتاب الجنائز
(۵) المغنی ۱۸۷/۲
(۶) البحر الرائق ۱۹۳/۲، شرح مهذب ۲۸۷/۵
(۷) شرح مهذب ۲۸۷/۵
(۸) البحر الرائق ۹۴/۲
(۹) حوالۂ سابق
(۱۰) حوالۂ سابق
(۱۱) ترمذی شریف ۲۰۳/۱، مسلم شریف ۳۱۲/۱
(۱۲) شرح مهذب ۲۹۸/۵
(۱۳) حوالۂ سابق
(۱۴) حوالۂ سابق

فرمایا:لعن الله زائرات القبور والمتخذين عليها السرج ، (۱)

— قبر پر کیا کرنا چاہئے اور کیا نہیں؟ اس سلسلہ میں ابن ہمام نے جو کچھ لکھا ہے وہ آب زر سے لکھے جانے کے لائق ہے :

ويكره عندالقبر كل ما لم يعهد من السنة والمعهود منها ليس الا زيارتها والدعاء عندها قائما كما كان يفعل صلى الله عليه وسلم في الخروج الى البقيع . (۲)

قبر پر وہ سب کچھ مکروہ ہے، جو سنت سے ثابت نہیں، اور سنت سے صرف قبر کی زیارت اور کھڑے ہو کر دُعاء ثابت ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ جنت البقیع جاتے وقت فرمایا کرتے تھے۔

متفرق مسائل

مردہ کو گھر میں دفن کرنا درست نہیں، یہ انبیاء علیہم السلام کے لئے مخصوص ہے، یہ بھی مکروہ ہے کہ بلاضرورت قبر میں ایک سے زیادہ مردے دفن کئے جائیں، اگر کسی حادثہ میں اموات کی کثرت کی وجہ سے ایسا کرنا پڑے جب بھی دو مردوں کے درمیان کچھ مٹی ڈال دینی چاہئے تاکہ فاصلہ قائم رہے، اگر قبر بوسیدہ ہو جائے اور نعش مٹی بن جائے تو اس قبر میں دوسرے مردہ کی تدفین جائز ہے، (۳) کافروں کے قبرستان میں مسلمان اور مسلمانوں کے قبرستان میں کافر کو دفن کرنا درست نہیں۔ (۴)

(دیگر متعلقات کی تفصیل کے لئے دیکھئے : دفن ، جنازہ ، تابوت، زیارت)۔

قبض

"قبض" کے معنی ہاتھ سے پکڑنے اور روک رکھنے کے ہیں۔ (۵)

فقہی اعتبار سے یہ اصطلاح بڑی اہمیت کی حامل ہے؛ کیونکہ آپ ﷺ نے قبضہ کرنے سے پہلے کسی چیز کے بیچنے کو منع فرمایا ہے، حضرت حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انھوں نے آپ ﷺ سے عرض کیا: اللہ کے رسول ﷺ ! میں خرید و فروخت کے بعض معاملات کرتا ہوں، میرے لئے اس میں کیا حلال ہے اور کیا حرام؟ آپ ﷺ نے فرمایا: جب کوئی چیز خرید کرو تو قبضہ کئے بغیر اسے فروخت نہ کرو، **فلاتبعه حتى تقبضه .** (۶)

فقہاء کی عبارتوں پر غور کیا جائے تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ عرف و رواج اور اشیاء کی نوعیت کے لحاظ سے قبضہ کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، علامہ کاسانی لکھتے ہیں کہ قبضہ کے لئے کسی چیز کو ہاتھ میں لینا شرط نہیں بلکہ قبضہ کے معنی قدرت دینا اور عرف و عادت کے اعتبار سے ایسے موانع کو ہٹا دینا ہے جو اس کے استعمال میں حارج ہو سکتا ہے،"**هو التمكن بالتخلي و ارتفاع الموانع عرفا وعادةً وحقيقةً** ، (۷) فقہاء مالکیہ میں ابوالبرکات دردیرؒ نے بھی واضح کیا ہے کہ قبضہ کا معنی لوگوں کے درمیان جاری عرف سے متعین ہوگا" **بالعرف الجاري بين الناس** "(۸) نوویؒ نے بھی عرف ہی کو اس کا مدار قرار دیا ہے، (۹) فقہاء حنابلہ میں ابن قدامہؒ کا بیان ہے: **لان القبض مطلقا في الشرع يجب الرجوع فيه الى العرف** ، (۱۰) اسی لئے فقہ کے مسلمہ قواعد میں سے یہ ہے کہ کتاب و سنت میں جو الفاظ وارد

---

(۱) ابوداؤد ۲/۴۶۱، باب فی زیارة النساء القبور نسائی حدیث نمبر ۲۰۴۵ (۲) دیکھئے: البحر الرائق ۲/۱۹۴
(۳) البحر الرائق ۲/۱۹۵-۱۹۴-۱۹۳　(۴) شرح مهذب ۵/۲۸۵
(۵) القاموس المحيط ۸۴۰　(۶) مسند احمد ۳/۴۰۲
(۷) بدائع الصنائع ۵/۲۴۴　(۸) الشرح الكبير على هامش الدسوقي ۳/۱۴۵
(۹) دیکھئے: شرح مهذب ۹/۲۷۵　(۱۰) المغنی ۴/۹

ہوئے ہیں اور اس کے مفہوم ومصداق کی متعین وتحدید نہیں کی گئی ہو ان میں عرف ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا، علامہ سیوطیؒ کے الفاظ میں "**کل ماورد به الشرع مطلقا ولا ضابط له فيه ولا في اللغة يرجع فيه الى العرف**"، (۱) پھر آگے سیوطیؒ نے اس کی مثال دیتے ہوئے قبضہ کا بھی ذکر کیا ہے۔(۲)

اسی طرح اشیاء کی نوعیت کے اعتبار سے بھی قبضہ کی صورتیں مختلف ہوسکتی ہیں، کبھی خریدار کے تھیلے میں اس کی اجازت سے فروخت کردہ شئی کا رکھ دینا قبضہ کے حکم میں ہوتا ہے، گو اس وقت خریدار موجود نہ ہو، (۳) کبھی خریدار اور اس کی خریدی ہوئی شئی کے درمیان موانع تصرف کو ختم کردینا قبضہ سمجھا جاتا ہے "**يصير المشتري قابضا بالتخلية**" (۴) مکان پر قبضہ کے لئے کنجی کی سپردگی کو کافی سمجھا گیا ہے، (۵) کبھی خریدار کے تصرف کو قبضہ کا درجہ دیا گیا ہے، جیسے خریدار کے حکم سے فروخت کنندہ نے اس کا خریدا ہوا گیہوں پیس دیا تو گیہوں پر قبضہ ہوگیا، (۶) بعض اوقات ایک چیز کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے پر بھی قبضہ کا اطلاق ہوتا ہے۔(۷)

پس حاصل یہ ہے کہ قبضہ دراصل تخلیہ یعنی مالک اور شئی کے درمیان کوئی مانع تصرف امر کو باقی نہ رکھنے کا نام ہے، اور یہ اشیاء کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوسکتا ہے، نیز ہر عہد کے عرف ورواج اور طور وطریق ہی سے اس کی تعیین ہوسکتی ہے۔

قبضہ سے پہلے تصرف

قبضہ سے پہلے تصرفات کے سلسلہ میں فقہاء احناف کے مسلک کی تفصیل اس طرح ہے کہ غیر منقول اشیاء میں تو قبضہ سے پہلے ہی ہر طرح کا تصرف درست ہے، البتہ جو منقول اشیاء ہوں ان میں تصرف کی اجازت کے متعلق اختلاف ہے، کچھ تصرف ایسے ہیں کہ جن میں مقررہ عوض ضائع ہوجائے تو بھی اس کا حکم باقی رہتا ہے، مثلاً مہر یا بدل خلع، کہ اگر کسی متعین چیز کو بدل خلع بنائے، اور اتفاق سے وہ ضائع ہوجائے، تو اس سے تعیین مہر کالعدم نہ ہوگا، ایسی چیزیں اگر منقول بھی ہوں تو قبضہ سے پہلے ان میں ہر طرح کا تصرف درست ہوگا، اس کو بیچنا کسی اور کو ہبہ کرنا اور کرایہ پر دینا جائز ہوگا "**وما لاينفسخ بهلاک العوض فالتصرف فيه قبل القبض جائز كالمهر**". (۸) — کچھ معاملات ایسے ہیں جو مقررہ عوض کے ضائع ہوجانے کی صورت فسخ ہوجاتے ہیں، جیسے خرید وفروخت کے معاملہ میں فروخت کیا جانے والا سامان، کرایہ کے معاملہ میں اجرت، ان میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں۔

حنفیہ کا نقطۂ نظر

اہم مسئلہ قبضہ سے پہلے خرید وفروخت کا ہے، جیسا کہ مذکور ہوا حنفیہ کے نزدیک غیر منقول اموال کی قبضہ سے پہلے بھی خرید و فروخت جائز ہے، منقولہ اموال میں جائز نہیں، (۹) حنفیہ کے پیش نظر "بیع قبل القبض" کی ممانعت والی وہ روایات ہیں جن میں مطلقاً قبضہ سے پہلے بیع کو منع کیا گیا ہے، جیسا کہ حضرت حکیم بن حزامؓ کی روایت کا ذکر آچکا ہے، منقول اور غیر منقول اموال میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ روایات کے الفاظ کے بجائے مقصد پر نگاہ رکھی گئی ہے کہ اصل مقصد "غرر" سے بچانا ہے، اموال غیر منقولہ میں یہ

---

(۱) الاشباه والنظائر للسيوطي ۱۹۶
(۲) حوالۂ سابق
(۳) دیکھئے: البحر الرائق ۱۲۸/۶
(۴) حوالۂ سابق ۸۰/۶
(۵) فتاوی قاضی خان ۴۷۹/۲
(۶) هنديه ۱۲/۳
(۷) المغنی ۱۱۱/۴
(۸) فتح القدير ۵۱۲/۶
(۹) البحر الرائق ۱۱۶/۶

اندیشہ نہیں کہ حوالگی سے پہلے وہ چیز ضائع اور ہلاک ہو جائے، لیکن اموال منقولہ میں اس کا احتمال موجود ہے، اس لئے اموال منقولہ کی بیع قبل القبض جائز نہیں ہوگی، اور اموال غیر منقولہ میں قبضہ سے پہلے بھی فروخت درست ہوگی، (۱) یہی وجہ ہے کہ اگر زمین و مکان بھی ایسی جگہ میں واقع ہو جہاں ضیاع کا خطرہ موجود ہو مثلاً: مکان دریا کے کنارے واقع ہو اور ریت سے ڈھک جانے کا اندیشہ ہو، تو ایسی صورت میں زمین و مکان پر بھی قبضہ کے بعد ہی اس کو فروخت کرنا جائز ہوگا۔ (۲)

شوافع کا نقطۂ نظر

فقہاء شوافع کے نزدیک کوئی شئی جو خرید کی گئی ہو جب تک اس پر قبضہ نہ ہو جائے اس کو فروخت کرنا جائز نہیں، مال منقول ہو یا غیر منقول، خوردنی شئی ہو یا کچھ اور، فروخت کنندہ کی اجازت سے تصرف کرے یا بلا اجازت، اور قیمت کی ادائیگی کے بعد کرے یا اس سے پہلے ہی، بہر صورت یہ جائز نہیں۔ (۳)

مالکیہ کی رائے

مالکیہ کے یہاں اس مسئلہ میں حسب ذیل تفصیل ہے:

(الف) غیر خوردنی اشیاء قبضہ کے بغیر بھی فروخت کی جاسکتی ہیں۔

(ب) خوردنی اشیاء اگر پیمانے سے خرید نہ کی گئی ہوں بلکہ بلا تعیین مقدار مجموعہ (جزافا) خرید کیا گیا ہو تو ان کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کیا جاسکتا ہے، یہی مالکیہ کے یہاں قول مشہور ہے، کیونکہ ایسی مبیع پر مالکیہ کے نزدیک عقد کے ساتھ ہی ملکیت قائم ہو جاتی ہے۔

(ج) جو خوردنی اشیاء ناپ کر، تول کر یا گن کر خرید کی گئی ہوں اور اموال ربویہ میں سے نہ ہوں یعنی اس لائق نہ ہوں کہ اس کا ذخیرہ کیا جاسکے، قبضہ سے پہلے ان کی بیع کے بارے میں امام مالکؒ کے دونوں طرح کے قول ہیں، لیکن قول مشہور کے مطابق ان کو بھی قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں۔

(د) جو خوردنی اشیاء اموال ربویہ کے قبیل سے ہوں، قبضہ سے پہلے ان کو فروخت کرنا درست نہیں۔ (۴)

حنابلہ کا نقطۂ نظر

حنابلہ کے نزدیک غیر خوردنی اشیاء میں قبضہ سے پہلے فروختگی جائز ہے، پھر خوردنی اشیاء میں حنابلہ کے یہاں یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ جو چیزیں تول کر، ناپ کر اور گن کر فروخت کی جاتی ہیں ان میں قبضہ کے بغیر فروخت کرنا جائز نہیں، دوسری اشیاء کی بابت امام احمدؒ سے مختلف اقوال منقول ہیں، اور کونسا قول صحیح تر ہے؟ اس بابت بھی اختلاف ہے، ابن عبدالبرؒ کا بیان ہے کہ زیادہ صحیح قول یہی ہے کہ کسی بھی خوردنی شئی کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا درست نہیں۔ (۵)

اس طرح اس مسئلہ میں سب سے زیادہ وسعت مالکیہ اور حنابلہ کی رائے میں ہے، اور سب سے زیادہ تنگی شوافع کی رائے میں، اور حنفیہ کی رائے ان دونوں کے درمیان ہے۔

موجودہ حالات میں

خیال ہوتا ہے کہ چونکہ بیع قبل القبض سے متعلق ممانعت کی اکثر روایت میں خوردنی شئی کی قید لگی ہوئی ہے، (۶) اس لئے

---

(۱) مختصر الطحاوی ۸۴
(۲) دیکھئے فتح القدیر ۵۱۳/۶
(۳) شرح المهذب ۲۶۴/۹
(۴) دیکھئے بدایة المجتهد ۱۴۴/۲، الثمر الدانی ۳۱۹، المدونة الکبری ۱۶۶/۳
(۵) المغنی ۸۸/۴
(۶) دیکھئے بخاری عن عبدالله بن عباس ۲۸۶/۱، مسلم عن ابی هریره ۵/۲، مسلم عن جابر ۶/۲، مسند احمد عن عبدالله ابن عمر ۱۱۱/۲

مالکیہ اور حنابلہ کے مسلک کے لئے ایک قوی بنیاد موجود ہے، اور ان کی رائے پر عمل کرنے میں نسبتاً سہولت ہے، کیونکہ اس طرح ''بیع قبل القبض'' کی بہت سی صورتیں دائرہ جواز میں آجاتی ہیں، اس لئے فی زمانہ مالکیہ اور حنابلہ کی رائے کو اختیار کرلینا شاید نامناسب نہ ہو، ضرورت ہے کہ اہل علم اور ارباب افتاء موجودہ حالات کی روشنی میں اس پر غور کریں۔

قبلہ

''قبلہ'' (ق کے زیر کے ساتھ) ایسی چیز کو کہتے ہیں جس کی طرف رُخ کیا جائے، **کل مایستقبل**، (القاموس المحیط : ۱۳۵) شریعت کی اصطلاح میں ''کعبہ'' مراد ہے کہ نمازیں اسی طرف رُخ کرکے ادا کی جاتی ہیں۔

استقبال قبلہ سے متعدد مسائل متعلق ہیں، استنجاء کی حالت میں استقبال، اذان کے درمیان استقبال اور نماز میں استقبال کا حکم۔

قضاءِ حاجت کے درمیان استقبالِ قبلہ

پیشاب اور پاخانہ کرنے کی حالت میں قبلہ کی طرف چہرہ کرنے یعنی استقبال اور قبلہ کی طرف پشت کرنے یعنی استدبار کے سلسلہ میں تین مشہور مذاہب ہیں، اول یہ کہ یہ دونوں ہی صورتیں ناجائز ہیں، عمارت کے اندر ہو یا کھلی ہوئی جگہ یعنی فضاء میں ہو، یہ رائے امام ابوحنیفہؒ کی ہے، اور یہی ایک قول امام احمدؒ کا ہے، (۱) دوسری رائے یہ ہے کہ کھلی ہوئی جگہ میں یعنی فضا میں قبلہ کی طرف رُخ کرنے یا پشت کرنے کی ممانعت ہے، عمارت کے اندر استقبال و استدبار کی گنجائش ہے، یہ رائے مالکیہ اور شوافع کی ہے، (۲) البتہ ان حضرات کے نزدیک بھی عمارت کے اندر بھی استقبال و استدبار سے بچنا بہتر اور تقاضائے ادب ہے، (۳) تیسری رائے استقبال کے مطلقاً جائز اور استدبار کے مطلقاً ناجائز ہونے کی ہے، امام احمدؒ اور امام ابویوسفؒ سے ایک قول اسی طرح منقول ہے۔ (۴)

حقیقت یہ ہے کہ حنفیہ کی رائے حدیث سے قریب اور مزاج شریعت سے زیادہ ہم آہنگ ہے، حضرت ابوہریرہ ﷺ راوی ہیں کہ آپ ﷺ نے قضاء حاجت میں قبلہ کی طرف رخ یا پشت کرکے بیٹھنے کو منع فرمایا، (۵) حضرت ابوایوب انصاری ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جب تم میں سے کوئی پیشاب یا پاخانہ کے لئے جائے تو نہ قبلہ کا سامنا کرے اور نہ پیچھا، حضرت ابوایوب ﷺ فرماتے ہیں کہ جب ہم لوگ شام آئے اور دیکھا کہ کعبہ کے رخ بیت الخلاء بنے ہوئے ہیں تو ہم لوگ کسی قدر رخ بدل کر بیٹھتے اور اُن جانے میں ہونے والی کوتاہی پر اللہ سے مغفرت کے طلب گار ہوتے: ''**ننحرف عنها و نستغفر الله عزوجل**'' (۶) پھر غور فرمائیے کہ اس ممانعت کا اصل مقصود قبلہ کا احترام ہے اور یہ احترام ہر جگہ واجب ہے، عمارت کے اندر ہو یا فضا میں، اس لئے ان دونوں میں فرق کے کوئی معنی نہیں، آپ ﷺ نے قبلہ کی سمت میں تھوکنے کی بھی ممانعت فرمائی، (۷) تو جب سمت قبلہ تھوکنا منع ہے تو کیا قضاء حاجت کی ممانعت نہیں ہوگی، اور جب سمت قبلہ کی دیوار پر تھوک دیکھ کر آپ ﷺ نے برہمی ظاہر فرمائی اور ظاہر ہے یہ تھوکنا عمارت کے اندر ہی ہوا ہوگا تو کیا پیشاب اور پاخانہ تھوکنے سے بھی کمتر ہے؟؟

اس میں شبہ نہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمر ﷺ کی روایت میں

(۱) المغنی ۱/۱۰۷
(۲) شرح مہذب ۲/۸۱، بدایة المجتهد ۱/۸۷
(۳) دیکھئے: شرح مہذب ۲/۷۹
(۴) دیکھئے: ردالمحتار ۱/۲۲۸، المغنی ۱/۱۰۷
(۵) ابوداؤد شریف ۱/۳
(۶) ترمذی شریف ۱/۸
(۷) مسلم شریف ۱/۲۰۷

آپ ﷺ کے قبلہ کی طرف پشت کر کے قضاءِ حاجت کا ذکر موجود ہے؛ لیکن صورتحال یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر ؓ حضرت حفصہ ؓ کے گھر کی چھت پر چڑھے اور اچانک نگاہ پڑگئی، ظاہر ہے کہ اس حالت میں آدمی اپنی نگاہ فوراً ہٹاتا ہے، اس لئے اس کا امکان موجود ہے کہ ابن عمر ؓ سے غلط فہمی ہوئی ہو یا آپ ﷺ نے آہٹ محسوس کر کے پلٹ کر دیکھا ہو اور جسم کا رخ تو کچھ اور ہو لیکن چہرے کا رخ دیکھ کر حضرت عبداللہ ابن عمر ؓ نے اندازہ کیا ہو کہ آپ ﷺ کی پشت سمت قبلہ میں ہے، اسی طرح حضرت جابر ؓ ابن عبداللہ کی روایت میں بھی آپ ﷺ کا قبلہ کی طرف رخ کر کے پیشاب کرنا مروی ہے، لیکن اس کا سبب کوئی عذر خاص بھی ہوسکتا ہے، جو آپ ﷺ کو درپیش ہوا ہو۔

بنیادی بات یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ ؓ، حضرت ابوایوب انصاری ؓ اور حضرت سلمان فارسی ؓ کی روایتوں میں مطلقاً استقبال اور استدبار سے بچنے کی ہدایت نبوی ﷺ منقول ہے، جس میں عمارت اور فضا کا کوئی فرق نہیں، اور ابن عمر ؓ اور حضرت جابر ؓ کی روایتوں میں اس کے خلاف حضور کا عمل مروی ہے، ظاہر ہے کہ اقوال و ہدایت کی حیثیت اصول وقواعد کی ہوتی ہے، اور فعل کبھی اعذار وعوارض پر بھی مبنی ہوتے ہیں، اس لئے محدثین و فقہاء کے نزدیک اقوال کو ترجیح حاصل ہے، پھر یہ دیکھئے کہ ممانعت کی روایتوں سے اس عمل کی حرمت کا ثبوت ملتا ہے اور حضرت جابر ؓ وغیرہ کی روایتوں سے زیادہ سے زیادہ فعل کی گنجائش نکلتی ہے، اور یہ قاعدہ ہے کہ جہاں حرمت اور اباحت کے دو پہلو موجود ہوں وہاں حرمت کو ترجیح دی جاتی ہے، اس لئے راجح وہی بات ہے جو حنفیہ نے کہی ہے۔

بعض علماء شوافع نے یہ بھی لکھا ہے کہ چونکہ صحرا میں جن اور ملائکہ مشغول نماز ہوتے ہیں، اس لئے وہاں قضاء حاجت میں اگر قبلہ کی طرف چہرہ یا پشت ہو تو ان نماز پڑھنے والوں کو اذیت ہوگی، عمارت کے اندر یہ سب نہیں پایا جاتا، (۱) لیکن شوافع کا یہ استدلال ناقابل فہم ہے، اگر نمازی کے سامنے بیٹھ کر کوئی شخص قضاء حاجت کرے اور اس سے سامنا یا پیچھا تو نہ ہو لیکن اس کا دایاں یا بایاں پہلو سامنے رہے تو کیا یہ باعث ایذاء نہیں، پھر ان حضرات کے نزدیک صحرا میں بھی اگر قضاء حاجت کرنے والے کے سامنے کجاوے کے پچھلے حصہ کی مانند (قدر مؤخر الرحل) دیوار موجود ہو تو استقبال واستدبار کی اجازت ہے، (۲) تو کیا اس صورت میں ایسے نمازیوں کا سامنے یا پیچھا نہ ہوگا؟ اس لئے یہی بات قرین صواب معلوم ہوتی ہے کہ ممانعت کا منشاء کعبہ کا احترام ہے، اور وہ عمارت میں بھی واجب ہے اور کھلی فضا میں بھی۔

جسم دھونے کے وقت استقبال

ممانعت عین پیشاب یا پائخانہ کرنے کے وقت قبلہ کی طرف رخ کرنے کی ہے، اگر حاجت سے فارغ ہونے کے بعد مواقع نجاست کو دھونے کے وقت قبلہ کی طرف چہرہ یا پشت ہو تو اس کی گنجائش ہے، شوافع کے یہاں تو مطلقاً اجازت ہے، (۳) حنفیہ کے یہاں بھی گنجائش ہے، لیکن خلافِ ادب ہے، کیونکہ یہ حالت بے ستری کی ہے اور بے ستری کی حالت میں شرمگاہ کا سمت قبلہ ہونا مناسب نہیں۔ (۴)

استنجاء میں استقبال سے متعلق کچھ ضروری مسائل

جیسے استنجاء کی حالت میں قبلہ کی طرف خود چہرہ اور پشت کرنے کی ممانعت ہے اسی طرح چھوٹے بچے کو پیشاب و پائخانہ کی

(۱) شرح مہذب ۲/۷۸
(۲) حوالۂ سابق
(۳) شرح مہذب ۲/۸۰
(۴) رد المحتار ۱/۲۲۸

حالت میں اس رُخ پر لے کر بیٹھنا یا بٹھانا بھی مکروہ تحریمی ہے،(۱) — خروج ریح کی نوبت چونکہ بار بار پیش آسکتی ہے تو اگر قبلہ کی طرف رُخ یا پشت ہو اور یہ نوبت آجائے تو مضائقہ نہیں،(۲) اگر چہرہ تو قبلہ کی طرف ہو لیکن کوئی شخص اپنے عضو مخصوص کا رُخ دوسری طرف کر کے پیشاب کرلے تو اس کی بھی گنجائش ہے،(۳) ہاں، اگر نجاست یا بے پردگی سے بچنے یا اس طرح کے کسی عذر کی بناء پر چہرہ یا پشت قضائے حاجت کی حالت میں قبلہ کی طرف کرنی پڑے تو اس کی بھی گنجائش ہے، البتہ اگر قبلہ کا پیچھا کرنا کافی ہو جائے تو ایسا ہی کرنا بہتر ہے، کیونکہ استدبار، استقبال سے کمتر ہے۔(۴)

یہ بات بھی مکروہ ہے کہ بیوی سے ہم بستری کی حالت میں قبلہ کی طرف رُخ یا پشت ہو،(۵) یہی رائے بعض دوسرے فقہاء کی بھی ہے، البتہ شوافع کے نزدیک قولِ صحیح کے مطابق اس میں مضائقہ نہیں،(۶) — قبلہ کی طرف بلا عذر پاؤں کرنا مکروہ تنزیہی ہے، اور خواتین کا اپنے بچوں کو اس طرح سلانا کہ ان کے پاؤں قبلہ کی طرف ہوں یہ بھی مکروہ ہے۔(۷)

اذان و اقامت میں استقبال

اس بات پر اتفاق ہے کہ اذان و اقامت میں قبلہ کا استقبال مسنون ہے،(۸) اور استقبال قبلہ کا ترک مکروہ گو اذان ہو جاتی ہے،(۹) البتہ حی علی الصلاۃ پر چہرہ دائیں جانب اور حی علی الفلاح پر بائیں جانب موڑنا چاہئے، یہ بھی قریب قریب متفق علیہ ہے، البتہ فقہاء شوافع کے یہاں اس کی تفصیل میں بعض جزوی اختلاف ہے،(۱۰) — اگر اذان خانہ کی عمارت میں اذان دی جائے تو مختلف سمتوں میں اذان پہنچانے کے لئے سمت قبلہ ترک بھی کیا جاسکتا ہے۔(۱۱)

نماز میں استقبال

نماز کی حالت میں قبلہ کی طرف رخ کرنا نماز کی درستگی کے لئے شرط ہے، اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے،(۱۲) کعبہ جس شخص کے سامنے ہو اس کو بعینہٖ کعبہ کا استقبال کرنا چاہئے، اس میں بھی اختلاف نہیں،(۱۳) کعبہ نگاہ سے دور ہو تو عین کعبہ کا استقبال ضروری ہے یا کعبہ کی جہت کا استقبال کافی ہوگا؟ اس میں اختلاف ہے، حنفیہ اور اکثر فقہاء کے نزدیک جہت کعبہ کا استقبال کافی ہے، اور شوافع کے نزدیک عین کعبہ کا،(۱۴) صحیح یہی ہے کہ کعبہ جن لوگوں کے سامنے نہ ہو ان کے لئے جہت کعبہ کا استقبال کافی ہے، کیونکہ قرآن میں مسجد حرام کے ایک حصے کا استقبال ضروری قرار دیا گیا ہے، **فول وجهک شطر المسجد الحرام** . (البقرۃ : ۱۴۴) مسجد حرام سے وہ مسجد مراد ہے جو کعبہ کے چاروں طرف ہے، اور ظاہر ہے اس مسجد کے استقبال سے جہت کعبہ ہی کا استقبال ہوگا، عین کعبہ کا استقبال ضروری نہیں، تاہم اس پر اتفاق ہے کہ اگر مسجد میں نماز ادا کی جائے تو محرابِ مسجد کی طرف رُخ کر لینا کافی ہے، بقول امام نوویؒ :

> **اما المحراب فيجب اعتماده ولايجوز معه الاجتهاد ونقل صاحب الشامل**

(۱) درمختار ورد المحتار ۱/۲۲۸۔
(۲) شرح مهذب ۲/۸۰
(۳) ردالمحتار ۱/۲۲۸
(۴) ردالمحتار ۱/۲۲۸
(۵) ردالمحتار ۱/۵۵۴،مکتبه زکریا
(۶) شرح مهذب ۲/۸۰
(۷) درمختار وردالمحتار ۲/۲۲۸
(۸) دیکھئے المغنی ۱/۲۵۴،شرح مهذب ۳/۱۰۶
(۹) البحرالرائق ۱/۲۵۸
(۱۰) شرح مهذب ۳/۱۰۶
(۱۱) البحرالرائق ۱/۲۵۸
(۱۲) بدایة المجتهد ۱/۱۱۱
(۱۳) حوالۂ سابق
(۱۴) شرح مهذب ۳/۲۰۸،البحرالرائق ۱/۲۸۴

اجماع المسلمین علی هذا . (۱)

اگر کسی شخص پر جہت قبلہ مشتبہ ہو جائے اور قریب میں کوئی مسجد وغیرہ نہ ہو جس سے قبلہ کا اندازہ ہو سکے اور کوئی ایسا شخص بھی موجود نہ ہو جس سے سمت قبلہ معلوم کیا جاسکے، نیز آج کل قبلہ اور سمت بتانے والے آلات ہیں وہ بھی میسر نہ ہوں، تو تحری کی جائے یعنی اپنے دل کا رجحان دیکھا جائے، جس طرف قبلہ ہونے کا غالب رجحان ہو، اسی طرف رخ کیا جائے، اور نماز ادا کی جائے، اگر نماز کے بعد اطلاع ہو کہ اندازہ میں غلطی ہوئی تھی جب بھی نماز ہو جائے گی، نماز کے اعادہ کی ضرورت نہیں، یہی رائے اکثر فقہاء کی ہے، (۲) امام شافعیؒ کے نزدیک نماز کا اعادہ ضروری ہوگا، اور امام مالکؒ کے نزدیک بھی اگر نماز کا وقت باقی ہے، تو نماز کا اعادہ کر لینا مستحب ہے، (۳) محراب کے ذریعہ یا کسی آدمی سے استفسار کر کے سمت قبلہ سے آگہی ممکن ہو، تو تحری پر عمل کرنے کو فقہاء نے نادرست قرار دیا ہے، (۴) ہمارے زمانے میں اگر قبلہ نما یا سمت قبلہ بتانے والا آلہ موجود ہو تب بھی یہی حکم ہے، —— اگر اندازہ سے کسی جانب رُخ کر کے نماز ادا کر رہے تھے درمیان میں اپنی غلطی کا علم ہو گیا، یا قلب کا رجحان بدل گیا، تو اس کے مطابق رُخ بدل لینا واجب ہے، اور جو رکعتیں ادا کر چکا ہے، ان کے اعادہ کی حاجت نہیں۔ (۵)

جب استقبال قبلہ سے عاجز ہو

اگر کسی وجہ سے سمت قبلہ سے واقف ہونے کے باجود استقبال قبلہ سے عاجز ہو، جیسے دشمن، درندہ جانور، چور وغیرہ کا خوف ہو یا مریض ہو خود قبلہ کی طرف رُخ نہیں کر سکتا، اور کوئی رُخ درست کرنے والا موجود نہیں، تو سمت قبلہ کی طرف رعایت کئے بغیر جس طرف رُخ کر سکتا ہو، رُخ کر کے نماز ادا کر لے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت بقدر استطاعت واجب ہے، (۶) —— ٹرین اور بس میں سفر کر رہے ہوں، اژدحام بہت زیادہ ہو، قبلہ کی طرف رُخ کرنا دشوار ہو، اور اس بات کی توقع نہ ہو کہ وقتِ نماز کے اندر گاڑی کہیں رکے گی، اور اتر کر نماز ادا کرنے کا موقعہ ملے گا، تو ایسی صورت میں بھی استقبال قبلہ کے بغیر نماز ادا کی جاسکتی ہے۔

نفل نماز میں استقبال کا حکم

نفل نماز پڑھنے والوں کے لئے اس مسئلہ میں کسی قدر اور وسعت ہے، اگر کوئی شخص سفر کی حالت میں ہو، گو سفر شرعی کی مسافت سے کم مقدار کا سفر ہو، اور سوار ہو تو استقبال قبلہ کی رعایت کے بغیر نفل نماز ادا کر سکتا ہے، (۷) یہی رائے شوافع اور حنابلہ کی بھی ہے، البتہ مالکیہ کے نزدیک طویل سفر میں ہی اس کی اجازت ہے، یعنی ایسا سفر جس میں نماز میں قصر کی اجازت ہوتی ہے۔ (۸)

قبول

کسی بھی عقد (معاملہ) کے وجود میں آنے کے لئے ضروری ہے کہ معاملہ کے دونوں فریق اس پر رضامند ہوں، یہی رضامندی ''ایجاب وقبول'' کہلاتی ہے، جس کی طرف سے پہل ہو، اس کا کلام ''ایجاب'' ہے اور دوسرے فریق کا کلام ''قبول''۔

مجلۃ الاحکام کے مرتبین نے اس کی قانونی تعبیر اس طرح کی ہے:

القبول ثانی کلام یصدر من احد العاقدین لاجل انشاء التصرف وبه یتم العقد . (۹)

(۱) شرح مهذب ۲۰۱/۳
(۲) البحر الرائق ۲۸۸/۱
(۳) بداية المجتهد ۱۱۲/۱-۱۱۱
(۴) البحر الرائق ۲۸۸/۱
(۵) البحر الرائق ۲۸۹/۱
(۶) البحر الرائق ۲۸۶/۱
(۷) ردالمحتار ۲۶۰/۱
(۸) المغنی ۲۶۰/۱
(۹) مجلة الاحكام العدليه ، دفعه ۱۰۲

قبول وہ دوسرا کلام ہے، جو معاملہ کے دوفریق میں سے ایک سے حق تصرف کو وجود میں لانے کے لئے صادر ہوتا ہے، اور اسی کے ذریعہ معاملہ پایۂ تکمیل کو پہونچتا ہے۔

قتال

دیکھئے: "جہاد"

قتل

شریعت اسلامی کے بنیادی مقاصد میں سے ایک انسانی زندگی کا تحفظ ہے، ایمان کے بعد شاید انسانی جان کی حفاظت سے بڑا کوئی فریضہ نہیں اور کفر کے بعد قتل ناحق سے بڑھ کر غالباً کوئی گناہ نہیں، کفر کے علاوہ قتل ہی ایسا جرم ہے جس کی سزا دوزخ کا دائمی عذاب قرار دیا گیا ہے، ارشاد ہے:

من يقتل مومنا متعمدا فجزاء ه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه و اعدله عذاباً عظيما . (النساء : ۹۳)

جو شخص کسی مومن کو جان بوجھ کر قتل کردے، اس کی سزا دوزخ ہے، وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا، اس پر اللہ کا غضب ہوتا رہے گا، لعنت ہوتی رہے گی اور اللہ نے اس کے لئے بڑا عذاب تیار کر رکھا ہے۔

قرآن کہتا ہے کہ مومن کے بارے میں یہ بات ناقابلِ تصور ہے کہ وہ جانتے بوجھتے کسی مسلمان کے قتل کا مرتکب ہو، **وما كان لمومن ان يقتل مومنا الاخطاء .** (النساء : ۹۲) قرآن کی نگاہ میں ایک نفس انسانی کا قتل پوری انسانیت کے قتل کے مترادف ہے، اور ایک شخص کی زندگی کو بچانا گویا پوری انسانیت کو بچانا ہے، (المائدہ : ۳۲) صرف عداوت و دشمنی ہی کے قتل کی قرآن مجید نے مذمت نہیں کی بلکہ مفلسی کے خوف سے قتل اولاد کی بھی مذمت کی گئی، (الانعام : ۱۵۱) جو نزول اسلام کے وقت عربوں میں مروج تھا اور جس نے آج ترقی یافتہ صورت اختیار کرلی ہے!

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ قیامت کے دن سب سے پہلے خون انسانی ہی کے بارے میں فیصلہ ہوگا، **اول مايقضى بين الناس يوم القيامة في الدماء .** (۱) حضرت براء بن عازب ﷜ سے آپ ﷺ کا ارشاد منقول ہے کہ اللہ کے نزدیک دنیا کا تباہ ہوجانا ایک مومن کے قتل ناحق سے آسان ہے، (۲) نہ صرف قتل بلکہ قتل میں تعاون بھی حرام ہے، حضرت ابوہریرہ ﷜ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے آدھے کلمہ (بشطر کلمۃ) سے بھی قتل مومن میں تعاون کیا ہو اللہ تعالیٰ سے اس طرح ملے گا کہ اس کی دونوں آنکھوں کے درمیان لکھا ہوگا، "رحمت الٰہی سے ناامید" (آئس من رحمة الله) ۔(۳) جیسے دوسروں کا قتل حرام ہے اسی طرح خودکشی بھی حرام ہے، آپ نے خودکشی کرنے والوں کے بارے میں فرمایا کہ اس پر جنت حرام ہے۔

قتل عمد اور اس کے احکام

احکام کے اعتبار سے فقہاء نے قتل کی پانچ قسمیں کی ہیں: قتل عمد، شبہ عمد، خطاء، قائم مقام خطا، قتل بہ سبب۔ (۴)

عمد سے مراد وہ قتل ہے جس میں ہتھیار یا کسی ایسی چیز کا استعمال کیا جائے جس میں اجزاء جسم کو ٹکڑے کردینے کی صلاحیت

(۱) البخاری ۹۶۷/۲، باب القصاص یوم القیامۃ، ابن ماجہ ۹۸/۲، حدیث نمبر ۲۶۴۳
(۲) سنن ابن ماجہ ۹۸/۲، حدیث نمبر ۲۶۴۹، عن ابی ہریرۃ
(۳) ابن ماجہ، ابواب الدیات ۹۸/۲، حدیث نمبر ۲۶۴۹، عن ابی ہریرۃ
(۴) الدر المختار علی ہامش الرد ۳۳۹/۵

ہو، جیسے، تلوار، دھاردار لکڑی، نوکدار پتھر، بانس کا دھاردار حصہ، آگ وغیرہ، (۱) دراصل قتل عمد وہ ہے جس میں مجرم کا ارادہ ہی قتل کا ہو اور ارادہ قتل ایک باطنی چیز ہے، لہٰذا ایسے آلات کا استعمال جو قتل کے لئے استعمال کئے جاتے ہوں، اس کے حق میں دلیل ارادہ ہے، (۲) اس سے معلوم ہوا کہ وہ دوسری چیزیں جو قتل کے لئے استعمال کی جاتی ہیں، اور جس سے انسانی جان کی ہلاکت کا ظن غالب ہوتا ہے، وہ بھی اسی حکم میں ہے، جیسے موجودہ زمانے میں کرینٹ دے کر ہلاک کرنا یا زہر کھلا دینا، یا زہر کا انجکشن دینا وغیرہ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بڑے پتھر یا لکڑی کی سل وغیرہ سے حملہ کیا جائے اور موت واقع ہو جائے تو وہ بھی قتل عمد ہے۔ (۳)

قتل عمد کے درج ذیل احکام ہیں: (۴)

۱) قتل عمد کی وجہ سے قصاص واجب ہوتا ہے جیسا کہ خود قرآن مجید میں مذکور ہے۔ (البقرہ: ۱۷۸)

۲) اگر مقتول کے ورثاء دیت لینے پر آمادہ ہو جائیں، اور قاتل بھی دیت دینے پر تیار ہو تو دیت واجب ہوتی ہے۔

۳) قاتل اگر مقتول کا وارث ہو تو میراث سے محروم ہو جاتا ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا: لایرث القاتل۔ (۵)

۴) یہ تو دنیوی احکام ہیں، اخروی حکم شدید گنہ گار ہونا ہے، یہاں تک کہ جیسا کہ مذکور ہوا قرآن نے اس کو دائمی عذاب جہنم کا باعث بتایا ہے۔

۵) البتہ قتل عمد پر کفارہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ کفارہ میں ایک پہلو عبادت کا بھی ہے، اور یہ گناہ کبیرہ ہے؛ اس لئے کفارہ اس کے مناسب حال نہیں، (۶) ایسا محسوس ہوتا ہے کہ حنفیہ نے اس جرم کو اتنا سنگین تصور کیا ہے کہ گویا یہ ناقابل تلافی گناہ ہے، اور کفارہ ان گناہوں کے لئے ہوتا ہے جن کی تلافی ممکن ہو۔

شبہ عمد

''شبہ عمد'' ایسی چیز سے حملہ کرنے کا نام ہے، جو نہ ہتھیار ہو اور نہ ہتھیار کے درجہ کی چیز ہو، جیسے بڑے پتھر اور لکڑی، یہ تعریف امام ابوحنیفہؒ کی رائے پر ہے، اور امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک ایسی چیز سے بالقصد مارنے کو کہتے ہیں جس سے عام طور پر ہلاکت واقع نہیں ہوتی، اس بنا پر بڑے پتھر اور لکڑی سے ہلاکت صاحبین کے نزدیک قتل عمد کے زمرہ میں آتی ہے، (۷) اسی طرح کنویں میں گرادیا جائے یا چھت یا پہاڑ سے گرادیا جائے اور بہ ظاہر اس میں جان بچنے کی اُمید نہیں تو صاحبین کے نزدیک یہ قتل عمد ہے اور امام صاحب کے نزدیک شبہ عمد، اور فقہاء نے لکھا ہے کہ امام صاحب کی رائے پر فتویٰ ہے، (۸) لیکن غالباً صاحبین کی رائے زیادہ قرین قیاس ہے، کیونکہ اصل اہمیت آلہ کی نہیں بلکہ فاعل کے ارادہ اور اس کے فعل کے اثر و نتیجہ کی ہے، ائمہ ثلاثہ کی بھی وہی رائے ہے جو صاحبین کی ہے۔ (۹)

قتل کی اس صورت کے یہ احکام ہیں: (۱۰)

۱) قاتل گنہگار ہوگا۔

۲) کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ قرآن مجید نے قتل خطاء پر کفارہ واجب قرار دیا ہے، (النساء: ۹۲) اور شبہ عمد کو بھی قتل خطاء سے ایک گونہ مماثلت ہے، —— واضح ہو کہ کفارہ ایک مسلمان غلام کو آزاد

---

(۱) ہندیہ ۲/۶
(۲) ردالمحتار ۳۳۹/۵
(۳) ہندیہ ۳/۶
(۴) ہندیہ ۳/۶، ردالمحتار ۵/۴۰-۳۳۹
(۵) ابن ماجہ ۱۲۲/۲، حدیث نمبر ۲۷۶۶
(۶) ردالمحتار ۳۴۰/۵
(۷) ہندیہ ۲/۶
(۸) ردالمحتار ۳۴۱/۵
(۹) المغنی ۲۰۹/۸
(۱۰) ہندیہ ۳/۶، الدر المختار علی ہامش الرد ۳۴۱/۵

کرنا اور یہ میسر نہ ہو تو مسلسل دو ماہ روزے رکھنا ہے۔ (آیت مذکورہ)

۳) عاقلہ پر دیت مغلظہ واجب ہوگی، خود رسول اللہ ﷺ نے اس دیت کا ذکر فرمایا ہے۔(۱)

(تفصیل کے لئے دیکھئے: دیت، عاقلہ)

۴) شبہ عمد کے ذریعہ بھی عضو کو نقصان پہنچایا جائے تو وہ عمد ہی کے حکم میں ہے۔

۵) شبہ عمد سے ہلاکت کی صورت میں چونکہ قاتل کا ارادہ قتل مشکوک ہے، اس لئے قصاص واجب نہ ہوگا۔

قتل خطاء

''قتل خطاء'' وہ ہے جس میں قتل کا ارادہ نہ ہو، خطاء کی دو صورت ہے، قصد وارادہ میں غلطی ہوگئی، جیسے: شکار سمجھ کر گولی چلائی اور معلوم ہوا کہ وہ شکار نہیں تھا، آدمی تھا، اس کے فعل میں غلطی واقع ہوگئی، جیسے گولی کسی اور شئی پر چلائی لیکن نشانہ چوک گیا اور آدمی کو لگ گئی، یا اس کے ہاتھ سے کوئی وزنی چیز چھوٹ گئی اور کسی آدمی کو لگ گئی جس سے اس کی موت واقع ہوگئی۔(۲)

قتل خطاء کے درج ذیل احکام ہیں :(۳)

۱) کفارہ واجب ہوگا۔

۲) دیت واجب ہوگی، مگر عام دیت، نہ کہ دیت مغلظہ جو عاقلہ ادا کریں گے۔

۳) قاتل میراث سے محروم ہوگا۔

۴) قتل کا گنہگار تو نہ ہوگا، لیکن غفلت و بے توجہی اور کوتاہی کا گناہ ہوگا۔(۴)

قائم مقام خطاء

''قائم مقام خطاء'' وہ ہے جس میں قاتل کے فعل اختیاری کو دخل نہ ہو، جیسے: ایک شخص سویا ہوا تھا، نیند ہی میں کروٹ لی اور کسی پر آپڑا جس سے اس کی موت واقع ہوگئی، اس کے احکام بھی وہی ہیں جو قتل خطاء کے ہیں۔(۵)

''قتل بہ سبب'' سے مراد یہ ہے کہ وہ بالواسطہ ہلاکت کا باعث بنا ہو، جیسے: دوسرے کی زمین میں بلا اجازت کنواں کھود دے یا راستہ پر لکڑی وغیرہ رکھ دے اور کنویں میں گر کر یا راستہ میں ٹھوکر کھا کر کسی کی بھی موت واقع ہوجائے، اس صورت میں بھی اس پر اور اس کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی، اور گو اس کو قتل کا گناہ نہیں ہوگا، لیکن غیر مملوکہ زمین میں اس بے جا تصرف کا گناہ ہوگا، البتہ قصاص واجب نہ ہوگا، اور نہ ''بالواسطہ قاتل'' میراث سے محروم ہوگا۔(۶)

خودکشی

جیسے ایک انسان کے لئے دوسرے کو قتل کرنا جائز نہیں، اسی طرح خودکشی بھی حرام ہے، کیونکہ انسان خود اپنی جان کا مالک نہیں بلکہ اس کا امین ہے، اور خودکشی اس امانت میں خیانت ہے، حضرت ابو ہریرہ ؓ راوی ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جو اپنے آپ کو پہاڑ سے گرا کر ہلاک کرلے وہ دوزخ میں رہے گا اور ہمیشہ اسی طرح گرتا رہے گا، جس نے زہر پی کر خودکشی کی تو وہ دوزخ میں ہمیشہ اسی طرح زہر خورانی کرتا رہے گا، اور جس شخص نے لوہے کے ہتھیار سے خود کو ہلاک کیا ہو وہ دوزخ میں بھی ہمیشہ اپنے پیٹ میں ہتھیار گھونپتا رہے گا،(۷) ایک اور روایت میں ہے کہ گلا گھونٹ کر

---

(۱) نصب الرایہ ۳۳۱/۴، بحوالہ ، ابوداؤد نسائی ابن ماجہ عن عبداللہ بن عمرو عبداللہ بن عمرو
(۲) الدر المختار ۳۳۱/۵
(۳) ہندیہ ۳/۶
(۴) الدر المختار ۳۳۲/۵
(۵) حوالۂ سابق
(۶) حوالۂ سابق
(۷) بخاری ۸۶۰/۲، باب شرب السم والدواء

خودکشی کرنے والا جہنم میں ہمیشہ گلا گھونٹتا رہے گا، اور اپنے آپ کو نیزہ مار کر ہلاک کرنے والا دوزخ میں بھی ہمیشہ اپنے آپ کو نیزہ مارتا رہے گا۔(۱)

حضرت جابر بن سمرہ ؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے خودکشی کرلی، آپ ﷺ نے اس پر نماز جنازہ نہیں پڑھی، (۲) چنانچہ امام احمدؒ کا خیال ہے کہ ایسے شخص پر امام المسلمین نماز جنازہ نہیں پڑھے گا البتہ دوسرے لوگ پڑھ سکتے ہیں، (۳) حنفیہ، مالکیہ اور شوافع کے نزدیک حضور ﷺ کے اس عمل کا مقصود محض تنبیہ وتوبیخ ہے، یہ کوئی مستقل قانون نہیں، اس لئے تمام ہی مسلمان اس پر نماز جنازہ پڑھیں گے، (۴) البتہ اگر کوئی شخص بالقصد خودکشی نہ کرے بلکہ غلطی سے آدمی اپنے ہاتھوں ہلاک ہوجائے تو بالاتفاق اس پر نماز جنازہ ادا کی جائے گی۔(۵)

قدرت

''قدرت'' زندہ شخص کی اس صفت کا نام ہے جو اس کو کسی کام کے بالارادہ کرنے یا اس سے بچنے کی قوت عطاء کرتی ہے، **هی التی تمکن الحی من الفعل و ترکه بالأرادة .** (۶)

شریعت میں انسان سے احکام شرعی کے متعلق ہونے کی اصل بنیاد یہی ''قدرت'' ہے، شریعت اسلامی، اللہ کا بھیجا ہوا اور انسانیت کے لئے اس کا پسند کیا ہوا دین متین ہے، جس میں قدم قدم پر انسانی ضروریات کی رعایت ملحوظ ہے، اور وہ پوری طرح اس کی فطرت اور طبعی تقاضوں سے ہم آہنگ ہے، اسی لئے وہ حرج اور ناقابل برداشت مشقتوں سے محفوظ اور مکمل طور پر ہر علاقہ اور ہر عہد میں قابل عمل ہے، **ماجعل علیکم فی الدین من حرج** (الحج : ۷۸) ایک اور موقع پر ارشاد ہوا کہ اللہ تعالی تمہارے ساتھ آسانی چاہتے ہیں نہ کہ دشواری، **یرید الله بکم الیسر ولا یرید بکم العسر .** (البقرۃ : ۸۵) اسی نقطۂ نظر کی عملی تطبیق اس طرح فرمائی گئی کہ انسان کو ہمیشہ ایسے ہی احکام دئے گئے، کہ جس پر عمل آوری اس کے لئے ممکن ہو، **لا یکلف الله نفساً الا وسعها** (البقرۃ : ۲۸۶) اسی لئے قدرت کے بغیر کسی انسان پر وہ چیز واجب نہیں ہوتی، اور اگر کوئی بات عام حالت میں واجب ہو، تو ایسی حالت میں کہ آدمی اس کے کرنے پر قدرت نہیں رکھتا ہے، استثنائی کیفیت شمار کی جاتی ہے، روزہ فرض ہے، لیکن اگر کوئی شخص روزہ رکھنے پر قادر ہی نہ ہو، تو روزہ کی بجائے فدیہ کافی ہوجائے گا، شراب حرام ہے، اور اس سے بچنا فرائض میں داخل ہے، لیکن اگر جان بچانے کے لئے شراب کا سہارا لئے بغیر چارہ نہ ہو تو اس کا قطرہ بھی منہ لگانے کی گنجائش ہے۔

قدرت ممکنہ

فقہاء نے قدرت کی دو قسمیں کی ہیں : قدرت ممکنہ اور قدرت میسرہ، (۷) بعض اہل علم نے اسی کو قدرت مطلقہ اور قدرت کاملہ سے تعبیر کیا ہے، (۸) —— قدرت ممکنہ وہ کم سے کم قدرت ہے، جس کے بغیر حکم شرعی کی تعمیل نہ کی جاسکے، خواہ اس حکم کا تعلق بدنی اعمال سے ہو یا مالی اعمال سے، **ادنی مایتمکن به من اداء المامور به مالیا کان او بدنیا ،** (۹) اسی درجہ کی قدرت تو ہر عبادت کے لئے ضروری ہے، نہ اس کے بغیر وضو ضروری ہے نہ

---

(۱) بخاری ۱۸۲/۱، باب ماجاء فی قاتل النفس
(۲) ترمذی ۲۰۵/۱، باب ماجاء فی من قتل نفسه
(۳) حوالۂ سابق
(۴) شرح مهذب ۲۶۷/۵، هندیه ۱۶۳/۱
(۵) هندیه ۱۶۳/۱
(۶) کتاب التعریفات ۱۹۷
(۷) کتاب التعریفات للجرجانی ۱۹۷
(۸) دیکھئے أصول السرخسی ۲۶/۱
(۹) أصول السرخسی ۲۶/۱

نماز، نہ روزہ، نہ حج۔

قدرتِ میسرہ

قدرتِ میسرہ سے ایسی قدرت مراد ہے جو حکم شرعی کی تعمیل میں مزید آسانی اور سہولت کا باعث ہو، ایسی قدرت کا تعلق مالی واجبات سے ہوتا ہے، نہ کہ عبادات بدنیہ سے، مثلاً نصاب زکوۃ کا مالک ہونے پر زکوۃ واجب ہوتی ہے، لیکن اگر نصاب مالک نصاب کی زیادتی اور کوتاہی کے بغیر ضائع ہو جائے، تو زکوۃ کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے، یہ گویا قدرتِ میسرہ ہے، جو کم سے کم درجہ کی قدرت پر مزید سہولت و آسانی ہے۔(۱)

(مختلف عبادات و معاملات میں کس درجہ کی قدرت معتبر ہے؟ اور کن لوگوں سے شریعت کے یہ احکام متعلق ہیں اور کن سے متعلق نہیں؟ اس کے لئے خود ان مباحث کو دیکھنا چاہئے)

قدریہ (ایک فرقہ)

اسلامی عہد میں جن باطل فرقوں نے جنم لیا ان میں ایک قدریہ بھی ہے، —— قدر کے معنی "تقدیر" کے ہیں، بعض آیات اور احادیث سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ انسان اپنے افعال میں مجبور محض ہے، وہ جو کچھ کرتا ہے، مشیتِ خداوندی سے کرتا ہے، یہاں تک کہ نیکی اور بدی بھی اس کے اختیار میں نہیں، دوسری طرف بہت سی آیات و روایات ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان اپنے افعال پر پوری طرح قادر ہے، اور ہر فعل جو اس سے صادر ہوتا ہے، اس میں اس کے قدرت و اختیار کو دخل ہے، اہل سنت والجماعت نے ان دونوں طرح کے مضامین میں یوں مطابقت پیدا کی، کہ اللہ نے انسان کو قصد و ارادہ کی قدرت عطاء فرمائی ہے، چونکہ ہر فعل کا محرک بنیادی طور پر انسان کا ارادہ ہی ہوتا ہے، اسی لئے قرآن و حدیث میں انسان کی طرف افعال کی نسبت کی گئی ہے، لیکن ارادہ کے عمل کے سانچے میں ڈھلنے کے لئے مشیت خداوندی کی تائید ضروری ہے، اس کے بغیر انسان چاہتے ہوئے بھی کوئی عمل نہیں کر سکتا۔

یہی طریقۂ فکر راہ اعتدال ہے، کہ اس میں ایک طرف اللہ تعالیٰ کی بے پناہ قدرت کو بھی تسلیم کیا گیا ہے، اور دوسری طرف اللہ کی صفت عدل و انصاف بھی ملحوظ ہے، کیونکہ عذاب و ثواب کا تعلق اس "ارادہ" سے ہے، جو انسان کا اپنا فعل ہے، گویا انسان کے عمل پر ہی اس کو سزا و جزاء دی جاتی ہے، —— اہل سنت کے مقابلہ دو ایسے فرقے پیدا ہوئے جو دو نہایتوں پر تھے، ایک نے کہا کہ انسان مجبور محض ہے، اور وہ اپنے کسی فعل پر ادنیٰ قدرت بھی نہیں رکھتا، کسی آدمی کا نماز ادا کرنا اور اتفاقاً دیوار سے گر جانا دونوں برابر ہے، کیونکہ انسان نہ اس پر قادر ہے، اور نہ اُس پر، اگر اس بات کو مان لیا جائے تو پھر انسان سے جزا و سزا کا متعلق ہونا بے معنی بات ہوگی، بلکہ (خاکم بدہن) اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثواب و عقاب ایک غیر منصفانہ عمل ہوگا۔

قدریہ نے اس سے بچنے کے لئے انسان کو اپنے افعال کی بابت قادر مطلق مان لیا ہے، وہ اگر کوئی برائی کرنا چاہے تو اللہ اسے روک نہیں سکتا، اور نیک کام کرنا چاہے تو خدا اسے محروم نہیں کر سکتا۔ اور اس سے اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ پر جو حرف آتا ہے، وہ محتاج اظہار نہیں، اور ہرگز اسے اللہ تعالیٰ کے شایان شان نہیں کہا جا سکتا، —— پہلا فرقہ جبریہ کہلایا اور دوسرا قدریہ۔

قدریہ کا ظہور متاخرین صحابہ کے زمانہ میں ہوا، کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے اہل عراق میں سے "سوسن" نامی شخص نے جو عیسائی تھا، مسلمان ہوا اور پھر عیسائی بن گیا، اس موضوع پر گفتگو کی، (۲) مسلمانوں میں سے معبد جہنی نے اس سے استفادہ کیا اور معبد سے

(۱) کتاب التعریفات ۱۹۷، أصول السرخسی ۱/۶۸-۶۶

(۲) العبر ۱/۹۲، تهذیب التهذیب ۱۰/۲۲۵

غیلان دمشقی اور جعد بن درہم نے استفادہ کیا، جو حضرات صحابہ اس زمانہ میں باحیات تھے، جیسے حضرت عبداللہ بن عمر، حضرت عبداللہ ابن عباس، حضرت ابوہریرہ، حضرت جابر بن عبداللہ، حضرت انس بن مالک، حضرت عبداللہ بن ابی اوفی اور حضرت عقبہ بن عامر جہنی رضی اللہ عنہم وغیرہ نے ان کے ان باطل نظریات سے براءت و بیزاری کا اظہار کیا، اور اپنے اخلاف کو نصیحت فرمائی کہ :

لایسلموا علی القدریة ولایصلوا علی جنائزهم ولا یعودوا علی مرضاهم . (۱)

قدریہ نے بحث کا آغاز تو عمل کے بارے میں انسان کی قدرت و اختیار سے کیا، لیکن بتدریج اہل سنت والجماعت کے بالمقابل ایک پورا اعتقادی نظام مرتب کرلیا، اور پھر ان میں بھی متعدد فرقے وجود میں آئے، جن میں بعضوں کا خیال تھا کہ ایمان صرف معرفت کا نام ہے، بعض حضرات کے نزدیک معرفت اور اقرار کا، اور بعض حضرات کے نزدیک صرف اقرار کا، (۲) بحمد اللہ یہ فرق باطلہ اب دنیا سے ناپید ہیں، اور مسلمان ان کے شر سے محفوظ ہیں — فرقۂ قدریہ کے عقائد قریب بکفر ہیں، اس لئے کہ اس میں اللہ تعالی کی صفت قدرت کو مجروح کیا گیا ہے، اور گویا ایک حد تک انسان کو قدرت میں خدا کا شریک و سہیم بنادیا گیا ہے، اس لئے آپ ﷺ نے فرمایا کہ قدریہ اس اُمت کے مجوس ہیں، القدرية مجوس هذه الامة . (۳) کیونکہ جیسے مجوسی شیطان کو افعال شر کا خالق سمجھتے تھے اور گویا انھوں نے خدا کی صفت تخلیق میں شیطان کو شریک کردیا تھا، اسی طرح قدریہ نے خدا کی صفت قدرت میں انسان کو شریک کردیا ہے، حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: میری امت میں دو ایسے فرقے پیدا ہوں گے جن کا اسلام میں کوئی حصہ نہیں ہوگا، مرجئہ اور قدریہ، امام ترمذی نے اس حدیث کو مقبول و معتبر قرار دیا ہے۔ (۴)

قدیم

''قدیم'' کا لفظ علم کلام میں بھی استعمال کیا گیا ہے، اور علم فقہ میں بھی، کلام میں قدیم بالذات اور قدیم بالزمان دو اصطلاحیں ہیں، قدیم بالذات سے وہ ذات مراد ہے جو کسی دوسرے کے ذریعہ وجود میں نہ آئی ہو، اور قدیم بالزمان وہ ہے جو کبھی معدوم نہ رہا ہو، بلکہ نہ اس کا اول ہو اور نہ آخر۔ (۵)

لیکن یہاں فن کلام کی اصطلاح زیر بحث نہیں، فقہاء کے یہاں اصل میں یہ لفظ اپنے لغوی معنی میں استعمال ہوتا ہے، یعنی ایسی چیز جو پرانی ہو، اور پہلے سے موجود ہو، بعض اہل علم نے اس لفظ کو اصطلاحی معنی دینے کی کوشش کی ہے، کہ قدیم وہ ہے کہ جس کی ابتداء کو جاننے والا موجود نہ ہو، الذی لا یوجد من یعرف اوله . (۶)

قدیم کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے

فقہاء کے یہاں حقوق کے باب میں اس اصطلاح کا زیادہ ذکر آتا ہے، اور فقہی جزئیات کو سامنے رکھ کر اہل علم نے دو فقہی قواعد بھی مقرر کئے ہیں، اول یہ کہ قدیم شئی کو اپنی قدیم کیفیت پر برقرار رکھا جائے گا، القديم يترك على قدمه ، (۷) یعنی اگر کسی چیز کے بارے میں نزاع پیدا ہوجائے اور وہ قدیم ہو تو اس کی قدیم کیفیت کو برقرار رکھا جائے گا، نہ کمی کی جائے گی، اور نہ اضافہ اور نہ کوئی تغیر و تبدل، (۸) مثلاً ایک راستہ کئی لوگوں کے درمیان تھا،

(۱) الفرق بین الفرق ۲۰
(۲) دیکھئے: حوالۂ سابق ۲۰۵
(۳) مشکوۃ المصابیح ۱/۱۷۵، رقم الحدیث ۱۰۷، مع تحقیق : سعید محمد الحام
(۴) ترمذی ۲/۳۷، باب ماجاء فی القدریة
(۵) کتاب التعریفات ۱۹۸
(۶) مجلة الاحکام العدلية ، دفعه ۱۲۶
(۷) مجلة الاحکام ، قاعده ۵
(۸) شرح القواعد الفقهيه للشيخ احمد زرقاء ۹۵

اگر ان کی تقسیم عمل میں آئے تو بعضوں کو راستہ باقی نہ رہ پائے، اب کچھ لوگ تقسیم کرنا چاہتے ہیں، اور کچھ اس سے انکار کرتے ہیں تو راستہ کو اپنی قدیم حالت پر رکھا جائے گا، اور تقسیم عمل میں نہیں آئے گی، (۱) اسی طرح کئی لوگوں کے درمیان ایک مشترک نہر تھی، ان میں سے ایک چاہتا ہے کہ ایک نہر کھود کر اپنی زمین کی طرف لے جائے اور دوسرے شرکاء اس پر راضی نہیں ہیں، تو اس شریک کو چھوٹی نہر نکالنے کا حق نہیں ہوگا۔ (۲)

ضرر میں قدامت معتبر نہیں

اس سلسلے میں ایک قاعدہ یہ بھی ہے کہ دوسرے کو ضرر پہنچانے والا عمل گو قدیم ہو پھر بھی اس کا اعتبار نہیں، **الضرر لا يكون قديماً**، (۳) یہ گویا اوپر ذکر کئے گئے قاعدہ کی مزید تفسیر و توضیح ہے، کہ قدیم کو اپنی کیفیت پر اسی وقت برقرار رکھا جائے گا، جبکہ وہ دوسرے کے لئے ضرر کا باعث نہ ہو۔

شیخ احمد زرقاء نے اس قاعدہ کی تطبیق یوں کی ہے کہ ضرر یا تو عام ہوگا یا خاص، اگر ضرر عام ہو تو زیادہ ہو یا کم، اور کتنا ہی قدیم ہو اسے دور کیا جائے گا، مثلاً کسی نے پانی یا گندگی کا بہاؤ شاہراہ عام کی طرف کردیا، یا راستہ کی طرف تعمیری حصہ کے کام کو بڑھا دیا، جس سے گذرنے والوں کو دقت ہوتی ہے، تو گو ممکن ہے کہ یہ صورت شاید فقہاء کی اصطلاح کے مطابق ضرر فاحش کے دائرہ میں نہ آئے پھر بھی اسے دور کیا جائے گا۔

اور اگر ضرر کسی خاص شخص سے متعلق ہو تو اگر ضرر شدید ہو تو باوجود قدیم ہونے کے اس کی رعایت کی جائے گی، اور معمولی ہو تو قدیم کی کیفیت کو برقرار رکھا جائے گا۔ (۴)

فقہاء کے یہاں ضرر خاص فاحش کو دور کرنے کی بہت سی جزئیات ملتی ہیں، مثلاً ایک شخص کے مکان کی لکڑی دوسرے کی دیوار پر ہو اور اس دوسرے شخص کے لئے اس لکڑی کو ہٹائے بغیر چھت ڈالنا ممکن نہ ہو تو لکڑی ہٹانے پر مجبور کیا جائے گا۔ (۵)

قذف (تہمت تراشی)

قذف کے معنی پھینکنے (رمی) کے ہیں، تہمت اندازی بھی دوسرے کی شخصیت پر بہتان کے تیر پھینکنے ہی کا نام ہے، اسی مناسبت سے عیب تراشی اور سب و شتم کو "قذف" کہا گیا، (۶) —— شریعت کی اصطلاح میں زنا کی تہمت لگانے کا نام قذف ہے۔ (۷)

تہمت تراشی کا گناہ

کسی پاک دامن شخص پر بدکاری کی تہمت لگانا سخت گناہ اور مذموم بات ہے، قرآن نے اس کو نہ صرف قابلِ سرزنش جرم قرار دیا ہے، بلکہ اس کا ارتکاب کرنے والے کو فاسق کہا ہے، (النور : ۴) ایک اور موقع پر فرمایا گیا کہ ایسے لوگ دنیا و آخرت میں مستحق لعنت ہیں اور بڑے سخت عذاب کے لائق، **لعنوا في الدنيا والأخرة ولهم عذاب عظيم**، (النور : ۲۳) آپ ﷺ نے فرمایا کہ سات ہلاک کرنے والی باتوں سے بچو، پھر ان کو شمار کرایا، ان میں ایک یہ ہے کہ سادہ لوح پاکدامن، مسلمان عورت پر تہمت لگائی جائے، **قذف المحصنات المومنات الغافلات**، (۸) اس کے حرام و باعث گناہ ہونے پر اجماع و اتفاق ہے۔ (۹)

(۱) هنديه ۵/۲۰۷
(۲) بدائع الصنائع ۶/۱۹۰
(۳) مجلة الاحكام، قاعدة ۶
(۴) دیکھئے: شرح القواعد الفقهيه ۱۰۳
(۵) بدائع الصنائع ۷/۲۹
(۶) لسان العرب ۱۱/۸۳-۱۸۲
(۷) المغنى ۹/۷۶
(۸) بخاری و مسلم اللؤلؤ والمرجان ۱/۱۷، رقم الحديث ۵۶
(۹) المغنى ۹/۷۶

انسانی عزت وآبرو کی اہمیت

شریعت اسلامی کا بنیادی مقصد ایک طرف اللہ کی عبادت و بندگی ہے، اور دوسری طرف انسان کے لئے ایسے نظام حیات کی تشکیل جس میں اس کے لئے سہولت وآسانی ہو، رحمت وسعادت ہو، تہذیب وشائستگی ہو، اور ایسا بوجھ نہ ہو کہ جسے وہ اٹھا نہ سکے، اس لئے انسان کی بنیادی ضروریات کی بہتر طریقہ پر تکمیل اسلام کا اہم ترین مقصد ہے، انھیں ضروریات میں ایک عزت وآبرو کا تحفظ ہے، عزت وناموس انسان کے امتیازات میں سے ہے، غور کرو کہ انسان میں جو قوت وتوانائی ہوتی ہے کیا وہ جمادات میں نہیں ہے؟ کیا پہاڑ کی چٹانوں اور سمندر کی بے رحم موجوں سے بھی اس کی قوت زیادہ ہے؟ حیات وزندگانی کا نظام کیا حیوانات کے ساتھ نہیں ہے؟ خورد ونوش ہو، دوڑ دھوپ ہو، بینائی ہو، قوت احساس ہو، اپنے مقابل کو زیر کرنا اور قابو میں لانا ہو، کتنے ہی جانور ہیں جو ان صفات میں انسان سے صدہا درجات آگے ہیں، اور انسان ان کو رشک کی نگاہ سے دیکھتا ہے، اس میں شبہ نہیں کہ انسان کو ایک حسین وجمیل جسمانی قالب عطا کیا گیا ہے لیکن اگر یہی اس کے لئے وجہ امتیاز ہے تو پھر وہ گلاب کی پنکھڑی، نرگس کی چشم ناز اور چاند کے رخ زیبا پر کیوں فریفتہ ہے؟

دراصل انسان کا اصل امتیاز اس کی عقل اور قوت فکر، نیز اس کی عصمت وپاکدامانی ہے، اگر انسان عقل سے محروم ہو تو سنگ و آہن اس سے عظیم ہے، اور اس کا دامن عصمت تار تار ہے تو حیوانات اور چوپائے کائنات کے لئے شاید اس سے زیادہ نافع ہیں، اس لئے اسلام نے انسانی عفت وعصمت کی حفاظت کو بڑی اہمیت دی ہے، زنا کو نہ صرف منع کیا گیا بلکہ اس پر ایسی سزا مقرر کی گئی جو تمام سزاؤں سے زیادہ عبرت انگیز وموعظت خیز ہے، اور وہ تمام راستے بند کردئے گئے جو بالواسطہ انسان کو اس شرمناک برائی تک لے جاسکتے تھے — جہاں ایک طرف اس برائی سے بچنے کا حکم دیا گیا اور اس سے بچانے کا سروسامان کیا گیا وہیں ان غیر ذمہ دار خسیس اور بے ہودہ لوگوں کے لئے بھی سخت سزا مقرر کی گئی جو کسی عفیف آدمی کے دامن آبرو کو داغدار کرنے کے درپے ہوں اور اس پر ناکردہ گناہ کی تہمت لگاتے ہوں، اسی سزا کو فقہ اسلامی کی اصطلاح میں ''حد قذف'' کہتے ہیں۔

دوصورتیں

تہمت اندازی تو بہر صورت گناہ بھی ہے اور قابل سرزنش بھی، لیکن سرزنش کی نوعیت کے اعتبار سے اس کے دو درجات ہیں، ایک وہ کہ جس پر قرآن مجید کی مقررہ حد واجب ہے، دوسرے وہ کہ جس میں ''حد قذف'' کی شرطوں میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے، اس دوسری صورت میں تعزیر ہے، یعنی عدالت اپنی صواب دید سے اس کے لئے سزا مقرر کرے گی، اس لئے کہ تہمت تراشی گناہ ہے، اور ہر گناہ لائق تعزیر۔(۱)

جس پر حد شرعی جاری ہوتی ہے

قذف کی دوسری صورت وہ ہے کہ جس میں تہمت لگانے والے پر حد جاری کی جاتی ہے، حد قذف اس وقت جاری کی جاتی ہے جب ''احصان'' کے حامل مرد یا عورت پر زنا کی صریح تہمت لگائی جائے، قرآن مجید میں اس جرم اور اس کی سزا کا صراحۃً ذکر کیا گیا ہے، ارشاد ہے :

> والذین یرمون المحصنٰت ثم لم یأتوا بأربعة شهداء فاجلدوا هم ثمانین جلدة . (النور : ۴)

جو پاکدامن عورتوں پر تہمت لگائیں، پھر چار گواہ

(۱) دیکھئے: البحر الرائق ۵/۴۱-۴۲

پیش نہ کرسکیں تو ان کو اَسی کوڑے لگاؤ۔

''احصان'' سے مراد

احصان سے کیا مراد ہے؟ ــــ فقہاء نے لکھا ہے کہ احصانِ قذف کے لئے پانچ شرطیں ہیں، جس پر تہمت لگائی جائے عاقل ہو، بالغ ہو، آزاد ہو، مسلمان ہو اور خود پاکدامن ہو، زنا سے متہم نہ ہو، مرد ہو یا عورت کسی پر بھی تہمت لگانا حدقذف واجب ہونے کا باعث ہے، (۱) یہ بھی ضروری ہے کہ جس شخص پر تہمت لگائی گئی ہو وہ معلوم و متعین ہو، اگر ایسا نہ ہو تو حد قذف جاری نہیں ہوگی، مثلاً کسی شخص نے چند افراد سے مشترک طور پر کہا کہ تم میں سے ایک شخص زانی ہے، لیکن متعین نہ کرے کہ وہ کس شخص کو مراد لے رہا ہے، تو ایسے قذف پر حد جاری نہیں ہوگی۔ (۲)

تہمت لگانے والے سے متعلق شرطیں

یہ شرطیں تو اس شخص سے متعلق ہیں جس پر تہمت لگائی گئی ہو، تین شرطیں خود تہمت لگانے والے سے متعلق ہیں، عاقل ہو، بالغ ہو اور دعوئ زنا کو چار گواہوں کے ذریعہ ثابت نہیں کرپایا ہو، (۳) ــــ اس کے علاوہ یہ بھی ضروری ہے کہ تہمت لگانے والا اس شخص کا باپ، دادا، ماں، نانی، یا مادری سلسلہ میں اس کا جداعلیٰ نہ ہو۔ (۴)

زنا کی صریح تہمت

پھر یہ بھی ضروری ہے کہ زنا کی صریح تہمت ہو، مثلاً کسی شخص کے بارے میں کہے کہ اس نے زنا کیا ہے یا کسی شخص کی اس کے قانونی باپ سے نسب کی نفی کردے، نیز اس طرح زنا کی تہمت لگائے جس کو ''زنا'' کہتے ہیں اور جو قابل تصور ہو، اگر ایسا نہ ہو جیسے یوں کہے کہ تیری ران نے زنا کیا ہے، یا یہ کہ تو اپنی انگشت کے ذریعہ زنا کا مرتکب ہوا ہے یا کسی جانور کی طرف منسوب کرے تو یہ وہ قذف نہیں جس پر حد جاری ہو۔ (۵)

یہ بھی ضروری ہے کہ اتہام مشروط نہ ہو، مشروط تہمت حد قذف کا باعث نہیں، جیسے یوں کہے اگر تو فلاں گھر میں داخل ہو تو زانی ہے، یا ولدالزنا ہے وغیرہ۔ (۶)

حد قذف کس ملک میں جاری ہوگی؟

دوسری شرعی سزاؤں کی طرح حد قذف کے لئے بھی ضرور ہے کہ وہ مسلم مملکت ہو، (۷) ــــ دراصل حدود قائم کرنا اور شرعی سزاؤں کا نافذ کرنا امام المسلمین ہی کا حق ہے، اور وہی اپنی شوکت و قدرت کے تحت حدود جاری کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ (۸)

دعوی قذف کا حکم

تہمت لگانے والے کے خلاف قذف کا دعویٰ کرنے کا حق دراصل اس شخص کا حق ہے جس پر تہمت لگائی گئی ہے، اس لئے اگر وہ زندہ ہو تو اسی کا دعویٰ معتبر ہوگا اور اگر زندہ نہ ہو تو اس کے والدین اور اولاد وغیرہ کا حق ہے، کیونکہ قذف کی وجہ سے جو شرم و عار دامن گیر ہوتی ہے وہ اس کے خاندان سے بھی متعلق ہوتی ہے۔ (۹)

تاہم جب قذف کا جرم ثابت ہوجائے تو پھر خود وہ شخص بھی تہمت لگانے والے کو اس سزا سے معاف اور بری نہیں کرسکتا یا تہمت لگانے والے سے صلح پر معاملہ نہیں کرسکتا، (۱۰) یہ امام ابو حنیفہؒ کا نقطۂ نظر ہے؛ کیونکہ حنفیہ کے نزدیک یہ حقوق اللہ میں سے

(۱) بدائع الصنائع ۴۰/۷
(۲) حوالۂ سابق ۴۲/۷
(۳) بدائع الصنائع ۴۰/۷
(۴) حوالۂ سابق ۴۲/۷
(۵) حوالۂ سابق ۴۲/۷-۴۵
(۶) حوالۂ سابق ۴۶/۷
(۷) بدائع الصنائع ۴۵/۷
(۸) دیکھئے حوالۂ سابق ۵۷/۷
(۹) حوالۂ سابق ۷۹/۷
(۱۰) بدائع الصنائع ۵۶/۷

ہےاوراس سے مصلحت عامہ متعلق ہے،امام شافعیؒ کے نزدیک اسے معاف کرنے کا حق حاصل ہے، کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ حقوق الناس میں سے ہے؛ لہٰذا متعلقہ شخص معاف کرسکتا ہے۔(۱)

حد قذف کی مقدار

اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ آزاد آدمی کے لئے حد قذف اَسی کوڑے ہیں اور غلام و باندی کے لئے چالیس۔

حد قذف میں کوڑے اس طرح لگائے جائیں گے کہ جان جانے کا اندیشہ نہ ہو، سخت گرمی، سخت ٹھنڈک، بیمار اور نفاس میں مبتلا عورت پر حد جاری نہیں کی جائیگی، بلکہ ان اعذار کے دور ہونے کے بعد حد جاری ہوگی، اسی طرح ایک ہی عضو پر مسلسل نہیں مارا جائے گا نہ چہرہ پر نہ سر پر نہ پیٹ اور سینہ پر اور نہ شرمگاہ پر کوڑے لگائے جائیں گے، حد قذف میں ضرب ہلکی رکھی جائیگی اور مجرم مرد ہو تو کھڑے ہو کر سزا دی جائے گی اور عورت ہو تو بیٹھا کر۔(۲)

حد قذف کا تداخل

قذف ان جرائم میں سے ہے کہ جس کی سزا میں ''تداخل'' ہوا کرتا ہے، یعنی اگر ایک شخص نے ایک شخص پر متعدد بار زنا کی تہمت لگائی، متعدد ایام میں لگائی، ایک ہی کلمہ یا متعدد کلمات میں کئی لوگوں پر تہمت لگائی، تو یہ حد ان تمام تہمتوں کی طرف سے کافی ہوجائے گی، ہاں اگر ایک دفعہ کی سزا پانے کے بعد پھر دوبارہ تہمت لگائی، تو اگر دوبارہ تہمت کسی اور پر لگائی ہے تب تو دوبارہ حد جاری ہوگی اور اگر اسی شخص پر سزا پانے کے بعد بھی مجرم اپنے الزام کا اعادہ کرتا ہو تو اس پر دوبارہ حد جاری نہیں ہوگی،(۳) دوسرے فقہاء بھی حد قذف میں تداخل کے قائل ہیں۔(۴)

قذف ثابت کرنے کا طریقہ

قذف کا جرم ثابت کرنے کی دو صورتیں ہیں، اقرار یا گواہان، اقرار کے لئے عاقل، بالغ اور ناطق ہونا ضروری ہے، گونگے کا اقرار معتبر نہیں، اقرار کے لئے کوئی تعداد مطلوب نہیں، ایک دفعہ بھی اقرار کرلے تو کافی ہے،(۵) قذف کا اقرار کرنے کے بعد اس سے رجوع معتبر نہیں۔(۶)

گواہان کے سلسلہ میں ضروری ہے کہ دو مرد گواہ ہوں اور ان کی گواہی براہ راست ہو یعنی ان کے سامنے تہمت لگانے والے نے تہمت لگائی ہو یا تہمت کا اقرار کیا ہو، بالواسطہ گواہی (شہادۃ علی الشہادہ) معتبر نہیں،(۷) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حدود قسم یا انکار قسم سے ثابت نہیں ہوتی، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر مدعی گواہان نہ پیش کرسکا تو مدعی علیہ سے قسم کا مطالبہ کیا جائے گا، اور اگر وہ قسم سے انکار کرتا ہے تو اسے مدعی کی تصدیق تصور کیا جائے گا، جیسا کہ دوسرے معاملات میں ہوتا ہے۔(۸)

جب حد قذف ساقط ہوجاتی ہے!

بعض صورتوں میں حد قذف ساقط ہوجاتی ہے :

۱) جس پر تہمت لگائی گئی ہے، وہ خود اپنے گواہوں کی گواہی کو جھوٹی گواہی قرار دے۔

۲) گواہان حد جاری ہونے سے پہلے ہی اپنے بیان سے رجوع کرلیں۔

۳) گواہان میں سے کسی کی گواہی کی اہلیت حد جاری ہونے سے پہلے ہی ختم ہوجائے، جیسے: پاگل ہوجائے یا اس کا فسق

---

(۱) بدائع الصنائع ۵۶/۷
(۲) حوالۂ سابق ۵۹/۷-۶۰
(۳) البحرالرائق ۳۹/۵-۴۰
(۴) المغنی ۸۸/۹
(۵) بدائع الصنائع ۵۰/۷
(۶) البحرالرائق ۳۶/۵
(۷) بدائع الصنائع ۴۶/۷
(۸) المغنی ۹۰/۹

وفجور ظاہر ہوجائے۔(۱)

۴) جس شخص پر تہمت لگائی گئی ہو اور اس نے تہمت لگانے والے کے خلاف دعوی کیا ہو اس کی وفات ہوجائے۔(۲)

قرء

دیکھئے : ''حیض''

قراءت

''قراءت'' کے معنی پڑھنے کے ہیں، پڑھنے کا اطلاق کس کیفیت پر ہوگا؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے تین اقوال ہیں : پہلا قول علامہ ہندوانی اور علامہ فضلی کا ہے کہ کم سے کم ایسی آواز ہو کہ خود پڑھنے والے کے کان تک پہنچ جائے، یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے، (۳) دوسرا قول بشر مریسی اور امام احمدؒ کا ہے کہ منہ سے آواز کا نکلنا کافی ہے گو کان تک نہ پہنچ پائے، اور اگر کوئی شخص اپنا کان اس کے منہ سے لگائے تو وہ سن لے، اس درجہ کی آواز کافی ہے، تیسرا قول یہ ہے کہ حروف کا صحیح ہوجانا اور بن جانا کافی ہے، نہ یہ خود سنے اور نہ کوئی دوسرا کان لگائے تو وہ سن سکے، یہ امام کرخی اور ابو بکر بلخی کا نقطہ نظر ہے، قاضی خان، علامہ حلوانی، صاحب محیط اور اکثر مشائخ نے علامہ ہندوانی کے قول کو لیا ہے کہ کم سے کم وہ خود اپنی آواز کو سن سکے اور چونکہ ایسی آواز عام طور پر پڑوسی کے کان تک بھی پہنچ جاتی ہے، اس لئے بعض حضرات نے خود سننے کے ساتھ ساتھ جو شخص قریب میں ہو اس کے سننے کی بات بھی کہی ہے۔(۴) (نماز میں قرأت کے لئے دیکھئے: صلاۃ)۔

قرآن

اصطلاحی تعریف

قرآن مجید اللہ تعالی کا وہ کلام ہے جس کے الفاظ بھی رسول اللہ ﷺ پر نازل ہوئے ہیں جس کی چھوٹی سی چھوٹی سورت بھی حامل اعجاز ہے اور تواتر کے ذریعہ ہم تک پہنچی ہے، جس کی ابتداء سورۂ فاتحہ سے ہوتی ہے، اور جس کی انتہاء سورۂ ناس پر ہوتی ہے۔

اس تعریف میں ان تمام قیود کو شامل کرنے کی کوشش کی گئی ہے جو اہل علم نے ذکر کی ہے، اور مزید وضاحت کا بھی خیال رکھا گیا ہے، الفاظ کے حضور ﷺ پر نازل ہونے کی قید سے حدیث کو نکالنا مقصود ہے؛ کیونکہ حدیث کے معانی من جانب اللہ ہیں نہ کہ الفاظ، رسول اللہ ﷺ پر نازل ہونے کی قید سے دوسری آسمانی کتابوں کا استثناء ہوگیا، عربی زبان کی قید نے اس کو مزید واضح بھی کردیا اور یہ بھی معلوم ہوگیا کہ قرآن کے معانی قرآن کے حکم میں نہیں ہیں، تواتر کی قید کا منشاء یہ ہے کہ شاذ قراءتوں سے جو کلمات ثابت ہوں وہ قرآن نہیں کہلائیں گے، قرآن کے اعجازی پہلو کا ذکر خاص طور پر اسنویؒ نے کیا ہے، (۵) اور انھوں نے اس قید کے ذریعہ احادیث اور دوسری آسمانی کتابوں کو مستثنی کیا ہے، بعد کو دوسرے علماء اصول نے بھی اس قید کا ذکر کیا ہے، (۶) ''سورہ فاتحہ سے ابتداء اور سورۂ ناس پر انتہاء'' سے مزید وضاحت ہوجاتی ہے، اور حضرت عبداللہ بن مسعود ﷺ کی طرف منسوب اس قول شاذ کی بھی نفی ہوجاتی ہے جس میں معوذتین (سورۂ فلق، سورۂ ناس) کو بظاہر حصہ قرآن نہیں مانا گیا ہے، علامہ ابن ہمامؒ نے قرآن کی تعریف میں یہ اضافہ کیا ہے کہ اس کتاب کا مقصد تدبر اور موعظت پذیری ہے:'' لـلتدبر والتذكر ''(۷) یہ اضافہ قرآن کے مقصد نزول کی وضاحت ہے نہ کہ قرآن کی اصطلاحی تعریف۔

حقیقت یہ ہے کہ جب کسی واضح چیز کی تعریف کی جاتی ہے، تو وہ تکلف سے خالی نہیں ہوتی اور اہل فن کی موشگافیوں سے ایک

---

(۱) بدائع الصنائع ۶۲/۷
(۲) البحر الرائق ۳۶/۵
(۳) عمدة السالك ۳۲
(۴) درمختار و ردالمحتار ۲/۵۳-۲۵۲
(۵) شرح اسنوی علی التقریر ۱/۱۳۱
(۶) فواتح الرحموت علی هامش المستصفی ۲/۷
(۷) التقرير والتحبير ۲/۲۱۳

آسان اور واضح حقیقت مشکل الفہم بن جاتی ہے، کتاب اللہ کی تعریف کے لئے بھی دراصل وہی کافی ہے جو آمدی نے اختیار کی ہے کہ کتاب قرآن منزّل کا نام ہے" **هو القرآن المنزل** "۔(۱)

وجہ تسمیہ

قرآن کی وجہ تسمیہ کے سلسلہ میں دو باتیں کہی گئی ہیں اور دونوں ہی قرین قیاس ہیں، ایک یہ کہ قرآن قراءت سے مأخوذ ہے اور قرآن کے معنی خوب پڑھی جانے والی کتاب کے ہیں، یہ ظاہر ہے کہ آج دنیا میں کوئی کتاب نہیں جو اس قدر پڑھی جاتی ہو اور جو عالم اور عامی، بڑے اور چھوٹے، مرد وعورت، ہر ایک کی نوک زبان ہو، جس کا ایک ایک حرف لاکھوں انسان کے سینہ پر نقش ہو اور جو مطبوعہ شکل میں ہر دن ہزار ہا ہزار کی تعداد میں فروخت ہوتا ہے۔

دوسری رائے یہ ہے کہ اس کا مادہ "ق، ر، ن" ہے، اس کے معنی اتصال وارتباط کے ہیں؛ چونکہ قرآن مجید باہم مربوط اور معنوی اعتبار سے ہم آہنگ کلام ہے، اسی لئے اس کو قرآن کہتے ہیں۔

قران

حج کی ایک خاص صورت ہے، جس میں میقات سے ایک ساتھ حج وعمرہ دونوں کا احرام باندھا جاتا ہے۔(۲)

(قران کے احکام لفظ "حج" کے تحت مذکور ہو چکے ہیں)

قربت

قربت کے معنی نزدیکی کے ہیں، فقہاء کی اصطلاح میں اللہ تعالیٰ کی عبادت واطاعت کا نام "قربت" ہے، کیونکہ ان افعال کے ذریعہ بندہ اپنے رب کا تقرب حاصل کرتا ہے۔

ثواب کے کاموں میں ایثار

قربت کے باب میں ایک اہم مسئلہ جس سے فقہاء نے بحث کی ہے، یہ ہے کہ قربتوں میں ایثار سے کام لینا اور اپنے اوپر دوسروں کو ترجیح دینا شریعت کی نگاہ میں کیا حیثیت رکھتا ہے؟ — عام طور پر فقہاء شوافع نے اس پر تفصیل سے گفتگو کی ہے، علامہ سیوطیؒ نے لکھا ہے کہ ایسے امور میں ایثار سے کام لینا مکروہ ہے، (۳) پھر اس قاعدہ کے تحت سیوطی نے متعدد اہل علم سے فقہی جزئیات نقل کئے ہیں، شیخ الاسلام عز الدین ابن عبد السلامؒ کہتے ہیں کہ پاکی کی غرض سے موجود پانی، جسم کے ستر اور صف اول کے معاملہ میں ایثار سے کام لینا یعنی دوسروں کو پانی دے کر خود تیمم پر اکتفا کرنا، دوسروں کو ساتر لباس فراہم کر کے خود بے ستری کے ساتھ نماز ادا کرنا اور دوسروں کو صف اول میں جگہ دے کر خود پیچھے ہٹ جانا مکروہ ہے، امام نوویؒ کہتے ہیں کہ جمعہ میں کھڑے ہو کر دوسروں کو جگہ دینا اور خود امام سے نسبتاً دور چلا جانا مکروہ ہے، خطیب بغدادیؒ نے بعض محدثین سے نقل کیا ہے کہ وہ عبارت پڑھنے کی باری میں ایثار سے کام لینے کو مکروہ قرار دیتے تھے۔(۴)

بلکہ بعض فقہاء شوافع نے تو امور قربت میں ایثار کو حرام قرار دیا ہے، اس لئے سیوطیؒ نے ان دونوں میں تطبیق پیدا کی ہے کہ اگر ایثار کے ذریعہ کسی واجب کو ترک کیا گیا ہو جیسے وضو کے لئے پانی اور نماز کے لئے ساتر لباس تب تو ایثار حرام ہے اور اگر ترک سنت یا مکروہ کا ارتکاب کیا تو مکروہ ہے اور کسی خلاف اولی بات کا مرتکب ہوا تو خلاف اولیٰ ہے، (۵) — علامہ سیوطی نے البتہ اس مسئلہ کو اس قاعدہ کی رو سے باعث اشکال بتایا ہے کہ اگر کوئی شخص نماز کے لئے آئے اور صف پُر ہو چکی ہو تو اسے چاہئے کہ اگلی صف سے ایک

(۱) الاحکام فی أصول الاحکام ۱/۲۱۱
(۲) الفتاوی الهندیه ۱/۲۳۷
(۳) الاشباه والنظائر للسیوطی ۲۲۶
(۴) حوالۂ مذکور
(۵) حوالۂ سابق ۲۲۷

آدمی کو پیچھے لا کر صف بنالے اور جس نمازی کو پیچھے لائے وہ اس میں اس کا تعاون کرے تو یہاں گویا اس نے صف اول میں ایثار سے کام لیا، لیکن خیال ہوتا ہے کہ ایثار اس وقت مکروہ ہے کہ جب اپنے آپ کو ثواب سے محروم کر کے دوسرے کو اس کا موقع فراہم کیا جائے اور جو شخص ابتداء صف اول میں رہا ہو گو بعد میں پیچھے ہٹ جائے اور ظاہر ہے کہ یہ ہٹنا بھی حکم شرعی ہی کے تحت ہے تو اب وہ صف اول کے ثواب سے محروم نہیں ہوگا، لہٰذا یہ ایثار کی وہ صورت نہیں جس کو منع کیا گیا ہے۔ واللہ اعلم

حنفیہ کا نقطۂ نظر

حنفیہ کے یہاں غالباً اس اصول کو اس درجہ وضاحت و صراحت کے ساتھ بیان نہیں کیا گیا ہے اور ابن نجیمؒ نے لکھا ہے کہ ہم نے اپنے اصحاب کے یہاں اس قاعدہ کو نہیں پایا، لیکن علامہ شامی نے اس کی تلافی کی ہے، علامہ شامی کا خیال ہے کہ قربتوں میں بھی ایثار جائز ہے اور یہ ایک قربت سے دوسری اہم تر قربت کی طرف منتقل ہونا ہے، مثلاً اگر ایک شخص نے صف اول کی طرف سبقت حاصل کرلی، اس کے بعد کوئی بزرگ آئیں جو زیادہ سن رسیدہ یا صاحب علم ہوا اور بطور ادب پہلا شخص پیچھے ہٹ جائے اور ان صاحب کو صف اول میں جگہ دیدے تو یہ صورت بہتر ہے، فقہاء حنفیہ کی یہ صراحت بتاتی ہے کہ قربت کے کاموں میں بھی ایثار مکروہ نہیں، اللہ تعالیٰ نے مطلقاً ایثار کی تعریف کی ہے اور اس میں یہ صورت بھی داخل ہے، حدیث شریف میں وارد ہے کہ ایک بار آپ ﷺ نے کچھ نوش فرمایا، آپ کے دائیں عبداللہ ابن عباس ؓ اور بائیں متعدد سن رسیدہ لوگ تھے، آپ ﷺ نے حضرت عبداللہ ابن عباس ؓ سے خواہش کی کہ اگر اجازت دو تو بچا ہوا مشروب ان سن رسیدہ لوگوں کو دیدوں، لیکن چونکہ اس جھوٹے کو حضور ﷺ سے نسبت تھی، اس لئے عبداللہ ابن عباس ؓ ایثار کے لئے تیار نہ ہوئے، ظاہر ہے حضور ﷺ کے جھوٹے سے مستفید ہونا اور بہ نیت سعادت اسے نوش کرنا من جملہ قربتوں کے ہے اور آپ ﷺ نے حضرت عبداللہ ابن عباس ؓ سے اس میں ایثار کی خواہش کی، پس معلوم ہوا کہ قربتوں میں بھی ایثار کی گنجائش ہے۔ (۱)

تاہم علامہ شامی نے صاحب نہر سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے قربتوں میں ایثار کے مکروہ ہونے کے سلسلہ میں شوافع کی رائے نقل کرنے کے بعد کہا ہے کہ ہمارے قواعد کی رو سے بھی یہ غلط نہیں "**وقواعدنا لاتابی**" (۲) —— حنفیہ کے ان دو طرح کے اقوال میں شاید اس طرح تطبیق مناسب ہو کہ جہاں ایثار کی وجہ سے ترک مستحب ہو وہاں تو ایثار جائز ہوگا کہ یہ ایک مستحب سے دوسرے مستحب کی طرف عدول ہے، اور جہاں ایثار کی وجہ سے ترک واجب یا حرام کے ارتکاب کی نوبت آتی ہو جیسے بے ستری، وہاں ایثار درست نہیں۔ واللہ اعلم

قرد (بندر)

قرد (ق، کے زیر، ر، کے سکون کے ساتھ) کے معنی بندر کے ہیں، حنفیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک بندر کا کھانا حرام ہے، (۳) امام مالک کی طرف منسوب ہے کہ بندر کا گوشت حرام نہیں ہے، لیکن ابن عبدالبر مالکیؒ سے منقول ہے کہ علماء اہل اسلام کے درمیان اس بابت کوئی اختلاف نہیں کہ نہ بندر کو کھانا جائز ہے اور نہ اس کی بیع درست ہے، (۴) حافظ ابن رشدؒ نے بھی یہی لکھا ہے کہ جمہور فقہاء بندر کے کھانے اور اس سے انتفاع کو منع کرتے ہیں اور اس سلسلہ میں امام مالکؒ کا کوئی اختلاف نقل نہیں کیا ہے، (۵) امام شعبیؒ

(۱) ردالمحتار ۳۸۳/۱
(۲) حوالۂ مذکور ۳۸۳/۱
(۳) دیکھئے: ھندیہ ۲۸۹/۵، شرح مہذب ۱۷/۹، المغنی ۳۲۵/۹
(۴) حیاۃ الحیوان للدمیری ۲۰۵/۲
(۵) بدایۃ المجتہد ۴۶۸/۱

سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بندر کا گوشت کھانے سے منع فرمایا، (۱) علاوہ اس کے اس جانور کا شمار درندوں میں ہے اور یہ ان خبائث میں داخل ہے جن کو شریعت نے حرام قرار دیا ہے۔

بندر کا جھوٹا

بندر کا جھوٹا ناپاک ہے جیسا کہ عام درندے جانور کے جھوٹے کا حکم ہے، (۲) یہی رائے فقہائے حنابلہ کی بھی ہے، (۳) فقہاء شوافع کے نزدیک درندہ جانوروں کا جھوٹا بھی پاک ہے، اس لئے بندر کا جھوٹا بھی ان حضرات کے نزدیک پاک ہوگا۔ (۴)

خرید وفروخت

جہاں تک بندر کی خرید و فروخت کی بات ہے تو گو امام ابوحنیفہؒ سے اس سلسلہ میں دو اقوال منقول ہیں لیکن قول مختار یہی ہے کہ اس کی خرید وفروخت جائز ہے، اصل میں حنفیہ کے یہاں جس جانور کا گوشت حرام ہو اگر کھانے کے علاوہ کسی اور صورت اس سے انتفاع ممکن ہو تو اس کی بھی خرید وفروخت جائز ہے۔ (۵)

قرض

''قرض'' کے اصل معنی کاٹنے کے ہیں، قینچی کو اس لئے ''مقراض'' کہتے ہیں کہ وہ کاٹنے کا ذریعہ ہے، ''قرض'' کو ''ق'' کے زبر کے ساتھ بھی پڑھا گیا ہے اور زیر کے ساتھ بھی، (۶) اصطلاح میں ''قرض'' بدل کی ادائیگی کی شرط پر نفع اُٹھانے کے لئے مال دینے کا نام ہے، ''**دفع المال ارفا قالمن ينتفع به ويرد بدله**'' (۷) چونکہ قرض دہندہ اپنے مال کا کچھ حصہ علاحدہ کر کے یا دوسرے لفظوں میں کاٹ کر مقروض کو دیتا ہے، اسی لئے اس کو ''قرض'' کہتے ہیں، ''سلف'' کے معنی بھی قرض کے ہیں، ویسے عام طور پر فقہاء کے یہاں اس سے خرید وفروخت کی ایک خاص صورت ''سلم'' مراد ہوتی ہے، قرض ہی سے ''قراض'' ہے جو فقہاء کے یہاں ''قرض'' کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور ''مضاربت'' کے لئے بھی۔

ثبوت

قرض کے لین دین کا ثبوت قرآن سے بھی ہے، احادیث سے بھی، اور اس پر اجماع واتفاق بھی ہے، نیز یہ مصلحت انسانی کا تقاضا بھی ہے، قرآن نے اللہ کے راستہ میں انفاق کو ''قرض حسن'' قرار دیا ہے، (البقرہ : ۲۴۵) اس میں قرض کے جائز بلکہ مستحب اور مطلوب ہونے کی طرف واضح اشارہ ہے، ایک جگہ ''دَین'' کے معاملات کو لکھنے کی تاکید فرمائی گئی ہے، (البقرہ : ۲۸۲) ظاہر ہے دین کا لفظ عام ہے اور قرض بھی اس کے دائرہ میں آتا ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود ارشاد نبوی ﷺ نقل کرتے ہیں کہ کسی مسلمان کو دوبار قرض دینا ایک بار صدقہ کرنے کے برابر ہے، (۸) اور بھی متعدد روایتیں ہیں جن میں قرض دینے کی فضیلت وارد ہے، اسی لئے اس کے جائز ہونے پر اُمت کا اجماع ہے، (۹) پھر قرض ایک ایسی مصلحت ہے کہ بہت سے مواقع پر اس سے مفر نہیں ہوتا، اس لئے اگر اس کی گنجائش نہ رکھی جائے تو تنگی اور دشواری کا باعث ہوگا اور نا قابل برداشت حرج وتنگی کو دور کرنا شریعت کا ایک اہم ترین مقصد ہے، ارشاد ربانی ہے: **مـا يـريـد الله ليـجـعـل عـلـيـكـم من حرج** ، (المائدہ : ۶) نیز فرمایا گیا کہ اللہ تم پر آسانی

(۱) المغنی ۹/۳۲۵
(۲) ردالمحتار ۱/۱۴۹
(۳) المغنی ۱/۴۳
(۴) شرح مهذب ۱/۱۷۲
(۵) هنديه ۴/۱۱۴
(۶) دیکھئے: الصحاح ۲/۱۱۰، القاموس المحیط ۸۳۰
(۷) کشاف القناع ۳/۲۹۸
(۸) سنن بيهقى ۵/۳۵۳، ابن ماجه ۲/۶۰ مع تحقيق : الاعظمى ، وفيه سليمان وهو متروك
(۹) المغنی ۴/۲۰۷

چاہتے ہیں نہ کہ دشواری : ان اللہ یرید بکم الیسر ولا یرید بکم العسر۔(البقرہ : ۱۸۵)

قرض دینے کا حکم

قرض لینا گو مباح ہے لیکن قرض دینا مستحب ہے، کیونکہ یہ نیکی اور معروف میں تعاون ہے،(۱) حضرت عبداللہ بن مسعود ؓ سے قرض دینے کی فضیلت اوپر مذکور ہو چکی ہے، حضرت انس ؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: میں نے جنت کے دروازہ پر شب اسراء میں لکھا ہوا دیکھا کہ صدقہ کا ثواب دس گنا ہے اور قرض کا اٹھارہ گنا، میں نے حضرت جبرئیل علیہ السلام سے استفسار کیا کہ قرض صدقہ سے افضل کیوں ہے؟ جبریل علیہ السلام نے کہا کہ سائل رہنے کے باوجود دستِ سوال دراز کرتا ہے (اور اس پر صدقہ کیا جاتا ہے) اور قرض کا خواستگار ضرورت ہی پر طلب گار قرض ہوتا ہے،(۲) نیز حضرت ابوالدرداء ؓ سے مروی ہے کہ یہ بات کہ میں دو دینار قرض دوں، پھر وہ واپس آجائیں اور میں ان کو کسی اور کو قرض دیدوں، مجھے اس سے زیادہ پسند ہے کہ میں ان کو صدقہ کردوں،(۳) حضرت انس ؓ کی ایک روایت میں آپ ﷺ سے منقول ہے کہ کسی چیز کو قرض دینا اس کے صدقہ کرنے سے بہتر ہے "قرض الشئی خیر من صدقتہ"۔(۴)

ان روایات سے نہ صرف قرض کی فضیلت اور اس کا استحباب ظاہر ہے بلکہ مواقع و احوال کے لحاظ سے قرض کا بعض اوقات صدقہ سے بھی زیادہ باعث ثواب ہونا معلوم ہوتا ہے، اگر محتاج کی حاجت مندی کا یقین کر کے اسے دیا جائے تو ظاہر ہے کہ صدقہ افضل ہے، لیکن اگر یقینی طور پر اس کا علم نہیں تو قرض کی فضیلت زیادہ ہے، اس لئے کہ جو لوگ خود دار طبیعت کے مالک ہوں وہ مجبوراً ہی قرض کے طالب ہوتے ہیں۔

قرض کے مستحب ہونے کا حکم ظاہر ہے اس وقت ہے جب قرض دہندہ کے علم یا اندازہ کے مطابق قرض کسی جائز ضرورت کے لئے لیا جا رہا ہو، اگر کسی مکروہ یا حرام و معصیت کے ارتکاب کے لئے قرض لے، تو دانستہ اس مقصد کے لئے قرض دینا درست نہیں، مکروہ میں تعاون بھی مکروہ اور حرام کا تعاون بھی حرام ہے، کیونکہ جو حکم مقصد کا ہوتا ہے وہی حکم "ذریعہ" کا بھی ہوتا ہے۔(۵)

قرض لینے کا حکم

قرض لینا مباح ہے،(۶) خود آپ ﷺ سے قرض لینا ثابت ہے،(۷) البتہ یہ ضروری ہے کہ جائز مقصد کے لئے قرض لیا جائے، ابن ماجہ نے سند صحیح سے نقل کیا ہے، کہ اللہ تعالیٰ قرض لینے والے کے ساتھ ہوتا ہے، جب تک وہ ادا نہ کرلے، سوائے اس کے کہ کسی ایسے مقصد کے لئے دین حاصل کرے جو اللہ کو ناپسند ہو،(۸) یا اس ارادہ سے قرض کرلے، کہ ادا نہیں کرنا ہے، یہ بھی گناہ کی بات ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایسا شخص اللہ تعالیٰ کے یہاں چور شمار کیا جائے گا،(۹) ایک اور روایت میں ہے کہ جو شخص دوسروں کا پیسہ ڈبانے کے لئے قرض کرلے، اللہ تعالیٰ اسے ہلاک کردیں گے،(۱۰) حضرت میمونہ ؓ راوی ہیں کہ جو شخص اس ارادہ سے دَین لے کہ اسے

---

(۱) الشرح الصغیر ۲۹۲/۳
(۲) ابن ماجہ ۶۱/۲، اس کی سند میں خالد بن یزید ہیں، جن کو متعدد محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے
(۳) سنن ابن ماجہ ۱۷۵/۲، باب القرض مطبع دیوبند
(۴) سنن بیہقی ۳۵۴/۵
(۵) مسند احمد ۳۳۲/۴، عن صہیب بن سنان
(۶) المغنی ۲۰۷/۴، فتاوی ہندیہ ۳۶۶/۵
(۷) ترمذی شریف ۲۳۵/۱، مسلم شریف ۳۰/۲
(۸) ابن ماجہ ۵۶/۲، رقم الحدیث ۲۴۳۳
(۹) حوالۂ سابق، رقم الحدیث ۲۴۳۴
(۱۰) حوالۂ سابق، رقم الحدیث ۲۴۳۶

ادا کرے گا، اللہ تعالیٰ اس کا دَین ادا کردیں گے، (۱) —— غرض شدید ضرورت کے بغیر اور غیر شرعی کام کے لئے، نیز عدم ادائیگی کی نیت سے قرض لینا گناہ ہے، جائز مقصد کے لئے ضرورت کی وجہ سے اور حسب وعدہ اداء کرنے کی نیت سے قرض لینا مباح ہے۔

قرض دہندہ اور مقروض —— شرعی ہدایات!

اگر مقروض تنگدستی میں مبتلا ہو، تو اس کو مزید مہلت دینی چاہئے، اور ممکن ہو تو کچھ معاف بھی کردینا چاہئے، آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: جو اللہ کے سایہ میں رہنا چاہتا ہے، اسے چاہئے کہ تنگدست شخص کو مہلت دے، یا اس کا کچھ حصہ معاف کردے، (۲) پھر آپ ﷺ نے یہ بھی ہدایت فرمائی کہ قرض کی ادائیگی کا مطالبہ مناسب طریقہ پر کرنا چاہئے۔ (۳)

جہاں ایک طرف آپ ﷺ نے قرض دہندہ کو حسن سلوک کی ہدایت دی وہیں مقروض کو بھی تلقین فرمائی کہ وہ قرض خواہ کے ساتھ زیادتی نہ کرے، اور بہتر معاملہ رکھے، باوجود استطاعت کے قرض کی ادائیگی میں کوتاہی اور ٹال مٹول کو آپ ﷺ نے بہت ناپسند فرمایا ہے، اور فرمایا کہ یہ چیز اس کی بے عزتی اور سزا کا جواز پیدا کردیتی ہے، لی الواجد یحل عرضه وعقوبته ۔ (۴) یہاں تک کہ آپ ﷺ نے متوفی کے مال میں سے پہلے اس کا دَین ادا کرنے کا حکم فرمایا، (۵) یہ بھی ارشاد فرمایا کہ تم میں بہترین شخص وہ ہے جو دین کی ادائیگی میں بہتر ہو، (۶) ایک حدیث میں وارد ہے کہ مومن کی روح اس کے دین کے ساتھ معلق رہتی ہے، تا آں کہ اس کی طرف سے ادا کردیا جائے، (۷) حضرت عبداللہ ابن عمر ؓ سے آپ ﷺ کا ارشاد منقول ہے کہ جس کا انتقال ہو اس پر ایک دینار یا دو درہم بھی باقی ہو تو اسے اس کی نیکیوں میں سے وصول کیا جائے گا۔ (۸)

ارکانِ قرض

قرض ایک معاملہ ہے، اور جیسے اکثر معاملات ایجاب وقبول کے ذریعہ منعقد ہوتے ہیں، قرض بھی ایجاب وقبول کے ذریعہ ہی وجود میں آتا ہے، قرض دینے والا کہے کہ میں نے قرض دیا، یا ایسی کوئی تعبیر اختیار کرے، جو قرض دینے کو بتاتی ہو، اور قرض لینے والا قول یا فعل کے ذریعہ قبولیت کا اظہار کردے، اس طرح یہ معاملہ منعقد ہوجائے گا، (۹) —— امام ابویوسفؒ سے ایک قول یہ بھی منقول ہے، کہ قبول، قرض کا رکن نہیں ہے۔

قرض دینے کی اہلیت

معاملۂ قرض کے درست ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اس مال میں تصرف کا حق رکھتا ہو، جو قرض کے طور پر دے رہا ہے، (۱۰) اب چونکہ قرض تبرعات کے قبیل سے ہے، اس لئے قرض کے درجہ کا تصرف وہی شخص کرسکتا ہے جو تبرع کی اہلیت رکھتا ہو، یعنی آزاد ہو، بالغ ہو، عاقل ہو، باشعور (رشید) ہو، نابالغ بچہ، والد اور وصی قرض دینے کا حق نہیں رکھتا، (۱۱) —— قرض لینا چونکہ تبرع نہیں ہے، اس لئے قرض گیرندہ کے لئے تبرع پر مبنی تصرف کا اہل ہونا ضروری نہیں، معاملہ کرنے کا اہل ہو، یہی کافی ہے۔

(۱) ابن ماجہ ۲/۵۶، رقم الحدیث ۲۴۳۲
(۲) حوالۂ سابق، رقم الحدیث ۲۴۴۳
(۳) حوالۂ سابق، باب حسن المطالبة
(۴) ابن ماجہ ۲/۶۰، رقم الحدیث ۲۴۵۲
(۵) حوالۂ سابق، رقم الحدیث ۲۴۵۸
(۶) حوالۂ سابق، رقم الحدیث ۲۴۴۸
(۷) حوالۂ سابق، رقم الحدیث ۲۴۳۷
(۸) حوالۂ سابق، رقم الحدیث ۲۴۳۹
(۹) بدائع الصنائع ۷/۳۹۴
(۱۰) حوالۂ سابق، المغنی ۴/۲۰۸
(۱۱) بدائع الصنائع ۷/۳۹۴، کشاف القناع ۳/۳۰۰

قابل قرض مال

کچھ شرطیں وہ ہیں جو قرض کے محل یعنی اس مال سے متعلق ہے جن کو قرض لیا جاتا ہے، — اس سلسلے میں بنیادی طور پر یہ ضروری ہے کہ وہ مال مثلی ہو، ''مثلی'' ایسی چیزوں کو کہتے ہیں جس کا بدل قابل لحاظ تفاوت کے بغیر ادا کیا جاسکتا ہو، ایسی چیزیں، جن کا لین دین تول کر کیا جاتا ہو، (موزونات) یا جو پیمانہ سے ناپ کر لی اور دی جاتی ہو، (مکیلات) یا جن کو ہاتھ اور گز سے ناپا جاتا ہو (مذروعات) یا جن کی مقدار گن کر معلوم کی جاتی ہو، اوراس کے مختلف افراد میں حجم کے اعتبار سے کچھ زیادہ تفاوت نہ ہو (عددیات متقاربہ)، یہ سب مثلی ہیں اور ان میں قرض کے طور پر لین دین درست ہے، (۱) ایسی چیزیں جن کے افراد میں باہم کافی تفاوت پایا جاتا ہو، قیمی کہلاتی ہیں، اوران میں قرض کے طور پر لین دین جائز نہیں؛ کیونکہ واپسی کے وقت مقدار کی بابت، فریقین میں نزاع پیدا ہوسکتی ہے، ہاتھ اور گز سے ناپی جانے والی چیزوں کو فقہاء نے مثلی شمار نہیں کیا ہے، کیونکہ اس زمانہ میں کپڑے کی صنعت آج کی طرح ترقی یافتہ نہیں تھی، غالباً ان کی بناوٹ میں یکسانیت نہیں رہتی تھی، لیکن فی زمانہ جن جن چیزوں کی پیمائش فٹ وغیرہ سے ناپ کر کی جاتی ہے، ان میں یکسانیت ہوتی ہے، اس لئے ان کا شمار بھی مثلی اشیاء میں ہی کیا جانا چاہئے، مثلی چیزوں میں قرض کا لین دین جائز ہونے پر تمام ہی فقہاء کا اتفاق ہے۔ (۲)

البتہ دوسرے فقہاء کے یہاں اس میں کسی قدر زیادہ وسعت ہے، یہی وجہ ہے کہ مالکیہ اور حنابلہ کے یہاں روٹی کا بطور قرض لین دین جائز ہے، (۳) اوراسی پر تعامل کو دیکھتے ہوئے امام محمدؒ نے بھی فتوی دیا ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں، (۴) شوافع کا اصول یہ ہے کہ جس چیز کی خرید وفروخت کی جاسکتی ہے، اوراوصاف بیان کرکے جس کی تعیین ممکن ہو، اس کا قرض کے طور پر لینا دینا بھی جائز ہے، (۵) حنابلہ کے نزدیک جس چیز کی بیع سلم ہوسکتی ہے، اس کا قرض کے طور پر لین دین بھی ہوسکتا ہے، (۶) اور یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے، (۷) یہ بھی ضروری ہے کہ جس چیز کو قرض لیا جارہا ہو وہ ٹھوس مال (عین) ہو، نوویؒ کا بیان ہے، **یصح القرض فی کل عین یصح بیعھا** . (۸) دوسرے فقہاء کی عبارتوں سے بھی یہی اندازہ ہوتا ہے، البتہ ابن تیمیہؒ منفعت میں بھی قرض کے قائل ہیں، جیسے ایک شخص کسی کو اپنے گھر رکھے، اوراس کے بدلہ پھر خود اس شخص کے گھر رہے۔ (۹)

حنفیہ کے یہاں قرض کا دائرہ نسبتاً محدود ہے، اورایسی شرطیں عائد ہیں، کہ جب تک کوئی چیز پوری طرح متعین نہ ہو محل قرض بن ہی نہیں سکتی، دوسرے فقہاء کے نزدیک قرض کے دائرہ کسی قدر وسیع ہے، لیکن ان کے یہاں بھی یہ شرط ہے کہ مال قرض کا اوصاف اور مقدار دونوں ہی اعتبار سے معلوم ومتعین ہونا ضروری ہے۔ (۱۰)

معاملۂ قرض جائز ہے یا لازم؟

قرض عقد لازم ہے یا محض عقد جائز ہے؟ تو اس بات پر تو اتفاق ہے کہ قرض لینے والے کے حق میں محض جائز ہے، یعنی اگر وہ قرض لی ہوئی چیز کو اسی طرح لوٹا دے، اوراس کو استعمال نہ کرے، تو اس کے لئے اس کی گنجائش ہے، بشرطیکہ قرض گیرندہ کے یہاں

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/۳۹۵
(۲) المغنی ۴/۲۰۹
(۳) المغنی ۴/۲۱۰
(۴) بدائع ۷/۳۹۵
(۵) شرح مہذب ۱۳/۱۶۸
(۶) المغنی ۴/۲۰۹
(۷) الشرح الصغیر ۳/۲۹۲
(۸) شرح مہذب ۱۳/۱۶۸
(۹) الاختیارات الفقھیہ لفتاوی ابن تیمیہ ۱۳۱
(۱۰) دیکھئے: المغنی ۴/۲۱۰، تحفۃ المحتاج ۵/۴۴

اس میں کوئی عیب پیدا نہ ہوا ہو۔(۱)

البتہ قرض دہندہ کے حق میں معاملہ لازم ہوگا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے، حنفیہ کے نزدیک قبضہ کے بعد مقروض کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے،(۲) گویا مقروض کی طرف سے سامان قرض پر قبضہ کے بعد معاملہ لازم ہو جاتا ہے، حنابلہ کے نزدیک بھی جب تک مقروض نے قبضہ نہ کرلیا ہو اس وقت تک اسے یک طرفہ طور پر معاملہ کے ختم کر دینے کا اختیار ہے،(۳) مالکیہ کے نزدیک معاملہ طے پاتے ہی سامان قرض پر قرض گیرندہ کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، گویا صرف معاملہ طے پانے ہی سے قرض دہندہ پر معاملہ لازم ہو جاتا ہے،(۴) فقہاء شافعیہ کے یہاں اس سلسلے میں مختلف اقوال ملتے ہیں، لیکن خود امام شافعیؒ سے جو بات منقول ہے وہ یہ کہ چاہے مقروض نے قرض لی ہوئی چیز پر قبضہ بھی کرلیا ہو، اور اس میں تصرف بھی کر چکا ہو، پھر بھی قرض دہندہ پر یہ لازم نہیں، اور وہ اپنی چیز کی واپسی کا مطالبہ کر سکتا ہے،(۵) حنفیہ کا جو نقطۂ نظر ہے وہ مالکیہ اور شوافع کے درمیان ایک راہ وسط کا درجہ رکھتا ہے، اور یہی قرین صواب معلوم ہوتا ہے، کیونکہ مالِ قرض پر قبضہ کرنے کے بعد، قرض گیرندہ اس میں ہر طرح کے تصرف کا مجاز قرار پاتا ہے، وہ اسے بیچ سکتا ہے، ہبہ کر سکتا ہے، صدقہ کر سکتا ہے، اور یہی اس شئی پر مکمل ملکیت اور اختیار حاصل ہو جانے کی علامت ہے، اس لئے ضرور ہے کہ قبضہ ہی کو معاملہ کے لازم ہونے اور نہ ہونے کے لئے حد فاصل تسلیم کیا جائے۔

اداءِ قرض کی صورت

یہ بات ظاہر ہے کہ قرض کا بدل لوٹانا واجب ہے، لیکن بدل ادا کرنے کی صورت کیا ہو؟ اس کی جزوی تفصیلات میں کسی قدر اختلاف رائے پایا جاتا ہے، حنفیہ کے نزدیک چونکہ قرض لی ہوئی چیز پر مقروض کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے؛ اس لئے اگر وہ اس کے پاس موجود بھی ہو تب بھی وہ بعینہ اس شئی کے دینے کے بجائے اس کا مثل ادا کر سکتا ہے،(۶) البتہ اگر روپے پیسے بطور قرض لئے گئے اور اب ان کا چلن بند ہو گیا، تو امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اسی طرح کے سکوں کا لوٹا دینا کافی ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی۔(۷)

حنفیہ کے یہاں چونکہ صرف مثلی ہی چیزوں میں قرض کا لین دین ہو سکتا ہے قیمی چیزوں میں نہیں ہو سکتا، اس لئے قیمت کے ذریعہ قرض کی واپسی کا کوئی سوال ہی نہیں۔

مالکیہ اور صحیح تر قول کے مطابق شوافع کی رائے یہ ہے کہ اگر مثلی شئی قرض کے طور پر حاصل کی اور وہ بغیر کسی اضافہ یا کمی کے موجود ہے تو اسے اختیار ہے کہ چاہے تو اسی کو لوٹا دے یا اس کا مثل واپس کر دے، اور اگر قیمی شئی ہے جب بھی کسی کمی یا اضافہ کے بغیر اصل شئی موجود ہو تو اس کو واپس کر سکتا ہے، اور اصل شئی موجود نہ ہو تو اب شوافع سے دو قول منقول ہے، ایک یہ کہ ایسی چیز واپس کرے جو ظاہری اعتبار سے اس کے مماثل ہو دوسرا قول قیمت کی ادائیگی کا ہے۔(۸)

حنابلہ کا خیال ہے کہ اگر مثلی شئی ہے اور بعینہ اصل شئی باقی ہے تو مقروض کو اختیار ہے اسی کو واپس کر دے یا اس کا مثل واپس کرے، بہر حال مقروض دونوں میں سے جس طریقہ پر بھی قرض ادا کرے قرض دہندہ پر اس کا قبول کرنا واجب ہے، خواہ اس شئی کی

(۱) المغنی ۲۰۸/۴، شرح مهذب ۱۶۷/۱۳
(۲) بدائع الصنائع ۳۹۶/۷
(۳) المغنی ۲۰۸/۴
(۴) الشرح الصغیر ۲۹۵/۳
(۵) شرح مهذب ۱۶۷/۱۳
(۶) هندیه ۲۰۷/۳
(۷) بدائع ۳۹۵/۷
(۸) نهایة المحتاج ۲۲۳/۴، الخرشی ۲۳۲/۵

قیمت بڑھ گئی ہو، یا وہی ہو، اگر قیمی شئی قرض کے طور پر لی گئی ہو اور اوصاف بیان کر کے اس کی نوعیت پوری طرح بیان نہ کی جا سکتی ہو، جیسے ہیرے، جواہرات وغیرہ، تو اس پر قبضہ کے دن کے نرخ سے اس کی قیمت ادا کی جائے گی اور اگر مقروض بعینہٖ اسی شئی کو واپس کرنا چاہے تو قرض خواہ کو اس کا قبول کرنا واجب نہیں، —— اور اگر قیمی شئی قرض لی گئی لیکن اوصاف بیان کر کے اس کا انضباط ممکن ہو، جیسے گن کر فروخت کی جانے والی اشیاء، تو حنابلہ کے قول راجح کے مطابق جس دن قرض لیا تھا اس دن کے لحاظ سے قیمت ادا کرنی ہوگی۔(۱)

مقروض اضافہ کے ساتھ ادا کرے

ایک اہم سوال یہ ہے کہ اگر مقروض قرض ادا کرتے ہوئے مقدار میں اضافہ کر دے یا جیسا مال اس نے لیا تھا اس سے بہتر مال واپس کرے تو کیا یہ درست ہوگا؟ احناف، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ایسا کرنا درست ہوگا، بلکہ اس طرح قرض کا ادا کرنا بہتر ہے، چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے ایک اونٹ لیا اور اس سے بہتر اونٹ واپس فرمایا اور فرمایا کہ بہترین شخص وہ ہے جو ادائیگی میں بہتر برتاؤ روا رکھے، "ان خیر الناس احسنهم قضاءً" البتہ ضروری ہے کہ یہ اضافہ قرض دہندہ کی طرف سے مشروط نہ ہو، اگر قرض دہندہ نے ایسی شرط لگائی ہو تو پھر یہ ربوا ہو جائے گا۔(۲)

مالکیہ کے نزدیک مقروض کا مقدار میں اضافہ کرنا درست نہیں، البتہ اوصاف کے اعتبار سے زیادہ عمدہ شئی واپس کرنا درست ہے۔(۳)

اداءِ قرض کی جگہ

قرض کی واپسی سے متعلق ایک مسئلہ واپسی کی جگہ کا ہے، —— اصل تو یہی ہے کہ جہاں قرض لیا گیا ہے وہیں اس کی ادائیگی ہو لیکن اگر قرض دہندہ نے کسی دوسری جگہ واپسی کا مطالبہ کیا تو کیا حکم ہوگا؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر قرض لیا ہوا سامان ایسا ہو جس کی منتقلی پر اخراجات آتے ہوں یا بوجھ اٹھانا پڑتا ہو، تو قرض دہندہ کی یہ شرط لغو ہوگی، اور مقروض نے جہاں قرض حاصل کیا ہے وہیں اس کی واپسی واجب ہوگی، علامہ حصکفیؒ نے نامعتبر شرطوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے: **وکذا لو اقرضه طعاما لشرط رده فی مکان آخر**،(۴) اور اگر وہ شئی ایسی نہ تھی جس کے پہنچانے کے لئے اخراجات اور بار برداری مطلوب ہو لیکن راستہ کے امکانی خطرات سے تحفظ حاصل کرنا مقصود ہو، یعنی مقصد یہ ہو کہ اگر اس شخص کو قرض دے دیں گے، اور فلاں دوسری جگہ حاصل کریں گے تو درمیان میں جو سامان کے لوٹ لئے جانے کا اندیشہ ہے ہم اس سے بچ جائیں گے، ایسی صورت کو "سفتجہ" کہتے ہیں، یہ مکروہ ہے۔(۵)
(تفصیل کے لئے دیکھئے: "سفتجہ")

البتہ اگر پہلے سے اس قسم کی شرط نہ ہو اور مقروض خود ہی دوسرے شہر میں پیسے ادا کر دے تو پھر ایسا کرنا جائز ہے۔(۶)

شوافع کے نزدیک اگر سامان کی منتقلی کے لئے اخراجات اور بار برداری کی نوبت ہو تو جس جگہ میں قرض لیا گیا تھا اس کے بجائے دوسری جگہ نہ قرض دہندہ کے لئے لینا واجب ہے اور نہ قرض گیرندہ کے لئے دینا واجب ہے، لیکن اگر ایسی چیز کا قرض ہو

---

(۱) کشاف القناع ۳/۳۰۱-۳۰۱
(۲) بدائع الصنائع ۷/۳۹۵، تحفة المحتاج ۵/۴۷، المغنی ۶/۴۳۶-۴۳۸
(۳) القوانین الفقهیه ۲۹۵
(۴) الدر المختار ۴/۱۹۴
(۵) هندیه ۳/۲۰۴
(۶) حوالۂ سابق

جس کی منتقلی میں نہ اخراجات ہوں اور نہ بوجھ اٹھانے کی مشقت، تو وہاں حسب معاہدہ قرض لینے والے کے لئے قرض کا پہنچانا اور قرض دینے والے کا قرض وصول کرنا واجب ہوگا۔(۱)

مالکیہ کے نزدیک روپیہ، پیسہ تو مقروض جہاں بھی ادا کردے صاحب قرض کو قبول کرنا ہوگا، لیکن دوسرے سامان کو مقروض وہیں ادا کرے گا جہاں اس نے قرض حاصل کیا تھا،(۲) — حنابلہ نے مثلی اور قیمی اشیاء میں فرق کیا ہے، اگر مثلی شئی ہو اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقلی میں اخراجات یا بار برداری کی مشقت نہ ہو، نیز راستہ بھی مامون ہو تو جس جگہ قرض لیا گیا ہے، اس کے بجائے دوسری جگہ مقروض قرض ادا کرے یا قرض دہندہ قرض کی واپسی کا مطالبہ کرے دونوں صورت درست ہے، اور دوسرے فریق کو اس کو قبول کرنا لازم ہے، اور اگر قیمی شئی ہے، تو قرض لینے والے پر اُسی شہر میں ادائیگی ضروری ہے، جہاں اس نے قرض حاصل کیا ہے، ہاں اگر قرض دہندہ دوسرے شہر میں قرض کی واپسی کا مطالبہ کرتا ہے، لیکن اس قیمت کے مطابق جو اس شہر میں پائی جاتی ہے جہاں قرض لیا گیا تھا تو اب مقروض پر اس دوسرے شہر میں قرض کی ادائیگی لازم ہوگی۔(۳)

اگر ایسے شہر میں کوئی چیز بطور قرض حاصل کی جہاں وہ سامان سستا ہو اور قرض خواہ نے ایسی جگہ مقروض سے اس کا مطالبہ کیا جہاں وہ شئی گراں ہو تو مقروض پر وہاں قرض کی واپسی ضروری نہیں، البتہ قرض دہندہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مقروض سے کفیل طلب کرے، تاکہ اس کے قرض کی وصولی یقینی ہو سکے۔(۴)

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس صورت میں اگر دونوں فریق میں قیمت کی ادائیگی کا معاہدہ ہو جائے تو جہاں قرض حاصل کیا تھا وہاں کی قیمت معتبر ہوگی، اور اسی کے مطابق قرض ادا کرنا ہوگا۔(۵)

قرض کی ادائیگی کب واجب ہوگی؟

قرض کی ادائیگی سے متعلق تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ کب قرض کی ادائیگی واجب ہوگی؟ حنفیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک قرض میں جو مدت متعین کی جائے، قرض دہندہ اس مدت کا پابند نہیں ہے، کیونکہ قرض ایک طرح کا تبرع ہے، اگر مدت کا لزوم ہو جائے تو پھر وہ تبرع باقی نہیں رہے گا،(۶) مالکیہ کے نزدیک فریقین اس مدت کے پابند ہونگے اور قرض دہندہ کو مدتِ مقررہ سے پہلے قرض کے مطالبہ کا حق نہیں ہوگا،(۷) — علامہ ابن قیمؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔(۸)

تاہم بعض صورتوں میں حنفیہ کے نزدیک بھی دین میں مدت کا اعتبار کیا جاتا ہے، جیسے کوئی شخص وصیت کر جائے کہ میرے مال میں سے فلاں شخص کو اتنی مدت کے لئے قرض جاری کیا جائے، تو ورثہ پر اس قرض کا جاری کرنا اور اس مدت تک مقروض کو مہلت دینا واجب ہے،(۹) اسی طرح اگر مقروض کسی اور پر قرض کا ''حوالہ'' کردے یعنی کوئی دوسرا شخص قرض کی ادائیگی کا مکمل طور پر ذمہ دار ہو جائے تو مقررہ مدت معتبر ہوگی اور قبل از مدت قرض دہندہ واپسی کا مطالبہ نہیں کر سکتا،(۱۰) واقعہ ہے کہ مالکیہ کا قول اس مسئلہ میں زیادہ قرین صواب نظر آتا ہے، اور قرآن وحدیث میں شرطوں اور وعدوں کی تکمیل کے سلسلہ میں جو ارشادات منقول ہیں ان کا تقاضا یہی ہے،

(۱) تحفۃ المحتاج ۴۶/۵
(۲) حاشیہ خرشی ۳۰۶/۵
(۳) کشاف القناع ۳۰۶/۳
(۴) ہندیہ ۲۰۵/۳
(۵) رد المحتار ۱۹۳/۴، ط: رشیدیہ پاکستان
(۶) بدائع الصنائع ۳۳۹/۱
(۷) الخرشی ۲۳۲/۵
(۸) اعلام الموقعین ۳۷۵/۳، ط: السعادۃ
(۹) بدائع الصنائع ۳۹۶/۷
(۱۰) ہندیہ ۲۰۲/۳

نیز یہ بات ذہن میں رہنی چاہئے کہ جن فقہاء نے قرض میں متعینہ مدت کی مہلت کو لازم قرار نہیں دیا ہے ان کے یہاں بھی یہ حکم قضاءً ہے، دیانۃً ایفاء عہد تمام ہی فقہاء کے نزدیک واجب ہے، علامہ ابن تیمیہؒ کا رجحان بھی اس مسئلہ میں وہی ہے جو مالکیہ کا ہے۔(۱)

وثیقۂ قرض

قرض دہندہ کے لئے یہ بات درست ہے کہ مقروض سے اپنے دیئے ہوئے قرض کے لئے کوئی وثیقہ حاصل کرلے؛ تاکہ اس کے لئے یہ ثبوت یا قرض کے حصول کا ذریعہ بن سکے۔

یہ وثیقہ تین طرح کا ہوسکتا ہے، دستاویز، کفیل، رہن، دستاویز سے مراد یہ ہے کہ قرض کے سلسلہ میں کوئی تحریر مرتب کرلی جائے اور اس پر مقروض کی طرف سے وصولی کا دستخط لے لیا جائے، مزید تاکید وتوثیق کے لئے اس پر گواہان کے دستخط بھی لئے جاسکتے ہیں، خود قرآن مجید نے تلقین کی ہے کہ اگر ایک مدت کے لئے دین کا لین دین ہو تو اسے قلمبند کرلیا جائے: **اذا تداینتم بدین الی اجل مسمی فاکتبوہ .** (البقرہ: ۲۸۲)

کفالت سے مراد یہ ہے کہ مقروض کی طرف سے کوئی شخص اس بات کی ذمہ داری قبول کرلے کہ اگر مقروض نے قرض ادا نہیں کیا تو وہ اس کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: ''کفالت'')

رہن کا مطلب یہ ہے کہ قرض دہندہ مقروض سے کوئی ایسی چیز اپنے پاس رکھوالے جس کو فروخت کرکے قرض وصول کرنا ممکن ہو۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: رہن)

ان تینوں صورتوں کے درست ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

قرض پر نفع حاصل کرنا

قرض دہندہ کا یہ شرط لگانا کہ مقروض اسے اضافہ کے ساتھ واپس کرے، حرام ہے اور سود میں داخل ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے قرض پر نفع حاصل کرنے سے منع فرمایا اور بعض روایتوں میں اسے سود قرار دیا گیا، **کل قرض جر منفعۃ فھو ربا ،** (۲) اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔(۳)

مقدار میں اضافہ تو حرام ہے ہی، کیفیت میں عمدگی کی شرط لگانا بھی جائز نہیں، مثلاً معمولی چیز ہو اور شرط لگائی کہ اس کے بدلے بہتر واپس کرے، یہ بھی درست نہیں، (۴) اگر قرض دہندہ نے شرط تو نہ لگائی لیکن مقروض نے بہ طور خود عمدہ چیز واپس کی یا زیادہ مقدار کے ساتھ واپس کی، تو ایسا کرنا جائز ہے۔

آج کل بعض ادارے قرض جاری کرتے ہیں اور قرض کے تناسب سے مقروض سے ماہانہ فیس رکنیت وصول کرتے ہیں، یہ صورت جائز نہیں اور یہ صورت بھی سود کے دائرہ میں آتی ہے، ایسے قرض کو غیر سودی قرض کہنا محض دھوکہ ہے!

قرض پر بالواسطہ نفع

فقہاء نے نہ صرف یہ کہ قرض پر اضافہ کو ناجائز قرار دیا اور اس کو نفع اٹھانے کا ذریعہ بنانے سے منع فرمایا بلکہ بالواسطہ طریقہ پر قرض سے نفع حاصل کرنے کا راستہ بھی بند کردیا، مثلاً: مقروض قرض دہندہ سے کوئی معمولی چیز گراں قیمت میں خریدے، یہ بھی مکروہ ہے، (۵) اسی طرح یہ صورت بھی مکروہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص قرض لینے کے لئے آئے تو قرض دہندہ ساٹھ روپیہ تو اسے قرض دیدے اور بیس روپیہ کی چیز اسے چالیس روپیہ میں فروخت کردے: تاکہ مقروض کے یہاں اس کے سو روپئے ہو جائیں، حالاں کہ مقروض کو اس سے اَسّی روپیہ ہی حاصل ہوا۔(۶)

---

(۱) الاختیارات الفقہیہ ۱۳۲
(۲) دیکھئے: تلخیص الحبیر ۳/۳۴
(۳) بدائع الصنائع ۳۹۵/۴، المغنی ۴۳۶/۶
(۴) ہندیہ ۲۰۲/۳
(۵) الدر المختار علی ھامش الرد ۱۹۵/۴
(۶) ردالمحتار ۱۹۵/۴

مقروض کا تحفہ

سود خوار کی نفسیات کو ملحوظ رکھتے ہوئے اور سود کے چور دروازوں کو بند کرنے کی غرض سے آپ ﷺ نے مقروض کی طرف سے تحائف کے قبول کرنے میں بھی احتیاط برتنے کا حکم فرمایا ہے، حضرت انس رضی اللہ عنہ سے آپ ﷺ کا ارشاد مروی ہے کہ جب کوئی قرض دے اور مقروض کوئی تحفہ دے یا اپنی سواری پر بیٹھائے تو اسے قبول نہ کرنا چاہئے، سوائے اس کے کہ پہلے سے ان کے درمیان باہم تحائف کا لین دین رہا ہو، (۱) حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ جہاد کی غرض سے عراق کی طرف جارہے تھے تو زر بن حبیش رضی اللہ عنہ نے حضرت ابی رضی اللہ عنہ سے کہا کہ آپ ایسی جگہ جارہے ہیں جہاں سود کا عام رواج ہے، اس لئے اگر کسی کو قرض دیں اور وہ آپ کو قرض کے ساتھ کچھ بھی تحفہ دیں، تو اس کا تحفہ قبول نہ کریں۔

اسی بنا پر فقہاء نے بھی مقروض کے ہدایا اور دعوتوں میں احتیاط کا حکم دیا ہے، حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جو لوگ پہلے سے دعوت نہ دیتے رہے ہوں یا ان کی طرف سے ہدایا وتحائف کا معمول نہ رہا ہو، تو ایسی دعوت اور تحفوں کا قبول کرنا جائز نہیں، ہاں معاملہ قرض سے پہلے سے اس طرح کا معمول رہا ہو تو جائز ہے، (۲) قریب قریب یہی رائے دوسرے فقہاء کی بھی ہے۔ (۳)

متفرق ضروری مسائل

— کاغذ کا قرض کے طور پر لین دین جائز ہے، اور یہ لین دین عدد سے ہوگا۔ (۴)

— گوشت کا تول کر لین دین کیا جا سکتا ہے۔ (۵)

— قرض میں قبضہ سے پہلے بھی تصرف کرنا جائز ہے۔ (۶)

— ایسی چیزیں جن میں قرض جاری ہو سکتا ہے، عاریت کے طور پر لینا قرض ہی کے حکم میں ہے۔ (۷)

— قرض پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنانا درست ہے، لیکن قرض حاصل کرنے کے لئے وکیل بنانا درست نہیں۔ (۸)

— قرض کے ساتھ کوئی شرط فاسد لگادی جائے تو اس سے معاملۂ قرض فاسد نہیں ہوتا، بلکہ خود شرط لغو ہو جاتی ہے مثلاً: ٹوٹے ہوئے درہم قرض کے طور پر دے اور شرط لگائی کہ اچھے درہم واپس کرے، تو قرض کا معاملہ درست ہو جائے گا، لیکن یہ شرط لغو ہو جائے گی۔ (۹)

قرطاس

قرطاس کے اصل معنی کسی بھی شئی کے صحیفہ کے ہیں، الصحیفة من ای شئی کانت، (۱۰) پکائے ہوئے چمڑے اور مصری چادر کو بھی قرطاس کہا جاتا ہے، ''قرطاسیہ'' ایسے چوپایہ کو کہتے ہیں جو بالکل سفید ہو اور اس پر کسی اور رنگ کا دھبہ نہ ہو، ان ہی مناسبتوں سے کاغذ بھی قرطاس کہلایا، کیونکہ اس پر تحریر لکھی جا سکتی ہیں۔

کاغذ تعلیم وتعلم کا ذریعہ اور علم کی تحصیل واشاعت کا آلہ ہے، اور اسلام کی نگاہ میں علم کی جو قدر ومنزلت ہے وہ ظاہر ہے، اس لئے فقہاء نے کاغذ سے استنجاء کو مکروہ قرار دیا ہے، ولہ احترام ایضا لکونہ آلة لکتابة العلم، (۱۱) البتہ ایسا کاغذ جو خاص اسی

---

(۱) ابن ماجہ ۸۲۳/۲
(۲) ہندیہ ۲۰۳/۳
(۳) دیکھئے: مواهب الجلیل ۵۴۶/۴، کشاف القناع ۳۰۵/۳
(۴) ہندیہ ۲۰۱/۳
(۵) حوالۂ سابق ۲۰۲/۳
(۶) حوالۂ سابق ۲۰۶/۳
(۷) حوالۂ سابق ۲۰۷/۳
(۸) حوالۂ سابق ۲۰۵/۳
(۹) درمختار علی هامش الرد ۱۹۳/۴
(۱۰) القاموس المحیط ۷۲۹
(۱۱) ردالمحتار ۳۱۵/۱

مقصد کے لئے بنایا گیا ہو، اور لکھنے کے کام نہ آتا ہو، اس سے استنجاء مکروہ نہ ہونا چاہئے۔ واللہ اعلم

قرعہ

شریعت میں قرعہ اندازی کی کیا حیثیت ہے؟ — اس سلسلہ میں قاضی خان نے علامہ ناطفیؒ سے ایک اُصولی بات نقل کی ہے کہ قرعہ کی تین صورتیں ہیں :

۱) قرعہ اندازی کے ذریعہ بعض کا حق ثابت کیا جائے اور بعض کو محروم کیا جائے، جیسے کسی شخص نے اپنے غلاموں میں سے بلا تعیین ایک کو آزاد کیا پھر قرعہ اندازی کے ذریعہ اس ایک کو متعین کیا جائے — یہ صورت درست نہیں۔

۲) قرعہ اندازی کا مقصد محض دلداری ہو، جیسے شوہر کو سفر میں اپنی چند بیویوں میں سے کسی بھی ایک کو ساتھ رکھنے کا حق حاصل ہے، اور اس کے لئے جائز ہے کہ جس کا چاہے انتخاب کرلے، لیکن اپنے اختیارِ تمیزی کو استعمال کرنے کے بجائے قرعہ اندازی کے ذریعہ رفیقۂ سفر کو متعین کرلینے میں ان لوگوں کی بھی دلداری ہے، جو ساتھ نہ جاسکیں — یہ صورت جائز ہے۔

۳) حق تو برابر اور حسب استحقاق مقرر کیا جائے لیکن کون سا حصہ کس کا حق قرار پائے؟ اس کی تعیین قرعہ کے ذریعہ کی جائے، جیسا کہ متروکہ زمین کے چار بھائیوں کے لئے چار حصے کئے جائیں، لیکن کس کا حصہ کس سمت سے ہو؟ اس پر اتفاق نہ ہو پائے، چنانچہ قرعہ اندازی کے ذریعہ ہر ایک کے حصہ کی تعیین کی جائے، یہ صورت بھی جائز ہے۔(۱)

یہ حنفیہ کا نقطۂ نظر ہے — فقہاء کی توضیحات کو پیش نظر رکھا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں مالکیہ حنفیہ سے قریب ہیں، اور شوافع و حنابلہ بعض صورتوں میں ثبوت حق کے لئے بھی قرعہ اندازی کو کافی سمجھتے ہیں۔ واللہ اعلم

بیویوں میں باری کے آغاز کے لئے قرعہ

اس سلسلہ میں فقہاء کے درمیان جس اہم مسئلہ میں اختلاف ہے وہ یہ کہ اگر کسی شخص کی ایک سے زیادہ بیویاں ہوں اور ان کی باری متعین کرنی ہو، تو باری کے آغاز کے لئے شوہر خود ان میں سے کسی کو متعین کرلے گا یا قرعہ اندازی کے ذریعہ تعیین کرنی ہوگی؟ — حنفیہ،(۲) اور مالکیہ (۳) کے یہاں قرعہ اندازی کی ضرورت نہیں، شوہر اپنی مرضی سے باری کا سلسلہ متعین کردے، شوافع،(۴) اور حنابلہ(۵) کے نزدیک قرعہ اندازی ضروری ہے۔

رفاقتِ سفر کے لئے قرعہ اندازی

دوسرے اگر کسی شخص کی ایک سے زیادہ بیویاں ہوں، وہ سفر پر جائے اور کسی بیوی کو ساتھ رکھنا چاہے، تو شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اس صورت میں بھی قرعہ اندازی واجب ہوگی، (۶) ان حضرات کی دلیل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ جب سفر پر تشریف لے جاتے تو ازواج مطہرات کے درمیان قرعہ اندازی فرماتے، "كان اراد سفراً اقرع بين نسائه "(۷) — مالکیہ کے نزدیک قرعہ اندازی کے ذریعہ تعیین جائز ہی نہیں؛ کیونکہ یہ ایک طرح کا مخاطرہ اور قمار ہے "لانه من باب الخطر والقمار "(۸) حنفیہ کے نزدیک اس موقع پر قرعہ اندازی بہتر ہے، ضروری نہیں، صاحب ہدایہ نے لکھا ہے کہ دوران سفر بیوی کا حق رفاقت شوہر پر واجب نہیں رہتا، کیونکہ شوہر کو اس بات کا اختیار

---

(۱) فتاوی قاضی خان ۱۵۵/۳
(۲) حوالۂ سابق
(۳) فتح الباری ۲۲۱/۹
(۴) شرح مهذب ۴۲۵/۱۶
(۵) المغنی ۲۳۹/۷
(۶) شرح مهذب ۴۲۵/۱۶
(۷) بخاری: حدیث نمبر ۵۲۱۱، باب القرعة بين النساء إذا اراد سفراً
(۸) فتح الباری ۲۲۱/۹

حاصل ہے کہ وہ ان میں سے کسی کو بھی اپنا رفیق سفر نہیں بنائے، تو اس کا حق تو بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگا کہ وہ کسی کو شریک سفر رکھے اور کسی کو نہیں رکھے، (۱) لیکن صاحب ہدایہ کی یہ بات دل کو لگتی نہیں ہے، شوہر کا کسی کو ساتھ نہ رکھنا باعث ایذاء نہیں ہے؛ کیونکہ یہ سب کے ساتھ یکسانیت کا سلوک ہے، البتہ بعض کو ساتھ رکھنا اور بعض کو رفاقت سے محروم کرنا یہ ایذاء کا باعث اور غیر مساویانہ سلوک ہے، اسی لئے محقق ابن ہمامؒ کو بھی صاحب ہدایہ کا یہ استدلال کچھ زیادہ پسند نہیں، خود ابن ہمام نے شوہر پر قرعہ اندازی واجب نہ ہونے کی جو وجہ بتائی ہے وہ زیادہ معقول ہے کہ ضروری نہیں کے تمام بیویاں سفر کی ضروریات میں ممد و معاون بننے کی صلاحیت رکھتی ہوں اور اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ جس بیوی کا نام قرعہ اندازی میں نہ نکل پائے وہ گھر کی حفاظت اور سامان و اسباب کے تحفظ کی صلاحیت رکھتی ہو، (۲) پس حنفیہ کے نزدیک قرعہ اندازی کی بابت حضور ﷺ کے معمول مبارک کا منشا استحباب اور دلداری ہے نہ یہ کہ آپ ﷺ پر ایسا کرنا واجب تھا، خیال ہوتا ہے کہ یہ حدیث نبوی ﷺ اور تقاضۂ مصلحت کے درمیان ہم آہنگی پیدا کرنے کی بہتر صورت ہے۔ واللہ اعلم

قرن (ایک جنسی بیماری)

خواتین سے متعلق ایک جنسی بیماری کا نام ہے، جس میں شرمگاہ میں ہڈی نکل آتی ہے اور ہمبستری دشوار ہو جاتی ہے، (۳) حنفیہ کے یہاں اس کی وجہ سے نکاح فسخ نہیں ہوتا، کیونکہ مرد کے لئے طلاق دے کر رشتۂ نکاح ختم کرنے کی گنجائش ہے، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک مرد اس کی وجہ سے فسخ نکاح کا دعویٰ دائر کر سکتا ہے۔ (۴)

قریب

''قریب'' قرب سے ماخوذ ہے، اور قرب کے معنی نزدیکی کے ہیں، ''قریب'' اصطلاح میں رشتہ دار کو کہتے ہیں اور اس کی جمع ''اقارب'' آتی ہے۔

اقارب سے مراد

فقہاء کے یہاں یہ مسئلہ زیر بحث آیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے اقارب کے لئے وصیت کر جائے تو اقارب سے کون لوگ مراد ہوں گے؟ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ لوگ جو ذی رحم محرم ہوں، دو یا اس سے زیادہ ہوں، والدین اور اولاد اس میں شامل نہ ہوں گے، جن کو شریعت نے وصیت کنندہ کا وارث بنایا ہے اور رشتہ دار وصیت سے محروم رہیں گے، مسلم اور غیر مسلم بالغ اور نابالغ اور مرد و عورت کا کوئی فرق نہ ہوگا، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کو دو شرطوں میں اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک غیر محرم بھی اور نسبتاً دور کے اقارب بھی اس وصیت میں شامل ہوں گے۔ (۵)

دیگر فقہاء کا نقطۂ نظر

امام شافعیؒ کے نزدیک اس وصیت میں وہ تمام لوگ شریک ہوں گے جو خاندانی اعتبار سے علیحدہ نہ تصور کئے جاتے ہوں، جیسے قریش میں ایک شاخ بنو عبد مناف کی ہے، پھر ان میں بنو مطلب کی ہے تو اب اگر بنو مطلب میں کوئی اپنے اقارب کے لئے وصیت کرے تو اس وصیت کے دائرہ میں وہی لوگ آئیں گے جو بنو مطلب میں سے ہوں نہ کہ دوسرے لوگ۔ (۶)

فقہاء حنابلہ کے نزدیک یہ وصیت چار پشت تک کے لوگوں کو شامل ہوگی اور مرد و عورت کا کوئی فرق نہ ہوگا، اس لئے کہ رسول اللہ

(۱) هدایه علی هامش الفتح ۴۳/۶/۳
(۲) فتح القدیر ۴۳۶/۳
(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: اسلام اور جدید معاشرتی مسائل
(۴) هدایه اولین ۴۲۲/۲، خانیه مع الهندیه ۴۱۳/۱
(۵) دیکھئے: ردالمحتار ۴۳۹/۵
(۶) کتاب الام ۱۱۱/۴

ﷺ نے ذوی القربی کے حصہ میں بنو ہاشم تک کو دیا تھا، اس سے آگے کے لوگوں کو اس مد میں شامل نہیں فرمایا تھا، حنابلہ کے نزدیک بھی مرد و عورت دونوں اس میں شریک ہوں گے اور استحقاق سبھوں کا برابر ہوگا۔(۱)

اقارب کے لئے وصیت

خود اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ اقرباء کے علاوہ کے لئے وصیت جائز بھی ہوگی یا نہیں؟ حسن بصریؒ اور طاؤسؒ کے نزدیک قرابت مندوں کے سوا دیگر لوگوں کے لئے وصیت جائز نہیں، ائمہ اربعہ اور اکثر فقہاء کے نزدیک دوسروں کے لئے بھی وصیت جائز ہے۔(۲)

قرینہ

قرینہ "ق، ر، ن" سے ماخوذ ہے، اصطلاح میں قرینہ ایسی بات کو کہتے ہیں جو مطلوب کی طرف اشارہ کردے، امر یشیر إلی المطلوب ۔(۳)

قضاء میں قرائن سے مدد لینا

قرائن بھی ان اُمور میں سے ہے جن کے ذریعہ قاضی صحیح نتیجے تک پہنچنے میں مدد لیتا ہے، اسی لئے فقہاء نے قرائن کو شرعی حجتوں میں شمار کیا ہے، ابن نجیمؒ ابن غرسؒ سے ان ذرائع کو نقل کرتے ہیں جن پر فیصلہ کی بنیاد رکھی جاتی ہے، ان میں سے آخری طریقہ کسی معاملہ کو ثابت کرنے کا یوں ذکر کیا گیا ہے۔

القرائن الدالة علی مایطلب الحکم به دلالة واضحة بحیث تصیره فی حیز المقطوع به .(۴)

پھر قرائن کی مثال دی ہے کہ ایک انسان کسی گھر سے نکلتا ہے، چاقو اس کے ہاتھ میں ہے، جو خون سے تر بہ تر ہے، نکلنے والے کی رفتار تیز ہے اور اس پر خوف کی کیفیت ہے، فوراً ہی لوگ اندر داخل ہوتے ہیں تو دیکھتے کیا ہیں کہ ایک انسان ابھی ابھی ذبح کیا ہوا پڑا ہوا ہے، خون سے لت پت ہے، کوئی دوسرا شخص نہ گھر میں موجود ہے اور نہ باہر نکلتے ہوئے دیکھا گیا، تو وہی شخص قاتل تصور کیا جائے گا کیونکہ صورتحال پوری طرح اس کے قاتل ہونے کا یقین دلاتی ہے۔(۵)

علامہ ابن فرحون مالکی (م:۷۹۹ھ) نے قرائن سے فیصلہ پر مدد لینے کی بابت تفصیل سے گفتگو کی ہے اور قرآن و حدیث نیز سلف صالحین کے عمل سے اس پر استدلال بھی کیا ہے، ابن فرحون کا بیان ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے جب حضرت یوسف علیہ السلام کی خون آلود قمیص حضرت یعقوب علیہ السلام کی خدمت میں پیش کی تو آپ علیہ السلام نے ان کی تصدیق سے انکار فرمایا اور ان سے کہا کہ بھیڑیا تو بڑا حلیم و بردبار تھا کہ یوسف علیہ السلام کو تو کھا گیا لیکن اس کی قمیص کو منہ بھی نہ لگایا! ظاہر ہے کہ یہ قرینہ ہی سے استدلال تھا، اسی طرح حضرت یوسف علیہ السلام پر عزیز مصر کی خاتون کا تہمت لگانا اور اس کے فیصلہ کے لئے منجانب اللہ ایک شیرخوار بچہ کو قوت گویائی عطا کیا جانا اور اس بچہ کا کہنا کہ اگر قمیص آگے سے پھٹی ہوئی ہے تو حضرت یوسف علیہ السلام پر تہمت لگانے والی سچی ہے، اور اگر پیچھے سے پھٹی ہوئی ہے تو حضرت یوسف علیہ السلام اس الزام سے بری ہیں، یہ بھی قرینہ ہی سے استدلال ہے؛ کیونکہ سامنے سے کپڑے کا پھٹا ہونا اس کے مقابلہ میں مظلوم کی طرف سے مدافعت کی علامت ہے اور پشت کی جانب سے کپڑے کا پھٹا ہونا حضرت

(۱) المغنی ۶/۱۳۱
(۲) بدایہ المجتہد ۲/۳۳۲
(۳) کتاب التعریفات ۱۹۹
(۴) البحرالرائق ۷/۲۰۵
(۵) حوالۂ مذکور ۷/۲۰۵

یوسف علیہ السلام کے بے گناہ ہونے اور گناہ سے راہ نجات کی طرف بھاگنے کی علامت ہے۔

احادیث میں متعدد مواقع پر آپ ﷺ سے قرائن کی بنیاد پر فیصلہ کرنا اور حکم لگانا ثابت ہے، مثلاً لقطہ کہ آپ ﷺ نے اس کو دینے کا حکم فرمایا جو اس سامان کی علامات بتادے، کنواری لڑکی کی خاموشی کو آپ ﷺ نے اس کی اجازت قرار دیا — حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے یہاں بھی قرائن کی بنیاد پر فیصلہ کی نظیریں موجود ہیں، حضرت عمر حضرت عثمان اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم نے ایسے شخص کے بارے میں حد جاری کرنے کا حکم فرمایا جس کے منہ میں شراب کی بدبو موجود ہو یا جو شراب کی قئے کرے۔ (۱)

ابن فرحون نے قرائن وعلامات پر فیصلہ کی بابت پچاس ایسی جزئیات نقل کی ہیں جن پر فقہاء کا اتفاق ہے، مثلاً یہ کہ شب زفاف میں شوہر کے پاس جو عورت پیش کی جائے، اس کے لئے اس سے استمتاع درست ہوگا، گو ایسے گواہان موجود نہ ہوں جو بتائیں کہ یہی تمہاری بیوی ہے، اگر گھر میں صاحب خانہ کی طرف سے کوئی چھوٹا بچہ گھر میں آنے کی اجازت دے تو یہ بھی کافی ہے، اسی طرح مہمان کے لئے گنجائش ہے کہ میزبان سے صریح اجازت لئے بغیر صراحی کا پانی پئے یا تکیہ استعمال کرے، وغیرذالک، غرض ابن فرحون نے بہت سے مسائل کا ذکر کیا ہے جن میں علامات وقرائن کی بنیاد پر فقہاء نے حکم لگایا ہے۔ (۲)

ابن قیمؒ نے بھی اس موضوع پر گفتگو کی ہے اور دعویٰ کو تین صورتوں پر تقسیم کیا ہے، اول وہ دعویٰ کہ عرف سے ان کی تعیین ہوتی ہو اور اس کے حق وسچ ہونے کا گمان ہوتا ہو، دوسرے ایسے دعوے کہ عرف ان کے مطابق واقعہ ہونے پر اس درجہ مؤید تو نہ ہو، لیکن عرف سے اس کی تکذیب بھی نہ ہوتی ہو، تیسرے ایسا دعویٰ کہ عرف اور ظاہر احوال اس کی تائید میں نہ ہوں، پھر ان میں سے ہر ایک کی مثالیں اور احکام بیان کئے ہیں، (۳) — ظاہر ہے کہ لوگوں کے عرف اور احوال کی روشنی میں ان کے دعووں کی صحت اور صداقت وراستی کو پرکھنا قرائن ہی کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کی قبیل سے ہے۔

قزع

"قزع" اس طرح بال رکھنے کو کہتے ہیں کہ کچھ حصہ مونڈ دیا جائے اور کچھ حصہ چھوڑ دیا جائے، حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس طرح بال رکھنے سے منع فرمایا، اور ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے ایک بچہ کو دیکھا کہ سر کا کچھ حصہ منڈا ہوا ہے کچھ باقی ہے، آپ ﷺ نے اس سے منع فرمایا اور فرمایا: یا تو پورے بال منڈادو یا پورے رکھو۔ (۴)

امام نوویؒ نے اس کی کراہت پر اجماع نقل کیا ہے، (۵) حنفیہ نے بھی اسے مکروہ لکھا ہے، امام ابوحنیفہؒ سے سر کے پچھلے حصہ کے مونڈنے کی کراہت بھی منقول ہے، سوائے اس کے کہ پچھنا لگانا ہو، (۶) ابن قدامہؒ نے بھی اس کی کراہت نقل کی ہے۔ (۷)

قسامت

"قسامت" مصدر ہے، قسم کھانے کے معنی ہیں، فقہ میں دعویٰ قتل کی بابت مکرر قسم کو کہتے ہیں۔ (۸)

کوئی شخص کسی محلہ، گلی یا آبادی میں مردہ پایا جائے اور اس پر

(۱) دیکھئے: تبصرة الحكام على هامش: فتح العلی المالک ۲/۱۲۶-۱۱۱
(۲) دیکھئے: تبصرة الحكام ۲/۱۱۵، اور اس کے بعد فصل فی بیان عمل فقهاء الطوائف الاربعة بالحكم والقرائن والامارات
(۳) الطرق الحكمیہ ۱۰۰، اور اس کے بعد
(۴) ابوداؤد مع عون المعبود ۱۱/۲۴۸-۲۴۶، باب فی الصبی له ذؤابة
(۵) عون المعبود ۱۱/۲۴۷
(۶) هندیہ ۵/۳۵۷
(۷) المغنی ۱/۲۶
(۸) المغنی ۸/۳۸۲

قتل کی علامت ہو، جیسے: زخم ہو، مار پیٹ کا نشان ہو، گلا گھونٹنے کی علامت ہو، کان، آنکھ سے خون نکلا ہو تو مقتول کے ولی کو حق دیا جائے گا کہ وہ اہل محلّہ میں سے پچاس اشخاص کا انتخاب کرے، ان سے قسم لی جائے گی کہ نہ ہم نے اس کو قتل کیا اور نہ ہم اس بات سے واقف ہیں کہ کس نے اس کو قتل کیا ہے؟ تو اگر مقتول کے اولیاء نے اہل محلّہ کے خلاف قتل عمد کا دعوی کیا ہے تو اہل محلّہ پر اجتماعی طور پر دیت لازم کردی جائے گی، اور اگر دعویٰ قتل خطاء کا ہے تو ان کے عاقلہ رشتہ دار و متعلقین تین سال کی مدت میں قتل خطاء کی دیت ادا کریں گے،(۱) — قسامت کا منشاء اہل محلّہ کو واردین وصادرین کے بارے میں ان کی ذمہ داریوں پر متنبہ کرنا ہے، تمام اہل محلّہ کا فرض ہے کہ وہ اپنے علاقہ میں ظلم و جور کو پنپنے نہ دیں، لوگوں کی زندگی کے تحفظ کو یقینی بنائیں اور شر پسند عناصر کو اجتماعی قوت سے لگام دیں، اگر ان کے علاقہ میں کسی شخص کے قتل کا واقعہ پیش آیا تو جہاں قاتل مجرم ہے، وہیں وہ لوگ بھی مجرم ہیں جو قاتل کا ہاتھ تھامنے اور ایک معصوم زندگی کو بچانے میں ناکام رہے۔

اگر پچاس کی تعداد پوری نہ ہو تو جو لوگ موجود ہوں انہیں سے مکرر قسم لے کر پچاس کی تعداد پوری کی جائے گی، ہاں اگر کوئی شخص قسم کھانے سے انکار کر جائے تو اس کو قید کیا جائے گا تا آنکہ وہ بھی قسم کھالے، البتہ نابالغ بچہ، عورت اور فاتر العقل سے قسم نہیں لی جائے گی یہ بھی ضروری ہے کہ مہلوک پر طبعی موت کے آثار نہ پائے جائیں، اگر ایسی علامتیں ہوں جو طبعی اموات کی صورت میں بھی پیدا ہوتی ہیں، جیسے منہ یا ناک سے خون نکلنا، تو اس کی بناء پر قسامہ نہیں ہوگا؛ کیونکہ اب اس کا واقعہ قتل ہونا بہت مشکوک ہے۔(۲)

مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک قسامہ کے لئے صرف کسی محلّہ میں لاش کا پایا جانا کافی نہیں، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ کوئی قرینہ بھی یہاں قتل کا موجود ہو، مثلاً کسی شخص سے مقتول کی دشمنی آرہی ہو، یا مقتول کے خاندان اور اہل محلّہ کے درمیان پہلے سے آویزش ہو، ان حضرات کے نزدیک پہلے اولیاء مقتول سے اس شخص کے خلاف قسم لی جائے گی، جس پر قتل کا شبہ ہے، اور پھر اگر لوگوں نے قتل عمد کی بابت قسم کھائی تو اس شخص سے قصاص لیا جائے گا،(۳) واقعہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کا مسلک اس باب میں سمجھ میں نہیں آتا کہ اول تو اولیاء مقتول سے اَن دیکھی بات پر قسم لی جائے اور پھر اس قسم پر بھی فیصلہ قتل کا کیا جائے، حنفیہ نے اس سلسلہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلہ کو اُصول بنایا ہے، روایت میں یہ ضرور ہے کہ عبداللہ بن سہل یہودیوں کے درمیان مقتول پائے گئے، مقتول کے اولیاء طالب قصاص تھے، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم میں سے پچاس آدمی کسی شخص کے بارے میں قسم کھائیں کہ وہ قاتل ہیں،(۴) لیکن ظاہر ہے کہ حضور ﷺ کا یہ فرمانا بہ طور تنبیہ و توبیخ کے تھا اور ان کے اصرار کی نامعقولیت کو ظاہر کرنا مقصود تھا، اگر یہ توجیہ نہ کی جائے تو یہ حدیث، شریعت کے اُصول مسلّمہ اور قواعد متفقہ کے خلاف ہو جائے گی، اسی لئے حافظ ابن رشد باوجود مالکی ہونے کے اس مسئلہ میں غالباً مالکیہ کی طرف رجحان نہیں رکھتے۔(۵)

قسمت (بٹوارہ)

"قسمت" کے لغوی معنی تقسیم کرنے کے ہیں — فقہاء کی اصطلاح میں کسی متعین چیز میں پھیلے ہوئے حصہ کو یکجا کرنے کا نام قسمت ہے،" ھی جمع نصیب شائع فی معین "(۶) بنیادی

(۱) الدر المختار علی هامش الرد ۲/۵-۴۰۱　　(۲) حوالۂ سابق ۴۰۳/۵

(۳) دیکھئے: المغنی ۳۸۴/۸، اور اس کے بعد

(۴) بخاری ۹۰۷/۲، باب اکرام الکبیر ویبدأ الأکبر بالکلام والسوال، عن رافع بن خدیج و سهل بن حثمه

(۵) بدایة المجتهد ۲۸/۲-۴۲۷　　(۶) البحر الرائق ۱۳۸/۸

طور پر تقسیم دو چیزوں سے مرکب ہے، ایک افراز، دوسرے مبادلہ، (۱) افراز سے مراد ہے شرکاء کے حصے کو ایک دوسرے سے علیحدہ اور ممتاز کردینا، اور مبادلہ کے معنی ہیں ایک دوسرے سے تبادلہ کے، کیونکہ اصل میں تو تقسیم کی جانے والی شئی کے ہر جزء میں تمام شرکاء کا حصہ ہے، تقسیم کے ذریعہ ہر فریق دوسرے فریق کے حصہ میں اپنی ملکیت کا تبادلہ اس حصہ سے کرتا ہے، جو خود اس کے لئے متعین ہوا ہے۔

''تقسیم'' کا ثبوت قرآن سے بھی ہے اور حدیث سے بھی، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ونبئهم ان الماء قسمة بينهم كل شرب محتضر . (القمر : ۲۸)

نیز ارشاد ہے:

واذا حضر القسمة اولو القربى . (نساء : ۲۸)

حدیث میں آں حضور ﷺ کے فتح خیبر کے موقع سے مجاہدین کے درمیان تقسیم کا ذکر موجود ہے، نیز تقسیم کے مشروع و جائز ہونے پر فقہاء کا اجماع و اتفاق ہے، (۲) کیونکہ یہ ایک ضرورت ہے کہ تقسیم کے بغیر آدمی کا بلا شرکت غیرے تصرف کرنا ممکن نہیں ہوتا۔

کون تقسیم کرے؟

تقسیم اصل میں قاضی کے فرائض میں سے ہے، اسی لئے بہتر تو یہ ہے کہ قاضی ہی ''قاسم'' یعنی تقسیم کرنے والے کو متعین کرے، اور اس کی اجرت بھی بیت المال سے ادا کی جائے کہ اس میں لوگوں کے لئے سہولت بھی ہے اور تہمت سے حفاظت بھی، گویہ صورت بھی درست ہے کہ خود متعلقہ فریقوں سے تقسیم کی مناسب اور معروف اجرت حاصل کی جائے، البتہ یہ ضرور ہے کہ یہ ذمہ داری ایسے شخص کو سونپی جائے، جو دیانتدار (عدل)، قابل بھروسہ (مامون) اور تقسیم کے اصول سے واقف ہو، — یہ بھی درست ہے کہ لوگ بطور خود باہمی رضامندی سے اپنی مشترکہ املاک کو تقسیم کرلیں، بشرطیکہ شرکاء میں کوئی نابالغ نہ ہو، اگر شرکاء میں کوئی نابالغ ہو تو قاضی سے رجوع کرنا ضروری ہے، تاکہ اس کے مفادات کا تحفظ ہو سکے۔

اگر تقسیم کی اجرت مالکان حصص سے وصول کی جائے تو امام ابوحنیفہ کے یہاں تمام حصہ دار برابر اجرت ادا کریں گے گو ان کے حصص میں تفاوت ہو، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک لوگوں کے حصوں کی نسبت سے ان کو اجرت ادا کرنی پڑے گی۔ (۳)

کیا قاضی ثبوتِ ملکیت بھی طلب کرے؟

خریدی ہوئی غیر منقولہ جائداد محض خریداروں کے کہنے پر تقسیم کردی جائے گی، اسی طرح چند آدمی کسی منقولہ یا غیر منقولہ چیز کے مشترک طور پر مالک ہونے کا دعویٰ اور تقسیم کردینے کی خواہش کریں تب بھی محض ان کے کہنے پر قاضی اس شئی کی تقسیم کردے گا، یہ ضروری نہ ہوگا کہ اس سے ملکیت پر گواہان طلب کئے جائیں، اسی طرح کوئی منقولہ شئی ہو جو میراث کی حیثیت سے چند آدمیوں میں مشترک ہو اور وہ مدعی ہوں کہ مورث کی وفات ہو چکی ہے اور صرف یہی حضرات میراث کے حقدار ہیں، جب بھی قاضی گواہان و ثبوت طلب کئے بغیر تقسیم کردے گا، — البتہ اگر مال غیر منقول کے بارے میں چند افراد قاضی کے پاس حاضر ہوں اور اس سے میراث کا دعوی کریں تو جب تک یہ حضرات گواہان کے ذریعہ مورث کا وفات پانا اور ورثاء کی تعداد ثابت نہ کردیں اس وقت تک قاضی تقسیم نہیں کرے گا، نیز ان حضرات نے جن لوگوں کے لئے

---

(۱) هدایہ ۴/۴۱۰
(۲) دیکھئے حوالۂ سابق ، المغنی ۱۰/۱۳۰
(۳) ملخص از : هدایہ ۴/۴۱۰-۴۱۱ ، البحر الرائق ۸/۱۴۸

حق میراث ثابت کیا ان میں کوئی غائب ہو یا نابالغ ہو تو قاضی غائب شخص کی طرف سے کسی کو وکیل اور نابالغ کے لئے کسی کو وصی متعین کر کے تقسیم عمل میں لائے گا۔(۱)

مطالبۂ تقسیم کب قبول کرنا ضروری ہے؟

مشترک جائداد کی تقسیم کے مطالبہ کو قبول کرنا کب ضروری ہے اور کب نہیں؟ اس سلسلے میں اُصول یہ ہے کہ اگر ہر فریق کے حصہ کی مقدار اتنی ہو کہ تقسیم کے بعد وہ اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہو، تو ایک شریک کے مطالبہ پر بھی قاضی جائداد تقسیم کردے گا ، اور دوسرے شرکاء کو تقسیم پر مجبور کرے گا ، اور اگر ہر فریق کے حصہ کی مقدار اتنی کم ہو کہ تقسیم کی صورت میں کوئی بھی اس سے مطلوبہ مقصد حاصل نہیں کر پائے گا ، جیسے کنواں ، دیوار ، حمام وغیرہ ، تو محض بعض شرکاء کے مطالبہ پر تقسیم عمل میں نہیں آئیگی ، جب تک کہ تمام شرکاء راضی نہ ہو جائیں —— تیسری صورت یہ ہے کہ بعض شرکاء کا حصہ اتنا ہو کہ تقسیم کے بعد بھی وہ اس سے نفع نہیں اٹھا سکتا ، تو جس شخص کا حصہ زیادہ ہو اس کے مطالبہ پر تقسیم عمل میں آئے گی ، گو دوسرا فریق راضی نہ ہو اور جس کا حصہ کم ہو وہ اگر یک طرفہ طور پر تقسیم کا مطالبہ کرے تو اس کا اعتبار نہیں ، یہ قول مشائخ حنفیہ میں خصافؒ کا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے ، امام ابوبکر جصاص رازیؒ کا قول اس کے برعکس ہے ، لیکن اس پر فتویٰ نہیں ۔(۲)

جن اشیاء کو تقسیم کرنا ہے اگر وہ مختلف جنس کی ہوں اور تقسیم میں ایک کے حصہ میں ایک جنس کی شئی اور دوسرے کے حصہ میں دوسری چیز پڑے تو ایسی تقسیم کے لئے بھی باہمی رضامندی ضروری ہے ، کیوں کہ یہ ایک طرح کا تبادلہ ہے ، اور تبادلہ کے لئے باہمی رضامندی ضروری ہوتی ہے ۔(۳)

جن لوگوں کو تقسیم کی ذمہ داری سونپی گئی ہے ، ان کو چاہئے کہ تقسیم نامہ بھی مرتب کردیں تا کہ حقوق کی حفاظت ہو سکے ، تقسیم میں عدل کا پورا خیال رکھیں ، ہر ایک کے حصوں کو ناپ کر مقدار متعین کریں ، عمارتوں کی قیمت لگائیں ، ہر ایک کا راستہ اور پانی کے حصول کا ذریعہ بھی جداگانہ ہو ، پھر مختلف حصوں پر ایک دو تین نمبر لگادیں ، اور قرعہ اندازی کے ذریعہ جس کے نام پر جو حصہ آئے وہ اسے دیدیں ، ظاہر ہے کہ قرعہ اندازی اس وقت ہے جب کہ لوگ کسی ایک ہی حصہ پر اصرار کرتے ہوں ، باہمی رضامندی کی صورت قرعہ اندازی کی ضرورت نہیں ، نیز قاضی کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ بغیر قرعہ اندازی کے ہر ایک کے لئے حصہ متعین کردے ۔(۴)

تقسیم کا طریقہ

اگر یہ صورت ہو کہ مثلاً ایک صاحب کو زمین مل رہی ہو اور دوسرے صاحب کو ان کے حصۂ زمین کے بدلہ رقم دلادی جائے تو یہ بھی جائز ہے ، لیکن اس کے لئے فریقین کی رضامندی ضروری ہے ؛ کیونکہ جس شخص کے ذمہ روپیہ رکھا گیا ہے ، ممکن ہے وہ بعد کو ادا نہ کرے ،(۵) —— فقہاء کی اس توجیہ سے معلوم ہوا کہ تقسیم میں روپیہ پیسہ کو داخل کرنے سے اسلئے منع کیا گیا ہے ، کہ وہ بطور دین اس کے ذمہ رہے گا ، اور یہ بات مشکوک ہے کہ وہ بعد میں اس کو ادا کرے ، پس اگر قاضی نے معاوضے کی نقد رقم لے لی ، اور ادا کردیا ، اور اس کے بغیر بظاہر اس طرح تقسیم ممکن نہ ہو کہ وہ جائداد فائدہ اٹھانے کے لائق رہے ، تو ایسی صورت میں قاضی کو حق ہونا چاہئے کہ وہ ایسی تقسیم کو لازم کردے ۔ واللہ تعالیٰ اعلم

تقسیم میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اُصول یہ ہے کہ زمین

(۱) ہدایہ ۴/۴۱۲-۴۱۱ ، البحر الرائق ۸/۱۴۹
(۲) البحر الرائق ۸/۱۵۱
(۳) ہدایہ ۴/۴۱۴
(۴) حوالۂ سابق ۴/۴۱۶ ، البحر الرائق ۸/۱۵۲
(۵) حوالۂ سابق

اور عمارت کی قیمت لگائی جائے گی اور قیمت ہی کی بنیاد پر حصوں کی تقسیم عمل میں آئے گی، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تقسیم تو مقدار کی پیائش کے اعتبار سے ہوگی، لیکن اگر ایک شخص کی زمین میں عمارت ہو اور دوسرے کے حصہ میں نہ ہو، یا ایک کے حصہ میں اچھی عمارت ہو اور دوسرے کے حصہ میں کچھ کم اچھی، تو جس کا حصہ زیادہ عمدہ ہے وہ اس کی قیمت دوسرے فریق کو ادا کرے گا۔(۱)

اسی طرح اگر دومنزلہ مکان کی تقسیم عمل میں آئی، ایک شخص کو نچلی منزل ملی اور دوسرے کو بالائی، تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک پیائش کے ذریعہ تقسیم عمل میں آئے گی، قاضی ابویوسفؒ کے نزدیک نیچے کے ایک گز کے مقابلہ میں اوپر کا ایک گز اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نیچے کے ایک گز کے مقابلہ اوپر کا دو گز، امام محمدؒ کے نزدیک ایسی عمارتوں میں قیمتوں کو تقسیم کے لئے اساس بنایا جائے گا، اور اسی پر فتویٰ ہے۔(۲)

خیال ہوتا ہے کہ فی زمانہ مختلف موقعہ محل کی اراضی کی تقسیم کے لئے بھی قیمت ہی کو مدار بنانا چاہئے، بلکہ ایک ہی قطعہ اراضی کے مختلف حصوں کی اہمیت میں تفاوت ہو، مثلاً زمین کا ایک حصہ شارع عام کی طرف ہو اور دوسرا حصہ کسی چھوٹی اور ذیلی سڑک یا گلی کی طرف، تو ایک ہی قطعۂ زمین کے دوحصوں کی قیمت میں بڑا فرق واقع ہو جاتا ہے، ہمارے اس عہد میں تجارت اور صنعت کے فروغ کی وجہ سے زمین کے محل وقوع کی اہمیت بہت زیادہ ہے، اس لئے اس کی رعایت بہت ضروری محسوس ہوتی ہے۔ واللہ اعلم

جب تقسیم ٹوٹ جاتی ہے!

اگر تقسیم کے بعد کسی فریق نے دعویٰ کیا کہ اس کے حصہ میں آئی ہوئی کچھ زمین پر دوسرے فریق نے قبضہ کیا ہوا ہے، حالانکہ وہ اپنا حصہ پالینے کا اقرار کر چکا تھا، تو اس کو گواہان پیش کرنے ہوں گے اور اگر اب تک اس نے ایسا کچھ اقرار نہیں کیا تھا، اور دعویٰ کرتا ہے، کہ دوسرے فریق نے اس کے کچھ حصہ پر قبضہ کیا ہوا ہے، تو قاضی دونوں سے قسم لے گا، اور پچھلی تقسیم کو کالعدم قرار دیدے گا۔

اگر شرکاء کے درمیان تقسیم شدہ شئی کی مقررہ قیمت کے درست اور نادرست ہونے میں اختلاف ہوگیا، اور اس میں ایسا فرق ثابت ہوا جسے اصطلاح میں "غبن فاحش" کہتے ہیں، یعنی ایسی قیمت لگائی گئی کہ کوئی بھی قیمت لگانے والا یہ قیمت نہیں لگاتا، تو اس صورت میں بھی — اگر تقسیم قاضی کے فیصلہ پر مبنی ہے — پچھلی تقسیم نامعتبر ہوگی، (۳) اور اگر یہ تقسیم باہمی رضامندی سے ہوئی ہے تو اس صورت میں دونوں طرح کے اقوال موجود ہیں، فتاویٰ قاضی خان میں اس بات کو ترجیح دی گئی ہے کہ اس صورت میں بھی یہ تقسیم کالعدم ہوگی، کیونکہ تقسیم کا منشا تقاضۂ عدل کو پورا کرنا ہے، اور یہی مقصد اس صورت میں فوت ہو رہا ہے۔(۴)

اگر تقسیم کے بعد تقسیم شدہ جائداد اور اشیاء میں دوسرے حصہ دار نکل آئیں، تو تین صورتیں ہیں، ایک صورت یہ ہے کہ کسی فریق کے حصہ کی متعین مقدار کا کوئی دوسرا حقدار نکل آیا، اس صورت میں تقسیم باقی رہے گی، البتہ وہ اپنے حصے میں اس کمی کے لئے دوسرے فریق کی طرف رجوع کرے گا، اور دوسرا فریق اسے ادا کرے گا، دوسری صورت یہ ہے کہ تمام حصہ داروں کے حصہ میں مشترکہ طور پر غیر متعین اور مشترکہ (مشاع) حق نکل آیا، مثلاً دس ایکڑ زمین تھی جو تقسیم ہوئی، بعد کو ایک ایکڑ کا استحقاق کسی اور کا ثابت ہوگیا، اور متعین نہیں ہے کہ ایک ایکڑ کس طرف سے ہے؟ بلکہ یہ حق پوری زمین میں پھیلا ہوا ہے، تو اس صورت میں بالاتفاق

(۱) هدایه ۴/۴۱۶
(۲) هدایه ۴/۴۱۸
(۳) هدایه ۴۲۰
(۴) حاشیه هدایه (مولانا عبدالحیٔ لکھنوی) ۴/۴۲۰

تقسیم کالعدم ہو جائیگی اور اس کا حصہ نکالنے کے بعد از سرِ نو تقسیم عمل میں آئے گی۔

تیسری صورت یہ ہے کہ کسی ایک فریق کے حصہ میں استحقاق نکل آیا، اور استحقاق کسی متعین جگہ کا نہ ہو بلکہ غیر متعین ہو، مثلاً نصف ایکڑ، لیکن یہ متعین نہ ہو کہ نصف ایکڑ کس طرف سے ہے؟ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی پچھلی تقسیم رد نہیں ہوگی، البتہ وہ اپنے نقصان کے لئے دوسرے فریقوں سے رجوع کرے گا، جو اس نقصان کو پورا کریں گے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تقسیم کالعدم ہو جائے گی۔(۱)

اگر میراث کی تقسیم کے بعد معلوم ہوا کہ میت کے ذمہ دَین باقی ہے تو اگر ورثاء اس دَین کو ادا کردیں یا قرض خواہ معاف کردے، یا میراث کا اتنا حصہ تقسیم سے باقی رہ گیا ہو جو اس قرض کی ادائیگی کے لئے کافی ہو جائے، تب تو یہ تقسیم باقی رہے گی ورنہ یہ تقسیم رد ہو جائے گی، اور ادائیگی کے بعد دوبارہ تقسیم عمل میں آئے گی۔(۲)

مہایأت (باری باری استفادہ)

تقسیم ہی سے متعلق ایک صورت مہایات کی ہے، مہایات سے مراد یہ ہے کہ باری باری کسی چیز سے فائدہ اٹھایا جائے، چونکہ بعض دفعہ کسی چیز کی قطعی تقسیم دشوار یا ناممکن ہوتی ہے، اس لئے استحساناً تقسیم میں مہایاۃ کو استحساناً جائز قرار دیا گیا ہے، (۳) حضرت صالح علیہ السلام کے واقعے میں قرآن نے نقل کیا ہے کہ ایک دن حضرت صالح علیہ السلام کی اونٹنی کے پینے کی باری مقرر تھی اور ایک دن دوسرے لوگوں کے لئے، **ھذہ ناقة لھا شرب ولکم شرب یوم معلوم**، (الشعراء: ۱۵۵) اسی طرح غزوۂ بدر کے موقعہ سے آپ ﷺ نے تین آدمیوں کے حصے میں ایک اونٹنی رکھی تھی کہ وہ باری باری اس پر سوار ہوں، یہ بھی مہایاۃ ہی کی ایک صورت ہے، اسی لئے اس کے جائز ہونے پر امت کا اجماع ہے۔(۴)

گھر کے بارے میں طے کیا کہ گھر کے ایک حصے میں ایک فریق رہیں گے، دوسرے حصہ میں دوسرے فریق، یا ایک فریق نیچے اور دوسرا فریق اوپر، یا کچھ مدت ایک فریق اور کچھ مدت دوسرا فریق، یہ تمام ہی صورتیں درست ہیں، اور مہایاۃ کے ذریعہ جو حصہ یا زمانہ انتفاع کے لئے حاصل ہو، اس میں وہ کسی اور کو کرایہ پر لگا کر بھی نفع اٹھا سکتا ہے۔

اگر دو فریق میں سے ایک کی موت واقع ہو جائے تو اس سے مہایاۃ ختم نہیں ہوگی، البتہ اگر دو فریق میں سے ایک مہایاۃ چاہتے ہوں اور دوسرا فریق مکمل تقسیم، تو قاضی تقسیم کرے گا؛ کیونکہ تقسیم کی صورت منفعت کے حصول میں زیادہ مکمل ہے، — امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جانور کی سواری میں مہایات درست نہیں، کیونکہ سواری کرنے والے کے اعتبار سے سواری کے استعمال میں فرق واقع ہوتا ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ صورت بھی جائز ہے، (۵) — موجودہ زمانہ میں مشینی سواریوں کو بھی اسی پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ واللہ اعلم

قسم

دیکھئے: "یمین"

قسّیس

یہ لفظ اصل میں رومی زبان کا ہے، جو عربی زبان میں داخل ہوگیا ہے، قسّیس کے معنی عالم اور عبادت گذار شخص کے ہیں، (۶)

(۱) ھدایہ ۴/۴۲۰، البحر الرائق ۸/۱۵۶
(۲) حوالۂ سابق ۴/۴۲۲-۴۲۱
(۳) ھدایہ ۴/۴۲۲
(۴) البحر الرائق ۸/۱۵۷
(۵) ھدایہ ۴/۴۲۳
(۶) تفسیر قرطبی ۶/۲۵۷

قرآن مجید نے اس بات کا ذکر کیا ہے کہ یہود و مشرکین مسلمانوں کے سخت دشمن ہیں، اور بہ مقابلہ ان کے نصاری مسلمانوں کے تئیں نرم پہلو رکھتے ہیں، کیونکہ ان میں بہت سے قسیس اور راہب موجود ہیں، اور وہ تکبر نہیں کرتے، (المائدہ : ۸۲) —— رسول اللہ ﷺ نے جہاد میں ایسے مذہبی رہنما سے درگذر کرنے کا حکم فرمایا ہے، جس سے اسلام کی فراخ قلبی اور کشادہ چشمی کا اندازہ ہوتا ہے۔ (دیکھئے: راہب)

قصاص

قصاص کا لفظ ''قص'' سے ماخوذ ہے، قص کے معنی دوسرے کا نقش قدم تلاش کرنے اور اس پر چلنے کے ہیں، (۱) اسی معنی میں یہ لفظ قرآن میں بھی استعمال ہوا ہے: **فارتدا علی آثارهما قصصا**، (الکہف : ۶۴) قتل کے بدلہ قتل میں بھی یہی ہوتا ہے کہ بدلہ لینے والا قاتل ہی کی راہ چلتا ہے، اسی لئے اس کو قصاص کہتے ہیں، (۲) —— عربی زبان میں قص کے معنی کاٹنے کے بھی آتے ہیں، اسی لئے بال کاٹنے کو ''قص الشعر'' کہتے ہیں، (۳) قصاص کی اس معنی سے مناسبت اور بھی زیادہ واضح ہے۔

شریعت کی اصطلاح میں کسی شخص کو جسمانی ایذا یا قتل کردینے کی وجہ سے مجرم کو وہی سزا دینے کا نام ''قصاص'' ہے، عربی زبان میں اس کو ''قود'' بھی کہتے ہیں اور حدیث میں بھی قصاص کے لئے یہ لفظ استعمال ہوا ہے۔

ثبوت

قصاص کا واجب ہونا قرآن سے بھی ثابت ہے، حدیث سے بھی، اس پر امت کا اجماع و اتفاق بھی ہے، اور یہ قیاس کا تقاضہ بھی ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ تم پر قتل میں قصاص فرض کیا گیا ہے، **کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ**، (البقرۃ : ۱۷۸) بلکہ قرآن ہمیں بتاتا ہے کہ پچھلی امتوں میں بھی اللہ تعالیٰ نے قانون قصاص رکھا تھا، (المائدہ : ۴۵) علامہ ابن قدامہؒ نے اس پر علماء اُمت کا اجماع نقل کیا ہے، (۴) بنیادی طور پر ہر جرم اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اسی درجہ سزا بھی دی جائے، یہی عقل و قیاس کا تقاضہ ہے اور اسی کا نام قصاص ہے، اس لئے شریعت کے چاروں معتبر دلیلوں سے قصاص کا واجب ہونا ثابت ہے۔

قانون قصاص کی حکمت

اسلام کا قانون قصاص سماج کی جرائم سے حفاظت اور امان قائم کرنے میں نہایت مؤثر اور اہم کردار ادا کرتا ہے، موت سے بڑھ کر کوئی چیز نہیں جو انسان کو خوفزدہ کرے اور ظلم و جور کے خوگر ہاتھ کو تھام لے، مالی جرمانہ ایک خفیف سزا ہے اور کسی عادی مجرم کو یہ سزا دی جائے تو وہ اس کو بہ آسانی سماج کے بے قصور افراد کی طرف لوٹا دیتا ہے اور ان سے ظلماً وصول کر کے ادا کرتا ہے، قید کی سزا کا مجرم پر جو اثر ہوتا ہے وہ محتاج بیان نہیں، اکثر اوقات قید سے اصلاح کی بجائے جرم کی صلاحیت میں اضافہ ہوتا ہے، مجرم اذہان کو باہم ملنے اور ایک دوسرے کے تجربات سے فائدہ اٹھانے کا موقع ملتا ہے، اسی لئے جرم و سزا کے تجزیہ نگاروں نے لکھا ہے کہ عام طور پر ایک بار جیل جانے والا آئندہ اس سے زیادہ مؤثر اور تیر بہ ہدف طریقہ پر جرم کا مرتکب ہو کر جیل پہونچتا ہے، اس لئے قرآن مجید نے قصاص کو انسانی زندگی کا محافظ قرار دیا ہے:

> **ولكم في القصاص حياة يا أولى الالباب** . (البقرہ : ۱۷۸)

یہ خود اس شخص کے لئے بھی حفاظت ہے جو جرم کا ارادہ رکھتا ہو کہ سزا کا خوف اس کو جرم سے اور جرم کے نتیجہ میں پیش آنے والی

---

(۱) القاموس المحیط ۳/۱۳۲، باب القاف
(۳) القاموس المحیط ۳/۱۳۲، باب القاف
(۲) الجامع لاحکام القرآن ۲/۲۴۵
(۴) المغنی ۸/۲۱۴

سزا سے بچاتا ہے، اس کے لئے بھی تحفظ کا ذریعہ ہے جس کی بابت مجرم غلط قصد اور ارادہ رکھتا ہو، اور پورے سماج کو بھی اس کے ذریعہ تحفظ فراہم ہوتا ہے۔

انتقام ایک فطری جذبہ ہے، قانونِ قصاص کا منشاء اس کو غیر معتدل ہونے سے بچانا ہے، عربوں میں انتقام کے لئے بڑے غیر معتدل طریقے تھے، اگر کسی خاندان کے غلام نے دوسرے خاندان کے غلام کو قتل کر دیا تو مقتول کے لوگ چاہتے تھے کہ اس کے بدلہ آزاد کو قتل کریں، عورت کے بدلہ مرد کو قتل کر دیتے، فرد کے بدلہ جماعت کے قتل کے درپے ہوتے، یہ نامنصفانہ اور غیر انسانی طریقۂ انتقام پشتوں اور نسلوں قتل وقتال کا بازار گرم رکھتا تھا، اسلام نے اعتدال و انصاف کے دائرہ میں انتقام کی گنجائش رکھی تا کہ شعلۂ انتقام سرد ہو سکے اور ایک شخص کے قصور کی سزا بے قصور لوگوں کو نہ ملے۔

پھر اس بات کی بھی گنجائش رکھی کہ فریقین راضی ہو جائیں تو مجرم کو قتل کرنے کی بجائے اس سے خوں بہا وصول کر لیا جائے اور خوں بہاں کی مقدار بھی کثیر رکھی گئی تا کہ مجرم کو بھی اپنے جرم کا احساس ہو اور مقتول کے خاندان کی بھی کسی قدر اشک شوئی ہو سکے، قرآن مجید نے مقتول کے ورثہ کی طرف سے قصاص سے درگذر کے لئے عجیب لطیف اور حکیمانہ تعبیر اختیار کی ہے، ارشاد ہے :

فمن عفی لہ من اخیہ شیئی فاتباع بالمعروف واداء الیہ باحسان . (البقرہ : ۱۷۸)

قرآن نے قاتل کو ''بھائی'' کہہ کر مقتول کے ورثہ کو اس طرف متوجہ کیا ہے کہ قاتل نے گو وقتی غلبۂ شیطانی کی وجہ سے اُسے قتل کر دیا ہے، مگر درحقیقت وہ بھی تمہارا بھائی ہے اور تم کو اسی نظر سے اس کے معاملہ کو دیکھنا چاہئے، اس لئے قصاص کی سزا جاری کرنے کا یہ طریقہ مقرر کیا گیا کہ قاضی کی موجودگی میں مجرم کو مقتول کے اولیاء کے حوالہ کر دیا جائے کہ وہ خود سزا جاری کر سکیں، قاضی یا اس کے نمائندہ کی موجودگی اس لئے ضروری ہے کہ مقتول کے اولیاء بدلہ لینے میں حد سے تجاوز نہ کریں اور اس کے حوالہ اس لئے کیا گیا کہ نفسیاتی طور پر جب مجرم اپنے آپ کو سپر انداز کر دیتا ہے، تو انتقام کی انگیٹھی سرد ہو جاتی ہے، اور درگذر کرنا آسان ہو جاتا ہے۔

سزائے موت کی مخالفت کے رجحان نے حقیقت یہ ہے کہ ہمارے عہد میں جرم کی حوصلہ افزائی کی ہے اور انسانی خون کو بے قیمت بنا کر رکھ دیا ہے، مجرم کے ساتھ ہمدردی دراصل مظلوم کے ساتھ مزید ظلم اور ظالم کا ظلم پر تعاون ہے، آج اس رجحان نے ایسا فروغ پایا ہے کہ بہت سے ممالک نے سزائے موت ہی منسوخ کر دی ہے اور جن ملکوں نے قانوناً اس سزا کو باقی رکھا ہے وہ بھی عملاً اس کو معطل کر چکے ہیں۔

قصاص واجب ہونے کی شرطیں

قصاص واجب ہونے سے متعلق کچھ شرطیں ہیں، جن پر اتفاق ہے، اور کچھ کے بارے میں اختلاف ہے، بعض قاتل سے متعلق ہیں، بعض مقتول سے اور کچھ احکام قصاص لینے سے متعلق ہیں کہ قصاص لینے کا مستحق کون ہے؟ اور قصاص لینے کا طریقہ کیا ہوگا؟

قاتل سے متعلق

قاتل سے متعلق پانچ شرطیں ہیں۔

۱) قتل کرنے والا بالغ ہو، اگر نابالغ نے قتل کیا ہو تو ذی شعور ہو پھر بھی قتل نہ کیا جائے گا۔(۱)

۲) دماغی اعتبار سے صحت مند اور متوازن ہو، اگر پاگل نے کسی کو قتل کر دیا تو چونکہ وہ غیر مکلف ہے اس لئے اس پر قصاص جاری نہیں ہوگا۔(۲)

---

(۱) بدائع الصنائع ۲۳۳/۷

(۲) بدائع الصنائع ۲۳۴/۷

۳) قاتل نے یہ فعل اپنے اختیار سے کیا ہو، اکراہ اور جبر کے تحت اس کا مرتکب نہیں ہوا ہو — اکراہ کی دو صورتیں ہیں، اکراہ ملجی اور اکراہ غیر ملجی، اکراہ غیر ملجی یہ ہے کہ ہلاکت کا فوری خطرہ درپیش نہ ہو، ایسے اکراہ کی وجہ سے اگر کسی شخص نے دوسرے کو قتل کردیا تو وہ بھی قصاص میں بالاتفاق قتل کیا جائے گا، اکراہ ملجی یہ ہے کہ مکرَہ کو فوری ہلاکت کا خطرہ ہو، حنفیہ کے نزدیک اگر "اکراہ ملجی" کے تحت کوئی شخص قتل کا مرتکب ہوا، تو اس پر قصاص تو جاری نہیں ہوگا، (۱) البتہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اس کی تعزیر کی جائے گی اور قاضی ابویوسفؒ کے نزدیک اس کو مقتول کی "دیت" ادا کرنی ہوگی، (۲) امام مالکؒ، امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اکراہ کے باوجود قاتل سے قصاص لیا جائے گا۔ (۳)

۴) قاتل نے قتل ہی کے اردہ سے مقتول پر حملہ کیا ہو، اگر ارادۂ قتل نہیں تھا تو "قتل خطاء" ہے اور اس میں دیت ہے نہ کہ قصاص۔

۵) ارادۂ قتل نہ ہونے میں ذرا بھی شبہ نہ ہو، ان یکون القتل منه عمدا محضا ليس فيه شبة العدم . (۴)

مقتول سے متعلق

مقتول سے متعلق تین شرطیں ہیں۔ (۵)

۱) مقتول قاتل کا جزو نہ ہو، چنانچہ بیٹا، بیٹی، پوتے، نواسے کے قتل پر باپ، دادا، نانا، نانی وغیرہ از راہ قصاص قتل نہ کئے جائیں گے، کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا: والد اپنی اولاد کی وجہ سے قتل نہیں کیا جائے گا، **لا یقتل الوالد بولدہ**، (۶) یہ گویا ایک درجہ میں باپ کی اپنی ملکیت میں تصرف ہے، اس پہلو نے اس کے باعث قصاص واجب ہونے میں شبہ پیدا کردیا ہے، پھر والدین وغیرہ میں فطری طور پر جو غیر معمولی جذبۂ شفقت رکھا گیا ہے وہ بھی تقاضا کرتا ہے کہ اس کا مقصد و منشاء قتل کا نہ رہا ہوگا — یہی رائے حنفیہ، شوافع اور حنابلہ کی ہے، (۷) امام مالک کے نزدیک اگر ایسی واضح علامت موجود ہو جو بتاتی ہو کہ شقی القلب باپ بیٹے کو ہلاک کرنے ہی کی نیت رکھتا تھا، تو پھر باپ سے قصاص لیا جائے گا، جیسے باپ نے بیٹے کو لٹا کر ذبح کردیا، تو اس صورت میں باپ سے قصاص لیا جائے گا، (۸) امام مالکؒ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ حدیث میں باپ سے قصاص اس لئے معاف کیا گیا ہے کہ اس نے تادیب اور تقاضۂ تربیت کے تحت اپنی اولاد پر ہاتھ اٹھایا ہوگا اور جوش غضب میں حد سے تجاوز ہوگیا ہوگا، لیکن جب اس کا ارادۂ قتل بالکل واضح ہو تو اب وہ قابل عفو نہیں۔

۲) مقتول کو قتل کرنا مباح نہ ہو، ایسے شخص کو فقہ کی اصطلاح میں "معصوم الدم" کہا جاتا ہے، چنانچہ اگر کافر حربی کو قتل کردیا گیا تو قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا، کیونکہ اسلام کی نگاہ میں وہ معصوم الدم نہیں ہے۔ (۹)

یہیں سے یہ سوال پیدا ہوا کہ اگر کوئی مسلمان ایسے جرم کا مرتکب ہوا جس کی سزا موت ہے، جیسے کوئی مسلمان مرتد ہوگیا، (العیاذ باللہ) یا کسی شادی شدہ شخص نے زنا کا ارتکاب کیا، تو کیا اس کا قاتل از راہ قصاص قتل کیا جائے گا؟ — شوافع اور حنابلہ کے نزدیک ایسے شخص کا قاتل قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ وہ شرعاً موت ہی کا مستحق تھا، (۱۰) حنفیہ نے بھی ارتداد کے

(۱) بدائع الصنائع ۲۳۵/۷
(۲) بدائع الصنائع ۱۹۰/۶، ط دارالکتاب دیوبند
(۳) حوالۂ سابق، بحوالہ کتاب الأم والمهذب
(۴) بدائع الصنائع ۲۳۴/۷
(۵) حوالۂ سابق ۲۳۵/۷
(۶) ابن ماجہ، حدیث نمبر ۲۶۹۳، ابواب الدیات
(۷) المغنی ۲۲۷/۸
(۸) بدایۃ المجتہد ۳۰۱/۲
(۹) بدائع الصنائع ۲۳۶/۷
(۱۰) المغنی ۲۲۱/۸

سلسلہ میں اسی کی صراحت کی ہے۔(۱)

۳) مقتول پر مالک کو ملکیت حاصل نہ ہو، چنانچہ مالک اگر اپنے غلام کو قتل کردے تو گو وہ گنہ گار بھی ہوگا اور اس کی تعزیر بھی کی جائے گی، لیکن مالک سے اس کا قصاص نہیں لیا جائے گا۔(۲)

اگر مرد عورت کا قاتل ہو؟

بعض صورتوں کی بابت فقہاء کے درمیان اختلاف رائے بھی ہے، من جملہ ان کے یہ ہے کہ اگر مرد عورت کا قاتل ہو، تو مرد قتل نہیں کیا جائے گا، یہ بعض فقہاء کا مسلک ہے، لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک مرد بھی عورت کے بدلہ قتل کیا جائے گا، کیونکہ قرآن مجید نے قصاص کا جو قانون مقرر کیا ہے اس کی بنیاد یہ ہے کہ ایک نفس انسانی کے مقابلے میں دوسرے نفس انسانی کو قتل کیا جائے گا، (۳) **النفس بالنفس**، (مائدہ : ۴۵) اس میں کوئی تفریق نہیں ہے، آنحضور ﷺ نے ایک خاتون کے قصاص میں ایک یہودی کو قتل کرایا تھا۔(۴)

غیر مسلم کا قتل

ایسا غیر مسلم جو مسلمان ملک کا شہری ہو جس کو اصطلاح میں "ذمی" کہتے ہیں، اگر مسلمان اسے قتل کردے تو، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں وہ مسلمان بھی اس کے بدلہ قتل کیا جائے گا، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک غیر مسلم کے بدلہ مسلمان بطور قصاص قتل نہیں کیا جائے گا، (۵) امام مالک کے یہاں اگر ایسے غیر مسلم کو لٹا کر ذبح کردے تب تو مسلمان قاتل قصاص میں قتل کیا جائے گا ورنہ نہیں۔(۶)

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ قرآن نے جو قصاص کے اُصول متعین کئے ہیں وہ یہ ہیں کہ کسی بھی انسانی جان کی ہلاکت موجب قصاص ہے، اسی لئے حکم قصاص کو عام رکھا گیا ہے، اور مسلمان اور غیر مسلم کی کوئی تفریق نہیں کی گئی ہے، ارشاد ہے: **کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ** (بقرۃ : ۱۷۸) اور: **کتبنا علیهم فیها ان النفس بالنفس**، (مائدہ : ۴۵) نیز فرمایا گیا: **من قتل مظلوما فقد جعلنا لولیه سلطانا**. (بنی اسرائیل : ۳۳) حدیث میں بھی بوضاحت موجود ہے کہ آپ ﷺ نے ان غیر مسلموں کی جان کو وہی اہمیت دی جو مسلمانوں کی جان کو حاصل ہے، **فدمه کدمنا و دیته کدیتنا**، (۷) یعنی ان کا خون ہمارے خون کی طرح ہے، عبدالرحمٰن بن سلمان سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ایک مسلمان سے ذمی کا قصاص لیا، اور فرمایا کہ میں عہد کو پورا کروں گا، **انا احق من وفی بذمته**. (۸) خلفاء راشدین کا معمول بھی یہی رہا ہے۔(۹)

یہی قیاس کا بھی تقاضا ہے، جب غیر مسلم کے مال کی چوری کی وجہ سے ہاتھ کاٹا جائے گا، اور غیر مسلم عورت سے زناء پر حدِ زنا جاری ہوگی اور شرعاً ان کے مال کی طرح ان کی جان بھی معصوم ہے یعنی اس پر دست درازی درست نہیں، تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ غیر مسلم کا قتل موجب قصاص نہ ہو، پھر جائے فکر ہے کہ اگر کسی ملک میں اقلیت کے خون کو اس طرح رائیگاں کردیا جائے تو کیا اس معاشرہ میں امن بھی برقرار رہ سکے گا، اس لئے حنفیہ کی رائے اسلام کے عادلانہ مزاج اور سماجی مصلحتوں سے قریب تر ہے، اور جن روایتوں میں یہ بات آتی ہے کہ مسلمان غیر مسلم کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا، وہاں غیر مسلم سے حربی مراد ہے نہ کہ ذمی۔

غلام کا قتل

فقہاء کے درمیان اس بابت بھی اختلاف ہے کہ اگر آزاد

---

(۱) بدائع الصنائع ۲۷۶/۲، ط: دارالکتاب، دیوبند
(۳) الدرالمختار علی هامش الرد ۳۳۳/۵، المغنی ۲۳۵/۸
(۵) المغنی ۲۱۹/۸
(۷) السنن الکبری ۴۳/۸، حدیث نمبر ۱۵۹۳۳
(۹) دیکھئے: العقوبة فی الفقه الاسلامی للشیخ ابی زهرة ۳۰۲

(۲) بدائع الصنائع ۲۳۵/۷
(۴) بخاری شریف ۱۰۱۷/۲، مسلم شریف ۵۸/۲، ابوداؤد ۶۲۳
(۶) بدایة المجتهد ۳۹۹/۲
(۸) مراسیل ابی داؤد ۱۲، باب الدیات

شخص غلام کو قتل کردے تو اسے بہ طور قصاص قتل کیا جائے گا یا نہیں؟ مالکیہ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک اس کا جواب نفی میں ہے، (۱) حنفیہ کے نزدیک قتل کیا جائے گا، (۲) ائمہ ثلاثہ نے حضرت علی ﷺ اور حضرت عبداللہ ابن عباس ﷺ کی حدیث کو پیش نظر رکھا ہے کہ آزاد غلام کے بدلہ قتل نہیں کیا جائے گا، **قال علی : من السنة أن لا يقتل حر بعبد**، (۳) حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں آزاد و غلام کی تفریق کے بغیر قتل کی سزا قتل مقرر کی گئی ہے، نیز حضور ﷺ نے فرمایا کہ تمام مسلمانوں کا خون مساوی ہے، **المسلمون تتكافأ دماؤهم**، (۴) پس جب غلام معصوم الدم ہے اور بحیثیت مسلمان اور انسان سبھوں کی زندگی یکساں اہمیت کی حامل اور لائق احترام ہے تو پھر کوئی وجہ نہیں کہ ان کے قتل پر قصاص واجب نہ ہو، اور سب سے اہم بات یہ ہے کہ جس قانون میں کسی ایک طبقہ کی زندگی کی حرمت اور اہمیت کو کم کردیا گیا ہو وہ سماج امن عامہ کو برقرار نہیں رکھ سکتا، اس لئے جیسے جسمانی اوصاف کے اعتبار سے قاتل اور مقتول کے درمیان مساوات ضروری نہیں، ویسے ہی غلامی یا آزادی اور ایمان و کفر میں بھی مساوات ضروری نہیں ہے — جہاں تک اس حدیث کی بات ہے جو ائمہ ثلاثہ نے پیش کی ہے تو احناف کے نزدیک اس سے ایسی صورت مراد ہے کہ کوئی شخص خود اپنے غلام کو قتل کردے، کیونکہ اس کے حق میں غلام کی حیثیت ایک حد تک مال کی بھی ہے، اور یوں بھی کوئی شخص غلام جیسی قیمتی متاع کو ضائع کرنا نہیں چاہتا، پس جیسے باپ کو بیٹے کے قتل پر قصاص سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے، اسی طرح غلام کے قتل پر اس کا آقا قصاص سے مستثنیٰ ہوگا۔

ایک شخص کے قتل میں متعدد لوگ شریک ہوں

ایک اہم مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص کے قتل میں متعدد لوگ شریک ہوں تو کیا وہ سبھی حضرات قتل کئے جائیں گے؟ اکثر فقہاء جن میں ائمہ اربعہ بھی شامل ہیں، کے نزدیک ان تمام لوگوں سے قصاص لیا جائے گا، جو ایک شخص کے قتل میں عملاً شریک ہو، بعض فقہاء کے نزدیک ایک شخص کے قتل میں اگر کئی لوگ شریک ہوں تو وہ قتل نہیں کئے جائیں گے، (۵) ظاہر ہے کہ جمہور کی رائے اسلام کے مزاج و مذاق سے بھی مطابقت رکھتی ہے، اور امن عامہ کی مصلحت سے بھی، ورنہ جرم پیشہ لوگوں کے لئے قتل کا ایک نیا طریقہ ہاتھ آجائے گا، چنانچہ شریعت کے مزاج شناس خاص حضرت عمر ﷺ کے دور میں جب اس طرح کا واقعہ پیش آیا تو آپ ﷺ نے قتل میں شریک پوری جماعت کو قتل کرایا اور فرمایا، کہ اگر تمام اہل صنعاء بھی اس ایک شخص کے قتل میں شریک ہوتے میں ان سب کو قتل کردیتا، **لو تمالأ عليهم اهل صنعاء لقتلتهم جميعاً** ۔ (۶)

بالواسطہ قتل

قصاص واجب ہونے کی ایک شرط خود قتل سے متعلق ہے کہ قتل براہ راست (مباشرۃ) کیا گیا ہو، اگر قاتل نے کوئی ایسا سبب اختیار کیا جو مقتول کے لئے باعث قتل بن گیا، تو یہ موجب قصاص نہیں، جیسے کسی شخص نے بیچ راستہ میں کنواں کھود دیا اور کوئی شخص اس میں گر کر مر گیا، تو اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا۔ (۷)

تاہم حنفیہ کے یہاں اس میں بڑی وسعت ہے، مثلاً اگر چند افراد نے کسی شخص کے بارے میں قاتل ہونے کی جھوٹی گواہی دی لیکن بعد میں اپنے جھوٹ کا اقرار کرلیا، یا جس شخص کو مقتول قرار دیا

(۱) المغنی ۸/۲۲۱ (۲) الدر المختار علی هامش الرد ۱۰/۱۶۴، کتاب الجنایات
(۳) بیهقی ۸/۶۳، حدیث نمبر ۱۵۹۳۸، نیز دیکھئے: دارمی ۲/۱۱۱۹۲، حدیث نمبر ۲۲۶۳، باب القود بن العبد وسیده
(۴) سنن ابن ماجه ۲/۱۹۲ (۵) الدر المختار مع الرد ۱۰/۲۰۶، بدائع ۶/۲۸۰
(۶) السنن الکبری للامام بیهقی ۸/۷۴-۷۳، حدیث نمبر ۱۵۹۷۳، ۱۵۹۷۵ (۷) بدائع الصنائع ۷/۲۳۹

گیا تھا وہ زندہ پایا گیا، اور بے گناہ نام نہاد قاتل قتل ہو چکا ہے، تو امام شافعیؒ کے نزدیک گواہان سے قصاص لیا جائے گا، کہ وہی اس پر سزائے قتل جاری ہونے کا باعث بنا ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ وہ متسبب ہے یعنی بالواسطہ قتل کا ذریعہ بنا ہے؛ اس لئے وہ قصاصاً قتل نہیں کیا جائے گا، البتہ ان سے دیت وصول کی جائے گی۔(۱)

تاہم کسی شخص پر اکراہ کیا گیا کہ وہ کسی کو قتل کرے اور وہ مجبور ہو کر مذکورہ شخص کے قتل کا مرتکب ہوا، تو مجبور کرنے والا شخص قتل کیا جائے گا۔

قصاص واجب ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ مقتول کا ولی معلوم ہو، ورنہ قصاص واجب نہیں ہوگا۔(۲)

مطالبہ قصاص کا حق کس کو ہے؟

قصاص کو شریعت اسلامی میں بنیادی طور پر بندہ کا حق مانا گیا ہے، اسی لئے جو شخص قصاص لینے کا حق دار ہے وہ اسے معاف کرنے کا بھی اختیار رکھتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ یہ حق کسے حاصل ہوگا؟ حنفیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک یہ حق، مقتول کے ورثہ کا ہے، خواہ وہ ایک ہوں یا کئی، مرد ہو یا عورت، (۳) مالکیہ کے نزدیک عصبہ مرد ہی قصاص لینے کے مستحق ہیں، بیٹیاں، بہنیں یا شوہر قصاص لینے کے حقدار نہیں، (۴) تاہم اس پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے کہ مستحقین قصاص میں سے اگر ایک شخص بھی قصاص کو معاف کردے تو قصاص نہیں لیا جائے گا، (۵) اگر ورثہ میں سے بعض نابالغ ہوں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بالغ ورثہ کو فیصلہ کرنے کا حق حاصل ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک، نابالغ کے بالغ ہونے کا انتظار کیا جائے گا اور اس وقت تک قصاص کے فیصلہ کو موقوف رکھا جائے گا، (۶) البتہ ابن قدامہؒ نے لکھا ہے کہ اس بچہ کے بالغ ہونے تک اس ملزم کو قید میں رکھا جائے گا، (۷) امام مالک حنفیہ کے ساتھ ہیں۔

حق قصاص کون وصول کرے؟

یہ گفتگو استحقاق قصاص کے بارے میں ہوئی، اس کے بعد مرحلہ قصاص کے وصول کرنے یعنی قاتل کے قتل کئے جانے کا ہے، قرآن نے کہا ہے :

من قتل مظلوما فقد جعلنا لو لیه سلطانا فلا یسرف فی القتل . (بنی اسرائیل : ۳۳)

اس آیت کے مطابق گو قصاص کا فیصلہ عدالت کرے گی لیکن خود مقتول کے اولیاء ملزم کو قتل کریں گے، اور مقتول کے اولیاء کو اس کا موقعہ دیا جائے گا، اس میں ایک بڑی مصلحت ہے، جب کوئی مجرم سپر انداز ہو جاتا ہے، اور اپنے آپ کو حوالہ کر دیتا ہے، تو فطری بات ہے کہ آتش غضب سرد ہو جاتی ہے، گویا یہ ایک تدبیر ہے جس کے ذریعہ شریعت اولیاء مقتول کے رویئے کو نرم کرنا چاہتی ہے، اس سلسلے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر وارث ایک ہی ہو اور بالغ ہو تو وہ حق قصاص وصول کرے گا، نابالغ ہو تو قاضی وصول کرے گا، اور ایک قول کے مطابق اس کے بالغ ہونے کا انتظار کیا جائے گا، اگر متعدد ہوں اور بالغ ہوں تو ان میں سے کوئی بھی قصاص لے سکتا ہے، اگر بالغ و نابالغ ہوں تو بالغ شخص قصاص لے گا، کسی اور شخص کو قصاص لینے کا وکیل بھی بنا سکتے ہیں، لیکن یہ ضروری ہے کہ اصل مستحق قصاص وہاں موجود رہے، جس مقتول کا کوئی وارث موجود نہ ہو وہاں حکومت مجرم کو کیفر کردار تک پہنچائے گی۔(۸)

---

(۱) بدائع الصنائع ۷/۲۳۹
(۲) حوالۂ سابق ۷/۲۴۰
(۳) بدائع الصنائع ۷/۲۴۲، بداية المجتهد ۲/۴۰۳
(۴) بداية المجتهد ۲/۴۰۳، حاشيه دسوقی على الشرح الكبير ۴/۲۵۶
(۵) بداية المجتهد ۲/۴۰۳
(۶) بدائع الصنائع ۷/۲۴۲
(۷) حوالۂ سابق ۸/۲۷۷
(۸) بدائع الصنائع ۷/۲۴۵-۲۴۳

اسلام سے پہلے انتقام کے طریقے

اسلام سے پہلے انتقام کے بڑے انسانیت سوز طریقے مروج تھے، خود یورپ میں سزائے موت کے مجرموں کو آگ میں جلایا جاتا، ابالے ہوئے تیل میں ڈالا جاتا، پانی میں غرق کردیا جاتا، لوہے کا کفن پہنایا جاتا، زندہ دفن کردیا جاتا، سوئیز رلینڈ اور جرمن میں اس طرح کی سزائیں سولہویں، سترہویں بلکہ اٹھارہویں صدی تک دی جاتی رہیں، فرانس میں اٹھارہویں صدی کے اواخر میں بھی مجرم کو چار گھوڑوں سے باندھ دیا جاتا، اور اس کو چار مخالف سمتوں میں دوڑا دیا جاتا، یہاں تک کہ اس کے جسم کے چار ٹکڑے ہوجائیں۔(۱)

اسلام نے زندگی کے ہر شعبہ کی تہذیب کی، غیر انسانی طور و طریق کو ختم کیا اور برائی کا جواب بھی بھلے طریقے پر دینے کا حکم دیا، آپ ﷺ نے فرمایا کہ قتل بھی کرو تو بہتر طریقہ پر **اذا قتلتم فاحسنوا القتلة**۔ (۲) مثلہ کرنے اور اعضاء انسانی کو کاٹ کاٹ کر مارنے سے منع فرمایا، (۳) ان ہی عادلانہ اور مہذب اُصولوں میں سے یہ ہے کہ قاتل نے خواہ جیسے بھی قتل کیا ہو اور جو بھی انسانیت سوز طریقہ اختیار کیا ہو، لیکن تم ان کے ساتھ وہ رویہ اختیار نہ کرو؛ بلکہ بھلے طریقے پر تلوار سے قتل کردو، ارشاد ہوا کہ قصاص صرف تلوار ہی سے لیا جائے گا، **لاقود الا بالسیف**، (۴) یہی رائے امام ابوحنیفہؒ کی ہے، (۵) شوافع اور مالکیہ کے نزدیک جیسا اس نے قتل کیا تھا ویسا ہی اسے قتل کیا جائے گا، اگر اس نے مقتول کو ڈبویا تھا تو یہ بھی ڈبوئے گا، پتھر مار مار کر ہلاک کیا تھا تو اس کے ساتھ بھی یہی معاملہ ہوگا، (۶) امام احمدؒ سے دونوں طرح کی رائے منقول ہے، (۷) یہاں تک کہ امام شافعیؒ کے یہاں اگر قاتل نے اسے جلایا تھا تو یہ بھی جلایا جائے گا، (۸) ان حضرات کے پیش نظر وہ روایت ہے کہ ایک یہودی نے ایک خاتون کا سر پتھر سے کچل دیا تھا، تو آپ ﷺ نے اس یہودی پر بھی اسی طرح قصاص کی تعمیل فرمائی، (۹) ــــ حنفیہ کا خیال ہے کہ یہ واقعہ یا تو مثلہ کی ممانعت سے پہلے کا ہے، یا توراۃ کی شریعت کے مطابق ہے، جو آپ ﷺ نے ان پر بطور سرزنش جاری فرمایا، خیال ہوتا ہے کہ احناف کی رائے شریعت کے مزاج سے زیادہ قریب ہے۔ واللہ اعلم

جزوی نقصان کا قصاص

یہ تمام گفتگو اس صورت سے متعلق ہے جس میں ایک شخص نے دوسرے کو مکمل طور پر ہلاک کردیا ہو، اگر جزوی نقصان پہنچایا ہو، جیسے زخمی کردیا، یا دانت توڑ دیا تو اگر قصاص میں مماثلت اور برابری کو قائم رکھنا ممکن ہو، اور یہ اندیشہ نہ ہو کہ زخم کے بدلہ زخم لگانے کی صورت تجاوز ہوجائے گا، تو قصاص کا حکم ہوگا، مثلاً ہاتھ کے بدلے ہاتھ، پاؤں کے بدلے پاؤں کاٹ دیئے جائیں گے، آنکھ کے بدلہ آنکھ پھوڑ دی جائے گی، ملزم نے جو دانت نکالا ہے وہی دانت اس کا اکھاڑ دیا جائیگا، اور اگر مماثلت قائم رکھنا ممکن نہ ہو تو پھر دیت وصول کی جائے گی، (۱۰) حنفیہ کے نزدیک جان سے کم میں مرد اور عورت کے درمیان قصاص نہیں، البتہ امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی قصاص ہے، (۱۱) یہی رائے فقہاء شوافع کی بھی ہے۔ (۱۲)

---

(۱) فلسفة العقوبة للدكتور فكرى احمد عكاز ۴۳-۴۴　(۲) ترمذی شریف ۱/۲۶۰
(۳) ترمذی ۱/۲۶۰　(۴) سنن ابن ماجه ۲/۱۹۱
(۵) بدائع الصنائع ۷/۲۴۵　(۶) بداية المجتهد ۲/۴۰۴
(۷) المغنی ۸/۲۴۴　(۸) حوالۂ سابق
(۹) بخاری شریف ۲/۱۰۱۷، مسلم شریف ۲/۵۸، ابوداؤد ۲/۶۲۴　(۱۰) دیکھئے الدر المختار علی هامش الرد ۵/۳۵۴، باب القود فیما دون النفس
(۱۱) ردالمحتار ۵/۳۵۶　(۱۲) بدائع ۶/۳۴۳، ط: دارالکتاب دیوبند

فقہاء نے اسی سلسلے میں زخم کی مختلف صورتوں کو بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے اور اس کے اثرات ونتائج کا دقیق تجزیہ کیا ہے، (تفصیل کے لئے دیکھئے: دیت) لیکن حقیقت یہ ہے کہ اصل میں یہ مسئلہ طب کے باب سے متعلق ہے، اور ایسے مسائل میں فقہاء کے نزدیک ماہر اطباء کی رائے ہی بنیادی اہمیت کی حامل ہوتی ہے اور فی زمانہ میڈیکل سائنس نے ایسی غیر معمولی ترقی کی ہے کہ وہ اس سلسلے میں بڑی حد تک صحیح نشاندہی کی صلاحیت رکھتی ہے، اس لئے ہمارے زمانے میں اس باب میں ماہر اطباء کی رائے ہی حجت ہے۔

قصاص کب ساقط ہوجاتا ہے؟

بعض صورتوں میں قصاص واجب ہونے کے باوجود ساقط ہوجاتا ہے اور یہ تین صورتیں ہیں۔

۱) قصاص کا محل ہی باقی نہ رہے، جیسے ملزم کی موت واقع ہوجائے، یا قصاص کے طور پر جس عضو کو کاٹا جانا چاہئے تھا، کسی اور حادثہ میں وہ عضو ضائع ہوچکا، بلکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں دیت بھی واجب نہیں رہتی۔

۲) مستحقین قصاص یا ان میں سے کوئی قصاص معاف کردے؛ البتہ یہ ضروری ہے کہ معافی اس شخص خاص کی طرف سے ہو جسے قصاص لینے کا حق تھا، نیز وہ بالغ اور عاقل بھی ہو، البتہ اگر مستحقین قصاص میں سے بعض نے معاف کیا اور بعض نے معاف نہیں کیا تو جن لوگوں نے معاف نہیں کیا ہے وہ دیت کا مطالبہ کرسکتے ہیں۔

۳) صلح کے ذریعہ بھی قصاص معاف ہوجاتا ہے، صلح سے مراد یہ ہے کہ ملزم اور مستحقین قصاص کے درمیان مال کی کسی مقدار پر صلح ہوجائے، یہ مال مقدار دیت بھی ہوسکتا ہے، اور اس سے کم یا زیادہ بھی۔(۱)

اس بات پر اجماع ہے کہ اگر قاتلہ حمل کی حالت میں ہو تو جب تک ولادت نہ ہوجائے اس کو قتل نہیں کیا جائے گا۔(۲)

قصر

''قصر'' اصل معنی کم ہونے کے ہیں، چار رکعت والی نمازوں کے دو رکعت ادا کرنے کو حدیث اور فقہ میں ''قصر'' سے تعبیر کیا گیا ہے، (۳) جو سفر کی حالت میں شریعت کی طرف سے خصوصی رعایت ہے۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: سفر)

قضاء

لغت میں قضاء کے مختلف معنی آئے ہیں: فیصلہ کرنا، کسی چیز کو مضبوط کرنا (اتقان) ادا کرنا، کسی چیز کو اپنی انتہاء پر پہنچانا وغیرہ، (۴) —فقہاء کی اصطلاح میں لازم کرنے کے طور پر حکم شرعی کی اطلاع دینا ''قضاء'' ہے، (۵) علامہ قرافی مالکی نے اس کو مزید واضح کیا ہے کہ ''قضاء'' کسی چیز کو لازم کرنے یا کسی چیز کے لزوم کو ختم کرنے سے عبارت ہے، الحکم انشاء إلزام او إطلاق، (۶) جیسے نفقہ مہر یا حق شفعہ کسی کے اوپر ضروری قرار دیا جائے، یہ الزام کی صورت ہے، اگر افتادہ سرکاری زمین کو کسی شخص نے کاشت کے لئے استعمال کیا تو اس کو اس سے استفادہ کا حق حاصل ہوجاتا ہے، لیکن اگر وہ اسے آباد کرنا چھوڑ دے تو پھر حکومت کی اجازت سے دوسرا شخص اس زمین میں کاشت کرسکتا ہے، پس اگر ایک شخص نے زمین کو کاشت کرنے کے بعد چھوڑ دیا اور قاضی نے فیصلہ کیا کہ اب یہ عام مباح اراضی کے حکم میں ہے، اور دوسرے لوگوں کو حکومت کی اجازت سے اس سے استفادہ کا حق حاصل ہے، تو یہ صورت اطلاق کہلائے گی۔

(۱) بدائع الصنائع ۷/۲۵۰-۲۴۶
(۲) بداية المجتهد ۲/۳۹۵
(۳) ترمذی شریف ۱/۱۲۱
(۴) درر الحكام ۴/۵۶۹
(۵) معين الحكام ۷
(۶) تبصرة الحكام على هامش فتح العلى المالك ۱/۱۲

اس بات کو بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ الزام کی دوصورتیں ہیں، الزام معنوی اور الزام حسی، الزام معنوی یہ ہے کہ کسی بات کا حکم دیدیا جائے، یہی اصل میں قضاء کی حقیقت ہے، الزام حسی یہ ہے کہ عملاً اس فیصلہ کو نافذ کیا جائے، اور جس کے خلاف فیصلہ ہوا ہے، اس کو اس کی عمل آوری پر مجبور کیا جائے، یہ قضاء کی حقیقت میں داخل نہیں، اور یہ ممکن ہے کہ قاضی بعض اوقات عملاً اپنے فیصلہ کو نافذ کرنے سے عاجز رہے۔(۱)

نظام قضاء کا قیام واجب ہے

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ نظام قضاء کا قیام واجب ہے، **لاخلاف بین الائمة ان القیام بالقضاء واجب**، (۲) نظام قضاء کے قیام کا واجب ہونا قرآن سے بھی ثابت ہے، اور حدیث سے بھی، اللہ تعالی نے حضرت داؤد کو فریضۂ قضاء کی ادائیگی کا حکم فرمایا، **فاحکم بین الناس بالحق ولاتتبع الھوی** . (صٓ : ۲۶) قرآن نے حضرت داؤد علیہ السلام اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے فیصلہ کرنے کا ذکر فرمایا ہے، (الانبیاء : ۷۸) اور متعدد مواقع پر خود آپ ﷺ کو حکم شریعت کے مطابق فیصلہ کرنے کا حکم فرمایا گیا: **فاحکم بینھم بما انزل اللہ**، (مائدہ : ۴۸) فرمایا گیا کہ جولوگ باہمی نزاع میں آپ ﷺ کو حکم تسلیم نہ کریں اور آپ ﷺ کے فیصلہ کو بسر وچشم قبول کرنے کو تیار نہ ہوں وہ مومن نہیں ہوسکتے، (النساء : ۶۵) جولوگ شریعت اسلامی کے مطابق فیصلے کے لئے راضی نہ ہوں، ان کو کہیں ظالم (مائدہ : ۴۵) اور کہیں "فاسق" (مائدہ : ۴۷) کہا گیا —— یہ اور اس طرح کی بہت سی آیات قرآنی ہیں جو نظام قضاء کی اہمیت اور اس کے وجوب کو ظاہر کرتی ہیں۔

حدیثوں سے بھی قضاء اور نظام قضاء کے قیام کا واضح ثبوت ملتا ہے، خود آپ ﷺ نے بہت سے مقدمات فیصل فرمائے ہیں، حدیث کی کتابوں میں "ابواب الاحکام" کے تحت یہ روایتیں جمع کی گئی ہیں، حافظ ابن قیمؒ نے اپنی مایۂ ناز تالیف "زاد المعاد" میں جہاں حضور ﷺ کے خطبات وغیرہ کو جمع کرنے کی سعی کی ہے وہیں آپ ﷺ کے فیصلہ جات بھی جمع کئے ہیں، (۳) اور خاص اس موضوع پر متعدد کتابیں منصۂ شہود پر آچکی ہیں۔

آپ ﷺ نے اپنی حیات مبارکہ میں متعدد صحابہ کو عہدۂ قضاء پر مامور فرمایا ہے، قاضی ابوالحسن ماوردی نے اس سلسلے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ذکر کیا ہے، جن کو یمن کے ایک حصہ پر قاضی بنایا گیا تھا، اور ایک حصہ پر حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو، نیز یمن ہی کے ایک حصہ پر حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کو آپ ﷺ نے قاضی بنایا، فتح مکہ کے بعد حضرت عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کو آپ ﷺ نے مکہ میں عہدۂ قضاء پر مامور فرمایا، پھر یہی تعامل خلفاء راشدین کے زمانے میں رہا، خلفاء راشدین نے خود بھی کار قضا انجام دئے، حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو بحرین کا قاضی بنا کر بھیجا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو کوفہ کا اور حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کو بصرہ کا قاضی بنایا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہی نے اسلامی تاریخ کے مشہور قاضی شریح بن حارث کندی کو قاضی مقرر فرمایا، جو حجاج بن یوسف کے دور تک اس عہد پر قائم رہے، اور ساٹھ سال اس فریضہ کو انجام دیا، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کو بصرہ پر قاضی مقرر فرمایا، اس طرح گویا فریضۂ قضاء پر اجماع منعقد ہوگیا۔(۴)

کارِ قضاء کی فضیلت

دراصل نظام قضاء کا قیام امت کا اجتماعی فریضہ یعنی فرض کفایہ ہے، اسی لئے کسی زمانہ میں اگر ایک ہی شخص اس عہدہ کا اہل ہو تو اس

---

(۱) معین الحکام ۷، تبصرة الحکام ۱۲/۱

(۲) تبصرة الحکام ۱۲/۱

(۳) دیکھئے بخاری ۱۰۱۷/۲، مسلم شریف ۵۸/۲، ابوداؤد ۴۲۳/۲

(۴) ادب القاضی ۱۲۷-۱۳۵/۱، ماوردی نے لکھا ہے کہ حضرت عثمان نے شریح کو قاضی مقرر کیا تھا، لیکن اکثر محدثین اور علماء تاریخ کا خیال ہے کہ شریح کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قاضی مقرر کیا تھا، سنن بیہقی میں بھی اس کا ذکر موجود ہے۔ (دیکھئے ۸۳/۱۰)

کے لئے اس عہدہ کو قبول کرنا واجب ہے،(۱) جہاں عہدہ قضاء کی طلب ایک مذموم بات ہے، سوائے اس کے کہ اس کے سواء اور کوئی شخص اس کام کے لائق نہ ہو، وہیں طلب و خواہش کے بغیر اگر یہ ذمہ داری سونپی جائے، تو علم وعدل کے ساتھ اس فریضہ کو انجام دیا جائے تو اسی قدر اس پر اجر و ثواب بھی ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے قیامت کے دن ان لوگوں کو سایۂ خداوندی میں شرف سبقت کی خوشخبری سنائی جو مسلمانوں کے لئے اسی طرح منصفانہ فیصلہ کرے جیسا اپنے لئے کر سکتے ہیں،(۲) حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ میرے نزدیک ایک دن کار قضا کی انجام دہی ستر سال کی عبادت سے بڑھ کر ہے،(۳) مشہور روایت ہے کہ آپ ﷺ نے دو آدمیوں کو قابل رشک قرار دیا، ان میں سے ایک وہ ہے، جس کو اللہ تعالیٰ نے حکمت و دانائی عطاء فرمائی ہے، وہ اس کے ذریعے فیصلہ کرے اور خود اس پر عمل کرے۔(۴)

قضاء کے چھ ارکان

قضاء کے فقہی احکام کا دائرہ بہت وسیع ہے اور اس وسعت کو اس طرح سمیٹا جا سکتا ہے کہ قضاء کے چھ ارکان ہیں، قاضی، "مقضی بہ" یعنی جس دلیل کو قاضی اپنے فیصلے کی بنیاد بنائے، "مقضی لہ" یعنی جس کا حق دوسرے پر ثابت ہو "مقضی علیہ" یعنی جس پر دوسرے کا حق ثابت ہو اور "قضاء کی کیفیت اور اس کا طریقہ"۔

قاضی مقرر کرنے کا حق

ذیل میں اسی ترتیب سے قضاء کے احکام ذکر کئے جائیں گے، قاضی مقرر کرنے کا حق اصل میں مسلمانوں کے فرماں روا (امام المسلمین) کا ہے؛ کیونکہ اس کو تمام مسلمانوں پر ولایت حاصل ہوتی ہے،(۵) اگر کسی شخص کو ایک بہت بڑے علاقے پر قاضی مقرر کیا گیا ہو، جس کے لئے اس پورے علاقے کے مقدمات کو فیصل کرنا دشوار ہو، تو اس کی اور امیر کی مشترکہ ذمہ داری ہوگی کہ وہ اس کے دور دراز علاقوں کے لئے علیحدہ قضاۃ مقرر کردیں، اور اگر ملک کا دارالخلافہ ان علاقوں سے بہت دور ہو اور قاضی وہاں سے قریب ہو، تو پھر یہ فریضہ قاضی سے متعلق ہوگا، اس قاضی کو اصطلاح میں "قاضی اقلیم" کہتے ہیں۔(۶)

تاہم اگر کسی علاقہ پر غیر مسلموں کا قبضہ ہو جائے، اور زمام اقتدار مسلمانوں کے ہاتھ میں نہ رہے تو وہاں نصب قاضی کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں: اول یہ کہ اگر حکومت نے کسی مسلمان کو مسلمانوں پر ذمہ دار مقرر کردیا ہو، تو وہ ذمہ دار قاضیوں کا تقرر کرے،(۷) —— اور اگر حکومت کی طرف سے کسی مسلمان کو بحیثیت ذمہ دار مقرر نہ کیا گیا ہو، تو پھر مسلمانوں پر شرعی فریضہ ہے کہ وہ خود باہمی اتفاق رائے سے ایک امیر منتخب کرلیں، اس امیر کی طرف سے قاضی کا تقرر درست ہوگا،(۸) —— اور اگر خدانخواستہ مسلمان اپنے اوپر کسی امیر کے انتخاب میں بھی ناکام رہیں، تو پھر مسلمانوں میں ارباب حل وعقد باہمی اتفاق سے کسی شخص کو قاضی مقرر کرلیں،(۹) چنانچہ ابن فرحون مالکی نے اصحاب رائے کو بھی قاضی مقرر کرنے کا اہل قرار دیا ہے۔(۱۰)

---

(۱) ادب القاضی ۱/۳۵-۱۳۷

(۲) بخاری حدیث نمبر ۱۴۲۳، کتاب الزکاۃ، باب الصدقۃ بالیمین، حدیث نمبر ۶۸۰۶، کتاب الحدود، باب فضل من ترک الفواحش

(۳) تبصرۃ الحکام ۱/۱۲

(۴) حوالۂ سابق و معین الحکام ۸

(۵) ادب القاضی ۱/۱۳۷

(۶) حوالۂ سابق

(۷) ردالمحتار ۴/۳۶۷

(۸) البحر الرائق ۶/۲۶۱، مکتبۂ زکریا دیوبند

(۹) البحر الرائق ۶/۲۶۲، مکتبۂ زکریا دیوبند

(۱۰) تبصرۃ الحکام ۱/۲۱

قاضی کا دائرۂ عمل

قاضی کا تقرر کرتے ہوئے اس کے دائرۂ عمل کو عام بھی رکھا جاسکتا ہے اور محدود بھی، عام رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ پورے ملک کے لئے اور ملک کے تمام طبقات کے لئے قاضی ہو، اور محدود سے مراد یہ ہے کہ ایک علاقہ یا ایک نسل کے لوگوں یا ایک زمانہ مثلاً ہفتے میں تین دن وغیرہ کے ساتھ اس کا دائرۂ اختیار محدود ہو، ایسی صورت میں وہ اپنے متعینہ حلقہ میں ہی کار قضاء انجام دے سکتا ہے،(۱) نیز یہ بھی ممکن ہے کہ قاضی کے لئے مقدمات کی نوعیت بھی متعین اور محدود کردی جائے، مثلاً کسی قاضی سے معاملات جیسے نکاح، خرید و فروخت کا معاملہ متعلق ہو، کسی قاضی کا تعلق وقف و وصیت سے ہو، کوئی حدود یعنی جرائم اور سزاؤں کے مقدمات کو دیکھے۔(۲)

قاضی کے اوصاف

عہدۂ قضاء پر ایسے شخص کو مامور کرنا چاہئے، جو مسلمان ہو، کافر نہ ہو، عاقل ہو، خلل دماغی کا مریض نہ ہو، بالغ ہو، نابالغ بچہ نہ ہو، عادل، یعنی معتبر اور قابل اعتماد شخص ہو، عقیدہ یا عمل کے اعتبار سے فاسق نہ ہو، احکام شرعیہ سے واقف ہو، بینا ہو، نابینا نہ ہو، قوت سماعت درست ہو، بہرا نہ ہو، گویا ہو، گونگا نہ ہو،(۳) ان میں بعض شرطیں تو وہ ہیں جو قاضی کے لئے لازم ہیں اور بعض باتیں شرط کے درجہ میں نہیں ہیں، لیکن ان کی رعایت کی جانی چاہئے، چنانچہ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں گو ایسے شخص کو بھی قاضی مقرر کیا جاسکتا ہے، جو احکام شرعیہ پر عبور نہ رکھتا ہو، جس کو فقہاء نے جاہل سے تعبیر کیا ہے، کیونکہ وہ اہل علم سے فتوے لے کر صحیح رائے قائم کرسکتا ہے، لیکن ایسے شخص کو قاضی مقرر کرنا مناسب نہیں۔(۴)

قاضی کے احکام شرعیہ سے آگاہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ قرآن و حدیث کے اس حصہ سے واقف ہو جو احکام شرعیہ پر مشتمل ہو، ترغیب و ترہیب کی روایات پر نگاہ ضروری نہیں،(۵) اسے قیاس اور اجتہاد سے بھی واقف ہونا چاہئے، نہ ایسا محدث ہو کہ فقہ سے محروم ہو، اور نہ ایسا فقیہ ہو کہ حدیث سے تہی دامن ہو، بلکہ فقہ اور احادیث و آثار دونوں پر نگاہ ہو،(۶) چونکہ قرآن و حدیث اور فقہی مراجع کی زبان عربی ہے، عربی زبان کے اُصول و قواعد سے واقفیت ضروری ہے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ لوگوں کے محاورات سے واقف ہو، تاکہ لوگوں کے دعویٰ، شہادت اور اقرار کو صحیح طور پر سمجھ سکے،(۷) اس کو ذہین، فطین اور معاملہ فہم بھی ہونا چاہئے،(۸) تاکہ مقدمات کی روح تک پہنچنا اس کے لئے آسان ہوجائے، نیز دوسرے اہل علم اور اصحاب نظر سے مشورہ کرنے سے گریز نہ ہو۔

اسی طرح قاضی ایسے شخص کو مقرر کرنا چاہئے جو عادل ہو (تفصیل کے لئے دیکھئے: عدالت) — لیکن اگر فاسق کو قاضی مقرر کردیا گیا جب بھی نصب قاضی کا فریضہ ادا ہوجائے گا اور اس کا فیصلہ نافذ ہوگا۔(۹)

اکثر فقہاء کے نزدیک خواتین قاضی نہیں بن سکتیں، ابن جریر طبری نے اس کے برخلاف ہر طرح کے مقدمات میں خواتین کو قضاء کا اہل قرار دیا ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حدود و قصاص کے مقدمات میں عورت قاضی نہیں بن سکتی، لیکن دوسرے مقدمات میں وہ قاضی ہوسکتی ہے،(۱۰) البتہ خود حنفیہ کے یہاں بھی عورت کو

---

(۱) ادب القاضی للماوردی ۱/۱۵۲-۱۵۳

(۲) حوالۂ سابق ۱/۱۶۷-۱۶۹

(۳) تبصرۃ الحکام ۱/۲۲-۲۳

(۴) البحر الرائق ۶/۲۶۵

(۵) لسان الحکام علی هامش معین الحکام ۳

(۶) معین الحکام ۱۵

(۷) حوالۂ سابق وتبصرۃ الحکام ۱/۲۷

(۸) تبصرۃ الحکام ۱/۲۶

(۹) معین الحکام ۱۵

(۱۰) بدائع الصنائع ۷/۳، ط: دار الکتاب العربی، بیروت

عہدۂ قضاء پر مامور کرنا باعث گناہ ہے۔

قاضی کے آداب

فقہاء نے ان آداب کا تفصیل سے ذکر کیا ہے جو قضاۃ کے لئے مطلوب ہیں، ان میں بعض وہ ہیں، جن کا تعلق خود قاضی کی ذات سے ہے،—— اور وہ یہ ہے کہ قاضی کو آداب شرع کا پابند ہونا چاہئے، خلاف مروت باتوں سے بچنا چاہئے، ایسی باتوں سے بچنا چاہئے جس کی وجہ سے اس کے دین یا فہم کے بارے میں لوگوں کو انگلی اٹھانے کا موقع ملے، یا جو اس کے منصب و مقام کے شایانِ شان نہ ہو، اپنا رُعب و وقار قائم رکھے، بہتر گفتگو کرے، فضول گوئی اور لایعنی کلام سے اجتناب کرے، ہاتھ سے اشارہ بھی زیادہ نہ کرے، ہنسنے کی باتوں پر تبسم سے کام لے، (۱) زہد، تواضع، خشوع اس سے نمایاں ہو، (۲) عام لوگوں کے ساتھ بلاضرورت زیادہ چلنا پھرنا نہ ہو، (۳) بدطینت لوگوں کا حاشیہ اپنے گرد نہ رکھے، **یجتنب بطانة السوء** ، اور اہل دین، امین، معتبر اور پاکباز لوگوں کو ساتھ رکھے۔ (۴)

غرض قاضی کو اس طرح رہنا چاہئے کہ جرائم پیشہ لوگ اس سے خوف کھائیں، مظلوم کو اس سے حصول انصاف میں مایوسی نہ ہو، اس کے اردگرد ایسے لوگ رہیں جو اس کو صحیح صورت حال سے آگاہ کرسکیں، اس کو انصاف پر قائم رکھ سکیں اور ان کی وجہ سے اہل حاجت کو ایوان قضاء تک آنے میں کوئی تکلف نہ رہے۔

قاضی کو تحفہ

قاضی کو اجنبی لوگوں سے تحفہ قبول کرنے سے گریز کرنا چاہئے، کیونکہ بعید نہیں کہ یہ تحفہ کے نام سے رشوت ہو، اور غلط مقصد کے تحت پیش کیا گیا ہو، البتہ قرابت داروں سے ہدیہ قبول کرنے کی اجازت دی گئی ہے، لیکن قاضی علاء الدین طرابلسیؒ نے اپنے زمانہ کے حالات کو دیکھتے ہوئے مطلق ہدیہ قبول کرنے کو منع کیا ہے :

والاصوب فی زماننا عدم القبول مطلقاً . (۵)

اس کو ایسی دعوت میں بھی شرکت سے گریز کرنا چاہئے جس کا اہتمام خاص اسی کے لئے کیا گیا ہو، لوگوں سے عام ضروریات کی چیز لینے سے بھی گریز کرنا چاہئے۔ (۶)

قاضی کی نشست گاہ

قاضی کی نشست گاہ ایسی ہونی چاہئے جو کشادہ ہو، مناسب فرش بچھا ہوا ہو، قاضی کے لئے مخصوص بیٹھک ہو جو تکیہ وغیرہ سے آراستہ ہو، اور کوئی دوسرا وہاں نہ بیٹھے، اس کی بیٹھک ایسی ممتاز جگہ پر ہو، کہ داخل ہوتے ہی اس پر نگاہ پڑے، اطمینان کے ساتھ بیٹھے اگر بیٹھنے میں قبلہ رخ ہو تو زیادہ بہتر ہے، مجلس قضاء میں بیٹھتے وقت نگاہ پست رکھے، گفتگو کم کرے، سوال و جواب کے سوا بات نہ کرے، آواز بہت بلند نہ کرے سوائے اس کے کہ تنبیہ مقصود ہو، حرکت و اشارہ بھی کم ہو، اس کے اعوان و انصار سامنے بیٹھیں، لوگوں کو مجلس میں ایک ترتیب سے بٹھایا جائے، تاکہ حاضرین پر رُعب و ہیبت قائم رہے۔ (۷)

مسجد میں قضاء

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قاضی کا فصل خصومات کے لئے جامع مسجد میں بیٹھنا بہتر ہے، کہ اس میں اہل حاجت کے لئے سہولت ہے، اور مسجد کی نسبت سے لوگوں کے جھوٹ بولنے کا

(۱) معین الحکام ۱۷-۱۶
(۲) ادب القاضی للماوردی ۲/۲۳۲، تبصرۃ الحکام ۱/۲۹-۲۸
(۳) تبصرۃ الحکام ۱/۳۲
(۴) معین الحکام ۱۸
(۵) معین الحکام ۱۷
(۶) حوالۂ سابق
(۷) أدب القاضی للماوردی ۲/۲۳۲-۲۳۳

امکان کم ہے، یہ رائے مالکیہ کی بھی ہے،(۱) امام شافعیؒ کا خیال ہے کہ مساجد میں مجالس قضاء کا انعقاد مناسب نہیں، کیونکہ فریقین کی گفتگو سے شور و شغب ہوگا، اور مسجد کی بھی بے احترامی ہوگی، چنانچہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے قاضی تمیم بن عبدالرحمن کو مسجد میں کار قضاء سے منع فرمادیا تھا۔(۲)

سماعت مقدمہ کے آداب

یہ بھی آداب میں سے ہے، کہ جب قاضی مقدمات کی سماعت اور فیصلے کے لئے بیٹھے، تو سخت بھوک، بہت زیادہ آسودگی، غصہ، یا فکر کی کیفیت سے دوچار نہ ہو، اتنی دیر مشغول نہ رہے کہ اونگھ آنے لگے، یا طبیعت میں تیزی پیدا ہوجائے، نہ مجلس قضاء میں غیر متعلق گفتگو کرے، اگر وقفہ ہو تو مناسب ہے کہ اس جگہ سے اٹھ کر چلا جائے۔(۳)

فریقین کے ساتھ سلوک

اجلاس پر بیٹھنے سے پہلے بہتر ہے کہ دو رکعت نماز پڑھ لے، اور دعاء کرے کہ اللہ تعالیٰ اس کو صحیح فیصلے تک پہنچائے،(۴) جب فریقین حاضر ہوں تو فریقین کے ساتھ توجہ اور گفتگو میں یکساں سلوک روا رکھے، ہاں اگر کسی کی طرف سے زیادتی محسوس کرے تو تنبیہاً اس کی طرف تیز نگاہ اٹھا سکتا ہے، اور بآواز بلند اسے ٹوک سکتا ہے، یہ مناسب نہیں کہ اجلاس سے باہر فریقین میں سے کوئی تنہائی میں قاضی سے ملے، یا قاضی کسی فریق کی ضیافت کرے یا اجلاس میں ہی اس کے ساتھ تنہائی اختیار کرے، اور دوسرے فریق کے ساتھ تنہا گفتگو نہ کرے، بلاوجہ بعد میں آنے والوں کا مقدمہ پہلے سنے، اور پہلے آنے والوں کا بعد میں، اگر ایک فریق دوسرے سے نازیبا گفتگو کرے تو اسے منع کرے۔(۵)

لباس و پوشاک

قاضی کو مقدمات کی سماعت کے دوران صاف ستھرا بہتر سے بہتر کپڑا پہننا چاہئے، جسم بھی صاف ستھرا ہو، بال بھی منتشر نہ ہوں، ناخن کٹے ہوئے ہوں، جسم سے بدبو نہ آتی ہو، ایسی خوشبو کا استعمال نہ کرے جو رنگ دار ہو۔(۶)

عزل اور استعفیٰ

امیر یا قاضی اقلیم جو کسی شخص کو قاضی مقرر کرے وہ اس کو عہدۂ قضاء سے معزول بھی کرسکتا ہے، البتہ کسی سبب شرعی کے بغیر قاضی کو اس کے عہدے سے معزول کردینا مناسب نہیں،(۷) — قاضی کے لئے بھی استعفیٰ دینے کی گنجائش ہے، تاہم بلا عذر مستعفی ہونا مناسب نہیں، البتہ جب تک امیر کو استعفیٰ پیش نہ کردے، اور استعفیٰ قبول نہ ہوجائے اس وقت تک اسے اپنا کام جاری رکھنا چاہئے۔(۸)

بعض صورتیں ایسی بھی ہیں جن میں قاضی عہدۂ قضاء سے ازخود معزول ہوجاتا ہے، یا اس لائق ہوتا ہے کہ اسے معزول کردیا جائے، قاضی ابوالحسن ماوردی نے اس سلسلے میں تین صورتوں کا ذکر کیا ہے، موت، عجز، جرح۔

موت سے مراد یہ ہے کہ اگر کسی محدود حلقہ کے قاضی نے اپنے علاقہ میں کچھ نائبین مقرر کر رکھے ہوں، تو اس قاضی کی وفات کی وجہ سے نائبین اپنے عہدہ سے معزول ہوجائیں گے، لیکن امیر اور قاضی القضاۃ کی وفات سے ان کے مقرر کئے ہوئے قضاۃ معزول نہیں ہوں گے۔(۹)

---

(۱) معین الحکام ۴۰، تبصرۃ الحکام ۱/۳۴
(۲) تبصرۃ الحکام ۱/۳۵
(۳) حوالۂ سابق ۱/۳۶-۳۵، معین الحکام ۲۱-۲۰
(۴) أدب القاضی ۲/۲۴۳
(۵) معین الحکام ۲۳-۲۲
(۶) أدب القاضی ۲/۴۳-۲۴۳
(۷) أدب القاضی ۱/۱۸۰
(۸) أدب القاضی ۲/۳۰، معین الحکام ۳۷، تبصرۃ الحکام ۱/۷۸
(۹) حوالۂ سابق ۲/۳۰۴-۳۰۳

عجز سے مراد یہ ہے کہ قاضی میں کوئی ایسا عیب پیدا ہوگیا جو کارقضاء کی انجام دہی میں حارج ہو، ماوردی نے عجز کی بھی تین صورتیں کی ہیں، اول: ایسے عیوب جن کے پائے جانے کی وجہ سے اس شخص کو قاضی مقرر نہیں کیا جاسکتا، جیسے قاضی نابینا یا گونگا ہوگیا، اس صورت میں وہ خود بخود اپنے عہدہ سے معزول ہوجائے گا، —— دوسرے وہ عیوب ہیں جو عہدۂ قضاء کے لئے مانع نہیں ہیں، جیسے قاضی کے پاؤں میں لنگ پیدا ہوگیا، تو اس کی وجہ سے وہ اپنے عہدہ سے معزول نہیں ہوگا، —— تیسرے قاضی کسی بیماری میں مبتلا ہوگیا، لیکن اس بیماری کی وجہ سے وہ کارقضاء کی انجام دہی سے عاجز نہیں ہوا ہے، اور اگر عارضی طور پر معذور ہوگیا ہے، تو اس کے صحت یاب ہونے کی توقع ہے، ان دونوں صورتوں میں قاضی اپنے عہدہ سے معزول نہیں ہوگا، اور اگر اس بیماری سے صحت یابی کی توقع نہیں، تو پھر وہ اپنے عہدہ سے معزول ہوجائے گا۔(۱)

جرح سے مراد قاضی کا فسق میں مبتلا ہوجانا ہے، (۲) ماوردی نے لکھا ہے کہ اگر قاضی کو اپنے فسق پر اصرار ہو یا فسق ظاہر ہونے کے بعد وہ نادم ہوا ہو، تو عہدۂ قضاء سے معزول ہوجائے گا، اور اگر فسق ظاہر ہونے سے پہلے ہی وہ نادم ہوگیا تھا اور اب اس پر اصرار نہیں، تو ایسی صورت میں عہدۂ قضاء سے معزول نہیں ہوگا، (۳) —— لیکن حنفیہ کے نزدیک چونکہ عادل ہونا قضاء کے لازمی اوصاف میں سے نہیں ہے، فاسق بھی قاضی ہوسکتا ہے، البتہ ایسے شخص کو قاضی مقرر کرنا باعث گناہ ہے، (۴) اس لئے قاضی کا فسق میں مبتلا ہوجانا اس کی معزولی کا باعث نہیں، البتہ امیر کا فریضہ ہے کہ ایسے شخص کو عہدۂ قضاء سے معزول کردے۔

فیصلہ کے لئے شرعی دلیلیں

مقضی بہ سے مراد وہ دلیلیں ہیں، جن کی بنیاد پر قاضی فیصلہ کرتا ہے، اس سلسلے میں بنیادی طور پر قاضی کو وہ طریقہ کار اختیار کرنا ہے، جو مجتہد اپنے اجتہاد میں کرتا ہے، یعنی اولاً کتاب اللہ کی وہ آیات جو منسوخ نہیں ہیں، پھر سنت رسول، کتاب وسنت میں کوئی حکم موجود نہ ہو تو صحابہ کا اجماع، صحابہ کا اجماع اس مسئلہ میں موجود نہ ہو تو تابعین اور بعد کے مجتہدین کا اجماع، اور اگر اس مسئلہ میں اجماع موجود نہ ہو، اور فقہاء کی رائے مختلف ہو تو اجتہاد کے ذریعے کسی قول کی ترجیح —— اور اگر قاضی اجتہاد کی صلاحیت واہلیت نہیں رکھتا ہو تو پھر اس مسئلہ میں اصحاب افتاء کی رائے پر عمل کرے۔(۵)

ظاہر ہے کہ موجودہ دور میں بلکہ صدیوں سے علمی انحطاط اور نفس پرستی کے غلبہ کی وجہ سے اجتہاد کا دروازہ بند ہے، اور گویا اس پر امت کا اجماع ہوچکا ہے، نیز کم علم اور ورع وتقویٰ میں کوتاہ افراد کو اجتہاد کی اجازت دینے میں اندیشہ ہے کہ اجتہاد کو ظلم و ناانصافی اور جانبداری کا ذریعہ بنالیا جائے، اور فیصلوں میں خواہشات نفس کو لوگ جگہ دینے لگیں، اس لئے عرصہ سے ایسے مقلد اہل علم کو قاضی مقرر کرنے کا معمول ہے جو اپنے مذہب پر مناسب حد تک نگاہ رکھتے ہوں اور کتب فقہ تک جن کی رسائی ممکن ہو، اس لئے فی زمانہ قاضی مقلد کو بھی انہی قواعد کا پابند رہنا ہوگا جو اصول افتاء کے مقرر کئے گئے ہیں، جیسا کہ علامہ قرافی اور حصکفی وغیرہ کی تصریحات گذر چکی ہیں۔

پہلے فیصلہ کو توڑنا

اسی سے یہ مسئلہ متعلق ہے کہ اگر ایک قاضی کے فیصلہ کے

(۱) ملخص از: أدب القاضی للماوردی ۴۰۴/۲-۳۹۹
(۲) حوالۂ سابق ۴۰۵/۲
(۳) حوالۂ سابق
(۴) درمختار علی ھامش الرد ۲۹۹/۴
(۵) معین الحکام ۲۹

خلاف دوسرے قاضی کے پاس مرافعہ کیا جائے یا سابق قاضی نے مقدمہ میں جو فیصلہ کیا ہو بعد میں آنے والا قاضی اس سے اختلاف رکھتا ہو، تو کیا پہلے قاضی کا فیصلہ رد کر دیا جائے گا؟ — اس سلسلے میں اُصول یہ ہے کہ اگر قاضی کا فیصلہ کتاب اللہ، سنت رسول یا اجماع کے خلاف ہو، تو ایسی صورت میں دوسرا قاضی اس فیصلے کو رد کر دے گا، اور اگر مسئلہ مجتہد فیہ ہو تو قاضی اول کا فیصلہ رد نہیں کیا جائے گا، بلکہ اگر قاضی اپنی بھول کی وجہ سے ایسی رائے پر فیصلہ کر دے، جو خود اس کے نزدیک مرجوح ہے، جب بھی فیصلہ نافذ ہوگا۔ (۱)

مقضی لہ (جس کے حق میں فیصلہ ہو)

''مقضی لہ'' سے مراد مقدمہ کا وہ فریق ہے، جس کے حق میں قاضی کا فیصلہ صادر ہو، یعنی جس کا حق دوسرے فریق پر عائد کیا جائے، — اس سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ قاضی کا خود اپنے حق میں فیصلہ کرنا یا ایسے شخص کے حق میں فیصلہ کرنا جائز نہیں جس کے حق میں اس کی شہادت معتبر نہیں، (۲) گواہی اپنی اولاد اور سلسلۂ اولاد کے حق میں اور والد اور والد سے اوپر، دادا وغیرہ کے حق میں، نیز شوہر و بیوی کی ایک دوسرے کے حق میں معتبر نہیں، اسی طرح کاروبار و تجارت کے ایک پارٹنر کی دوسرے پارٹنر کے حق میں ایسے معاملات میں درست نہیں جو اس کے معاملۂ شراکت سے متعلق ہو، (۳) جن رشتہ داروں کے حق میں شہادت معتبر ہے جیسے بھائی، چچا وغیرہ، ان کے حق میں قاضی کا فیصلہ درست اور معتبر ہوگا۔ (۴)

قاضی امام المسلمین، اس کی بیوی اور اس کے بال بچوں سے متعلق مقدمات کی بھی سماعت کر سکتا ہے، اور ان کی بابت فیصلے دے سکتا ہے، خواہ فیصلہ ان کے حق میں ہو یا ان کے خلاف، چنانچہ حضرت علی ﷜ نے خود اپنے عہد خلافت میں قاضی شریح سے رُجوع کیا تھا۔ (۵)

مقضی فیہ (قاضی کا دائرہ اختیار)

''مقضی فیہ'' سے مراد وہ معاملات ہیں جو قاضی کے دائرہ اختیار میں آتے ہیں، حقیقت یہ ہے کہ چونکہ عدل کا قیام قاضی ہی کے ذریعہ عمل میں آتا ہے؛ اس لئے اس کے کام اور اختیار کا دائرہ بہت وسیع ہے، جس میں تمام حقوق شامل ہیں، بقول علاء الدین طرابلسی، ہر چھوٹی بڑی بات اس کی نگاہ انصاف کی محتاج ہے، **والیہ النظر فی جمیع القضاء من القلیل و الکثیر بلا تحدید .** (۶)

قاضی ابو الحسن ماوردی نے ان امور کو متعین کرنے کی کوشش کی ہے، جو قاضی کے دائرہ کار اور دائرہ اختیار سے متعلق ہیں، اور یہ دس ہیں :

۱) نزاعی مقدمات میں حقوق کے ثبوت پر فیصلہ کرنا۔

۲) حقوق کے ثابت ہونے کے بعد اگر ایک فریق دوسرے کا حق ادا کرنے پر تیار نہ ہو، تو اس سے حق وصول کرنا۔

۳) جن معاملات جیسے نکاح اور بیع وغیرہ میں صحیح و فاسد ہونے کے بارے میں اختلاف ہو، ان کی بابت فیصلہ دینا۔

۴) املاک سے متعلق حقوق، جیسے حق شفعہ، پانی سے استفادہ کا حق، راہ داری کا حق، راستہ میں تجارت وغیرہ کے بارے میں ہونے والی نزاع کا فیصلہ۔

۵) غیر شادی شدہ نابالغ یتیم لڑکیوں کے نکاح کی ولایت۔ (—)

(۱) ہدایہ ۳/۱۴۲-۱۴۱
(۳) ہدایہ ۱۴۲-۱۶۱
(۵) حوالۂ سابق
(۲) معین الحکام ۳۹
(۴) معین الحکام ۳۹
(۶) معین الحکام ۳۰

(—) یہ فقہ شافعی کے اعتبار سے ہے، کیوں کہ شوافع کے نزدیک بالغ کنواری لڑکی بھی اپنے نکاح میں ولی کی محتاج ہے، حنفیہ کے نزدیک لڑکی بالغ ہونے کے بعد اپنے نفس کی مجاز ہے، اور کفاءت کی رعایت کے ساتھ آپ اپنا نکاح کر سکتی ہے۔

۶) جو لوگ نابالغی یا جنون کی وجہ سے اپنے آپ پر حق ولایت سے محروم ہیں، اور ان کے نسبی اولیاء موجود نہیں، ان پر ولایت نگرانی۔

۷) اقارب اور بیوی وغیرہ کے نفقہ کے بارے میں فیصلہ کرنا۔

۸) جن اوقاف اور وصایا کی بابت کوئی متولی اور وصی موجود نہ ہو ان کی نگرانی۔

۹) گواہوں کی بابت جرح و تعدیل یعنی ان کے معتبر ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ، اور ماتحت عدالتوں میں قاضی کی تقرری اور اس کی معزولی۔

۱۰) احکام شریعت کے مطابق حدود و قصاص کا اجراء۔(۱)

غور کیا جائے کہ ان نکات میں شخصی نزاعات سے لے کر مفادات عامہ تک تمام چیزیں شامل ہیں، البتہ جیسا کہ پہلے مذکور ہوا، امیر قاضی کے دائرہ کو محدود بھی کرسکتا ہے، ایسی صورت میں اسی متعین دائرہ میں رہتے ہوئے اسے اپنا کام کرنا ہوگا؛ بلکہ جمعہ وعیدین وغیرہ کی امامت بھی اگر امام المسلمین خود انجام نہ دے، تو قاضی کو انجام دینا چاہئے۔(۲)

مقضی علیہ (جس کے خلاف فیصلہ ہوا ہے)

''مقضی علیہ'' سے وہ فریق مراد ہے جس پر قاضی نے کوئی حق واجب قرار دیا ہے، خواہ یہ حق اس کے اقرار سے ثابت ہوا ہو، یا گواہان کے ذریعہ، یا بعض صورتوں میں قسم کے ذریعہ۔(۳)

جس شخص کے خلاف دعویٰ کیا جائے، اس کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں، ایک یہ کہ وہ خود حاضر ہو، اور اپنے معاملہ میں اختیار رکھتا ہو، دوسرے مدعیٰ علیہ موجود نہ ہو، تیسرے نابالغ ہو، یا سفیہ یعنی شعور وآگہی سے محروم ہو اور دوسرے کے زیر ولایت، چوتھے میت کے مال میں وراثت پانے والوں کو مدعیٰ علیہ بنایا جائے، اور ان میں بعض نابالغ اور بعض بالغ ہوں، (۴) —— ان میں غائب اور نابالغ وسفیہ مدعیٰ علیہ کا مسئلہ زیادہ اہم ہے۔

نابالغ وسفیہ پر اگر کسی ایسے معاملہ کی بابت دعویٰ کیا گیا، جس کا دعویٰ اس کے خلاف کیا جاسکتا ہے، تو بچہ کا حاضر ہونا ضروری نہیں، بلکہ اس کی طرف سے وصی کی حاضری کافی ہوگی۔(۵)

اگر مدعیٰ علیہ غائب ہو

اگر مدعیٰ علیہ غائب ہو تو ایسی صورت میں کیا طریقہ اختیار کیا جائے؟ یہ مسئلہ بڑا اہم ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک غائب شخص کے خلاف مقدمہ سننا اور فیصلہ کرنا جائز ہے اور بعض جزوی اختلاف کے ساتھ مالکیہ اور حنابلہ کا نقطۂ نظر بھی یہی ہے، (۶) حنفیہ کے نزدیک قضاء علی الغائب درست نہیں، پھر امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تو مقدمہ کی سماعت اور فیصلہ دونوں مرحلوں میں مدعیٰ علیہ کی موجودگی ضروری ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر سماعت مقدمہ کے بعد مدعیٰ علیہ غائب ہوجائے، تب اس شخص کے خلاف فیصلہ کرنا بھی درست ہوگا، (۷) بلکہ حنفیہ کے نزدیک اس بات کی بھی گنجائش نہیں کہ قاضی غیر حاضر فریق کی طرف سے کسی کو وکیل مسخر مقرر کردے، اور مقدمہ کی کاروائی چلائی جائے، لیس للقاضی ان ینصب عنه وکیلاً ۔ (۸) تاہم اگر قاضی نے وکیل مسخر معین کردیا، اور مقدمہ کی کاروائی مکمل کی تو قاضی کا یہ عمل درست سمجھا جائے گا، اسی پر فتویٰ ہے، مع ھذا لو وکل وکیلا

(۱) ادب القاضی ۱/۱۷۰-۱۲۶
(۲) حوالۂ مذکور ۱/۱۷۳
(۳) معین الحکام ۳۰، تبصرۃ الحکام ۵
(۴) معین الحکام ۳۰، تبصرہ الحکام ۸۵
(۵) تفصیل کے لئے دیکھئے معین الحکام ۲۸
(۶) دیکھئے: ادب القاضی للماوردی ۲/۳۰۸-۳۰۴
(۷) ملاحظہ ہو: ھدایہ ۳/۱۳۳
(۸) معین الحکام ۲۹

وانفذ الخصومة بينهم جاز وعليه الفتوىٰ ،(۱) یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ فقہاء حنفیہ میں خواہرزادہ قضاء علی الغائب کے جواز کے قائل ہیں۔(۲)

وکیل مسخر کا تقرر

موجودہ زمانے میں اگر مدعی علیہ کے غائب ہونے کی وجہ سے اس کے خلاف کاروائی نہیں کی جائے تو اس سے لوگوں کے حقوق ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، اور اس سے جرائم پیشہ لوگوں کو تقویت حاصل ہوگی، اسی لئے ہمارے زمانہ میں اصحاب تحقیق علماء اور قضاۃ کی رائے یہی ہے کہ اگر مدعی علیہ ابتداءً حاضر ہوا اور پھر حاضری سے گریز کرے، یا قاضی کی نوٹس ملنے کے باوجود حاضری سے گریز اور اس سے انکار کا راستہ اختیار کرے، تو اسے رفع الزام سے عجز اور نکول عن الحلف تصور کیا جائے اور اگر اسے حاضر کرنا ممکن نہ ہو تو اس کی طرف سے کسی شخص کو وکیل مقرر کیا جائے، جس کے بارے میں توقع ہو کہ وہ اس کے حقوق و مفادات کا تحفظ کرے گا، ایسے ہی شخص کو فقہ کی اصطلاح میں ''وکیل مسخر'' کہتے ہیں اور حصکفی نے وکیل مسخر کے واسطہ سے قضاء علی الغائب کو جائز قرار دیا ہے۔(۳)

چنانچہ فقیہ الامت مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ نے موجودہ احوال کی روشنی میں قضاء علی الغائب کے سلسلے میں تحریر کیا ہے :

> ''اگر مدعی علیہ مقدمہ کی اطلاع ملنے کے باوجود حاضری سے گریز کرے تو اسے رفع الزام سے عاجز تصور کرتے ہوئے قاضی مقدمہ کی سماعت کرے گا اور فیصلہ بھی، اور قاضی ایسے مدعی علیہ کی طرف سے جسے حاضر کرنا ممکن نہ ہو کسی ایسے شخص کو اس کی طرف سے اظہار حق کے لئے طلب کرے گا، جس کے بارے میں اُمید ہو کہ وہ مدعی علیہ کے مفادات کی حفاظت کرے گا ، اسے اصطلاح فقہاء میں وکیل مسخر کہا جاتا ہے''۔(۴)

موصوف نے اس مسئلہ کے ذیل میں نہایت مفصل اور عالمانہ حاشیہ تحریر فرمایا ہے، جو اہل علم کے لئے قابل مطالعہ ہے۔

جس سے عداوت ہو

قاضی کا فیصلہ ایسے شخص کے خلاف بھی درست نہیں جس سے اس کی عداوت ہو،(۵) عداوت سے مراد کسی دنیوی معاملے پر پائی جانے والی عداوت ہے، جیسے تہمت اندازی، یا ایک نے دوسرے کو زخمی کردیا ہو، یا ایک دوسرے کے عزیز کا قاتل ہو، وغیرہ، یہاں تک کہ اگر قاضی نے ایسے شخص کے خلاف فیصلہ کر بھی دیا تو نافذ نہیں ہوگا۔(۶)

غیر مسلموں کا مقدمہ

اگر غیر مسلم قاضی کے پاس اپنے مقدمات لائیں تو قاضی کے لئے اس کا فیصلہ کرنا جائز ہے، اور جب دونوں فریق نے اپنا معاملہ اس کے سامنے پیش کیا ہے، تو وہ شرع اسلامی کے مطابق ہی فیصلہ کرے گا۔(۷)

قضاء کی کیفیت

یہ قضاء کا ایک اہم رکن ہے اور اسی کے ذریعے ہمیں مقدمات کی پوری کاروائی کے بارے میں طریقۂ کار کا علم ہوتا ہے، ابن فرحون اور قاضی علاء الدین طرابلسی نے اس سلسلے میں

---

(۱) معین الحکام ۲۹
(۲) ردالمحتار ۳۳۹/۴
(۳) درمختار مع الرد ۳۳۹/۴
(۴) اسلامی عدالت ۳۸۳
(۵) معین الحکام ۴۰
(۶) الدرالمختار مع الرد ۳۰۱/۴-۳۰۰
(۷) معین الحکام ۴۱

بالترتیب نو اور آٹھ مباحث پر گفتگو کی ہے، یہاں ان سب کا احاطہ طول کلام کا باعث ہوگا، چنانچہ اس سلسلے میں کچھ ضروری امور کا ذکر کیا جاتا ہے۔

اس سلسلے میں ایک اہم بحث یہ ہے کہ قاضی کا ہر تصرف حکم کا درجہ نہیں رکھتا، لہٰذا جو معاملات اس طرح کے ہوں ان میں دوسرا قاضی اس کے فیصلہ کو تبدیل کرسکتا ہے، علاء الدین طرابلسی نے اس سلسلہ میں بیس طرح کے امور شمار کرائے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں :

۱) عقود و معاملات، جیسے: یتیم اور پاگل کے اموال کی خرید و فروخت، یتیموں کے عقد نکاح، پس اگر دوسرا قاضی محسوس کرے کہ مال کی فروختگی مناسب قیمت سے کم ہوئی ہے، یا عورت کا نکاح غیر کفو میں ہوگیا ہے تو وہ اسے رد کرسکتا ہے۔

۲) افراد و اشخاص سے متعلق صفات، جیسے: قاضی کا کسی کو عادل یا مجروح قرار دینا، یا کسی کو حق حضانت کا اہل قرار دینا، کہ دوسرا قاضی اپنی تحقیق کی بنیاد پر اسے رد کرسکتا ہے۔

۳) کسی چیز کی قیمت یا اجرت یا نفقہ کی بابت قاضی کی متعین کی ہوئی مقدار اگر دوسرا قاضی اسے مناسب حال نہیں سمجھتا، تو اس میں تبدیلی کرسکتا ہے۔

۴) احکام شرعیہ کے اسباب کی بابت فیصلہ، مثلاً ایک قاضی شافعی مطلع صاف ہونے کے باوجود ایک شخص کی گواہی پر چاند ہونے کا فیصلہ کردے، تو احناف کے لئے اس پر عمل واجب نہیں۔

۵) قاضی عبادات اور حلال و حرام کی بابت جو فیصلہ کرے وہ اس معاملہ کے علاوہ عام حالات میں ایسے شخص کے لئے جو اس رائے سے اتفاق نہیں رکھتا ہو، اس کے خلاف بھی فتویٰ دے سکتا ہے، اس کی حیثیت قاضی کے فتویٰ کی ہوگی نہ کہ حکم کی۔(۱)

فیصلہ — زیر تصفیہ مسئلہ تک محدود

قاضی جب کسی اختلافی اور اجتہادی مسئلہ میں فیصلہ کرے، تو یہ فیصلہ صرف زیر تصفیہ مسئلہ ہی سے متعلق ہوگا، اس کے متعلقات سے متعلق نہیں سمجھا جائے گا،(۲) — مثلاً قاضی نے کسی شئی کے وقف ہونے کا فیصلہ کیا، تو یہ شرائط وقف کے سلسلے میں حکم متصور نہیں ہوگا، جیسے کسی زمین کے بارے میں بیع کا فیصلہ کیا تو اس کے پڑوس کے لئے استحقاق شفعہ کا فیصلہ نہیں ہوگا۔

کب قضاءِ قاضی ضروری ہے اور کب نہیں؟

بعض معاملات وہ ہیں کہ جن میں قاضی کا فیصلہ ضروری ہوتا ہے، جیسے حدود، کسی شخص کو دیوالیہ (مفلس) قرار دیا جانا،(۳) اور فسخ نکاح کی بعض صورتیں،(۴) — اور بعض احکام وہ ہیں جن میں قضاء قاضی کی حاجت نہیں ہوتی، ان ہی میں عبادات کے احکام اور متفق علیہ اور مختلف فیہ محرمات وغیرہ داخل ہیں، (۵) اسی طرح تفریق نکاح کی بعض صورتیں جیسے حرمت مصاہرت کی وجہ سے تفریق، قضاء قاضی کی محتاج نہیں۔

کاروائی کی ایک جگہ سے دوسری جگہ ترسیل

عدالتی طریقہ کار سے متعلق ایک اہم مسئلہ ایک جگہ سے دوسری جگہ مقدمات کی کاروائی کی ترسیل کا ہے، اکثر اوقات ایک حلقہ کے قاضی کو دوسرے حلقہ کے قاضی کے پاس کاروائی بھیجنی ہوتی ہے، یہ ایک ضرورت ہے، دوسری طرف قضاء کا کام نہایت احتیاط کا متقاضی ہے، ایک جگہ سے دوسری جگہ تحریر بھیجنے میں دھوکہ اور تزویر کا کافی اندیشہ ہے، اس لئے فقہاء نے ایک جگہ سے

(۱) معین الحکام ۴۶-۴۳
(۲) معین الحکام ۴۴
(۳) معین الحکام ۴۶
(۴) تبصرۃ الحکام ۹۵/۱
(۵) تبصرۃ الحکام ۹۹-۹۸، معین الحکام ۴۷

دوسری جگہ مقدمات سے متعلق فائل اور تحریریں بھیجنے کی اجازت دی ہے، ابتداءً تو فقہاء بعض نازک مقدمات ایک جگہ سے دوسری جگہ بذریعہ تحریر بھیجنے کی اجازت نہیں دیتے تھے، لیکن فقہاء متاخرین نے حدود و قصاص کے سوا تمام ہی مقدمات میں اس کی اجازت دی ہے، (۱) — لیکن از راہ احتیاط یہ شرط بھی لگائی ہے کہ قاضی کم سے کم دو شخص کو گواہ بنا کر اور مضمون سنا کر تحریر حوالہ کرے، اور ان ہی کے سامنے تحریر کو لفافہ میں ڈال کر مہر بند کرے، نیز مکتوب الیہ کا پتہ لکھے، پھر مکتوب الیہ قاضی اولاً مہر کو ملاحظہ کرے، اور فریق مخالف کو طلب کر کے فریق اور گواہان کے سامنے اسے پڑھے، اگر گواہان اس مضمون کی تصدیق کریں کہ یہی تحریر قاضی نے حوالہ کی تھی، اب جا کر اس تحریر کا اعتبار کیا جائے گا۔ (۲)

آج کی دنیا میں تعلقات اور معاملات کے دائرے بہت وسیع ہو گئے ہیں، بعض اوقات فریقین کا تعلق دو الگ الگ ملکوں سے ہوتا ہے، یا ایک ہی ملک کے دو ایسے شہروں سے ہوتا ہے جو طویل مسافت پر واقع ہوتے ہیں، ایسی صورت میں اگر مقدمہ کی کاروائی ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے کے لئے دو آدمیوں کو بھیجنا پڑے تو اتنا کثیر صرفہ آئے گا کہ انصاف کا حصول محض آرزو بن کر رہ جائے گا، دوسری طرف یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ موجودہ دور میں ڈاک کا ایسا نظم قائم ہو گیا ہے، جو بہ مقابلہ قدیم زمانہ کے کافی ترقی یافتہ بھی ہے، اور محفوظ و قابل اطمینان بھی، فقہاء کا مقصود اصل میں صرف اتنا ہے کہ مکتوب الیہ کو اس بات کا اطمینان حاصل ہو جائے کہ جس شخص کی طرف تحریر کی نسبت کی گئی ہے فی الواقع یہ اسی کی تحریر ہے، آج کل رجسٹری اور انشورنس کے ذریعہ محفوظ طریقہ پر ڈاک کا جو نظام قائم کیا گیا ہے، وہ مناسب حد تک قابل اطمینان ہے، اور اس پر تجربات اور آئے دن کے واقعات شاہد ہیں، اگر کوئی معاملہ مشکوک نظر آئے تو دوبارہ مراسلت یا فون کے ذریعہ اس کی تحقیق بھی ممکن ہے، اس لئے موجودہ حالات میں ان ذرائع سے مقدمات کی کاروائی بھیجنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ (۳)

"ابواب فقہ میں سے قضاء کے موضوع پر جس تفصیل اور شرح وبسط کے ساتھ مستقل کتابیں لکھی گئی ہیں اور اس سلسلے کے ایک ایک جزئیہ کو واضح کیا گیا ہے شاید ہی کسی اور موضوع پر ایسی توجہ دی گئی ہو، جن میں قاضی ابوالحسن ماوردی کی ادب القاضی، ابوبکر خصاف حنفی کی ادب القضاء اور اس پر صدر الشہید کی شرح، اور نیز اسی نام سے ابن الدم حموی کی کتاب، علامہ قرافی کی "الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام" ابن فرحون مالکی کی تبصرۃ الحکام، ابن شحنہ حنفی کی "لسان الحکام" قاضی علاء الدین طرابلسی کی "معین الحکام" اور علامہ ابوالقاسم سمنانی کی "روضۃ القضاۃ وطریق النجاۃ" نہایت اہم کتابیں ہیں، قاضی عماد الدین اشفورقانی حنفی کی "صنوان القضاء و عنوان الإفتاء" (جو حال ہی میں حضرت مولانا قاضی مجاہد الاسلامی قاسمیؒ کی تحقیق و تعلیق کے ساتھ شائع ہوئی ہے) اور عام کتب فقہیہ میں کتاب القضاء کے تحت جو بحثیں آئی ہیں وہ اس کے علاوہ ہیں، اُردو زبان کا دامن باوجود اپنی وسعت کے اس موضوع سے محروم تھا، اور گو بعض مختصر رسائل، قضاء کی تاریخ، اور قضاء سے متعلق بعض مخصوص

(۱) ردالمحتار ۳۵۱/۴، البحر الرائق ۷/۲-۳
(۲) البحر الرائق ۳۵۱/۴، ردالمحتار ۳۵۱/۴
(۳) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اسلامی عدالت ۱/۳۳۱-۳۲۵

مسائل پر موجود تھے، مگر کوئی ایسی کتاب موجود نہیں تھی، جو وضاحت اور احکام کے استیعاب کے ساتھ اسلام کے قانون معدلت کو پیش کرے، مولانا مجاہد الاسلام قاسمیؒ قاضی القضاۃ امارت شرعیہ بہار واڑیسہ کی کتاب ''اسلامی عدالت'' (مطبوعہ ۱۹۸۸ء) نے بحمد اللہ اس کمی کو پورا کیا ہے، تاہم ابھی قضاء سے متعلق دوسرے مباحث، دعوی، شہادت، اقرار، صلح وغیرہ کے موضوعات پر اردو زبان میں کام کی ضرورت ہے، امید ہے کہ کتاب مذکور کے حصہ دوم کے ذریعہ اس ضرورت کی تکمیل ہوگی'' وباللہ التوفیق، وھو المستعان۔

(قضاء سے متعلق دیگر مباحث کے لئے ملاحظہ ہو، کتاب ہذا میں: تحکیم، دعوی، شہادت، اقرار، صلح)۔

قطع

دیکھئے: ''سرقہ''

قعدہ

دیکھئے: ''صلوٰۃ''

قلس

''قلس'' کے معنی قئے کے ہیں، ویسے اہل لغت نے قلس اور قئے میں کسی قدر فرق بھی کیا ہے کہ حلق سے منہ بھر یا اس سے کم جو نکلے وہ قلس ہے، اور اگر آدمی اسے لوٹالے تو یہی قئے ہے۔(۱)

(فقہی احکام کے لئے ملاحظہ ہو: قئے)

قلنسوہ

قلنسوہ اس چیز کو کہتے ہیں جو سر میں پہنی جائے، ٹوپی کے لئے عربی زبان میں مختلف الفاظ ہیں، قلنسوہ عام طور پر ایسی ٹوپی کو کہتے ہیں جو کسی قدر اونچی ہو، ٹوپی پہننا مروت اور آداب شائستگی میں داخل ہے، محدثین اور اہل سیر نے ٹوپی پہننے کے سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ کی سنت کی بھی نقل کرنے کا اہتمام کیا ہے، آپ ﷺ سفید ٹوپی پہنا کرتے تھے، (۲) حضرت عبداللہ ابن عمرؓ ہی سے ایک روایت میں ''کمة بیضاء'' کا لفظ آیا ہے، (۳) ''کمه'' ایسی ٹوپی کو کہتے ہیں جو سر پر چپکی ہوئی ہو، (۴) اس سے قیاس کیا جاسکتا ہے، کہ ٹوپی گول ہی ہوگی، کیونکہ گول ٹوپی ہی اس کیفیت کے ساتھ سر پر رہ سکتی ہے، علامہ سید سلیمان ندویؒ نے لکھا ہے کہ آپ کے پاس تین ٹوپیاں تھیں، سفید مصری ٹوپی، سبز دھاری دار ٹوپی، اور اونچی باڑ روالی ٹوپی، جسے سفر میں استعمال کرتے، اور اس سے نماز میں سترہ کا کام لیتے، (۵) حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ خاص طور پر سفر میں ذرا بڑی اور اونچی ٹوپی پہنتے اور حسب ضرورت اس سے سترہ کا کام بھی لے لیتے۔(۶)

ابتداء اسلام میں مسلمانوں اور کافروں کی وضع میں فرق کرنے کے لئے آپ ﷺ اس بات کو پسند فرماتے تھے کہ ٹوپی اور اس پر عمامہ پہنا جائے، (۷) لیکن غالباً بعد میں آپ ﷺ نے اس التزام کو ختم فرمادیا، چنانچہ آپ ﷺ سے عمامہ کے بغیر تنہا ٹوپی پہننا بھی ثابت ہے۔(۸)

---

(۱) القاموس المحیط ۷۳۱
(۲) مجمع الزوائد عن ابن عمر ۱۲۱/۵
(۳) حوالۂ سابق بسند ضعیف
(۴) حوالۂ سابق
(۵) سیرۃ النبی ۴۴۸/۷
(۶) جمع الوسائل ۱۶۶
(۷) ترمذی ۳۰۸/۱
(۸) دیکھئے: جمع الوسائل ۱۶۵

قلہ

''قلہ'' کے مختلف معنی آتے ہیں، پہاڑ کی چوٹی، اونٹ کا کوہان، سر کا اُوپری حصہ، بڑا گھڑا، چھوٹا کوزہ، اس کی جمع قلل اور قلال آتی ہے، (۱) شوافع اور حنابلہ کے نزدیک پانی کی کم اور زیادہ تعداد (قلیل وکثیر) ہونے کا مدار دو قلہ یا اس سے کم ہونے پر ہے، ان حضرات کے نزدیک قلہ سے مٹکے اور خاص کریمن کے حجر نامی مقام کے مٹکے ہیں جس کی مقدار پانچ سو رطل بغدادی بتائی جاتی ہے، (۲) اگر کوئی مربع مٹکہ ہو، تو سوا ہاتھ چوڑا، سوا ہاتھ گہرا، ایک دو قلہ کے برابر ہے، (۳) ہندوستانی اوزان میں اس کا وزن دو سو تین سیر دس تولے بتایا گیا ہے، (۴) جدید اوزان میں ڈاکٹر وہبہ زحیلی کی رائے کے مطابق دو سو چار لیٹر پانی دو قلہ کے برابر ہوتا ہے۔ (۵)

قمار (جوا)

قمار اصل میں ایسے مقابلہ کو کہتے ہیں جس میں دونوں فریق کی جانب سے بازی لگائی جاتی ہو کہ ہارنے والا جیتنے والے کو حسب معاہدہ مقررہ چیز ادا کرے گا، ''**کل لعب یشترط فیہ غالبا من المتغالبین شئی من المغلوب**'' (۶) قمار سے قریب المعنی ایک اور لفظ ''میسر'' کا ہے، میسر قمار کی ایک خاص صورت ہے، عربوں کا قاعدہ تھا کہ اونٹ میں کئی لوگ شریک ہوتے اور تقسیم کے لئے پانسے نکالتے جس کے حصہ میں جو پانسہ آتا اور اس میں جو مقدار لکھی ہوتی وہی مقدار اس کا حصہ قرار پاتا، (۷) قمار سے ہی قریبی مفہوم کی حامل ایک اور فقہی اصطلاح غرر کی ہے، غرر معاملہ کی ہر اس صورت کو کہتے ہیں جس کا نتیجہ معلوم نہ ہو، ''**مایکون مستور العاقبة**'' (۸) اس طرح غرر کا لفظ قمار سے عام ہے، جہاں بھی قمار ہوگا غرر ضرور ہوگا، لیکن یہ ضروری نہیں کہ جن صورتوں میں غرر ہو ان میں قمار بھی پایا جائے۔

حرمت قمار کی بابت قرآن مجید کی تاکید

تاہم شریعت کی اصطلاح میں میسر کا اطلاق ہر طرح کے قمار پر ہوتا ہے، اور اس لئے عہد صحابہ اور بعد کے فقہاء ومفسرین نے قرآن مجید میں مذکورہ ''میسر'' کی ممانعت میں قمار کی تمام صورتوں کو شامل رکھا ہے، (۹) قمار کی حرمت میں قرآن مجید میں جو لب ولہجہ اختیار کیا گیا ہے، وہی اس بات کو ظاہر کرنے کے لئے کافی ہے کہ شریعت کی نگاہ میں یہ کتنا شدید گناہ اور مذموم فعل ہے، ارشاد ہے:

''**یا ایھا الذین اٰمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان فاجتنبوہ.**'' (المائدۃ: ۹۰)

امام رازیؒ نے اس آیت میں حرمت اور تاکید کے آٹھ وجوہ ذکر کئے ہیں، اول تو آیت کی ابتداء ''انما'' کے لفظ سے کی گئی ہے جو حصر کو بتلاتا ہے، گویا کہا گیا کہ یہی چار افعال (شراب، جوا، انصاب یعنی معبودان باطل، اور ازلام یعنی خیر وشر اور کامیابی و ناکامی کے فرضی پانسے) ہیں، جو ناپاک اور عمل شیطانی کہلانے کے مستحق ہیں، دوسرے: ان سے اجتناب کا حکم دیا گیا، تیسرے: اجتناب کو باعث فلاح بتایا گیا، گویا ان کا ارتکاب باعث نقصان ہے، چوتھے: اس حکم کے ساتھ فرمایا گیا: **لعلکم تفلحون** کہ

---

(۱) القاموس المحیط ۱۳۵۶　(۲) المھذب ۴۵/۱
(۳) معجم المصطلحات الالفاظ الفقھیہ للدکتور عبدالرحمان عبد المنعم ۱۱۱/۳
(۴) المبسوط: فقہ شافعی، تالیف: احمد جنگ یار، حیدرآباد ۹　(۵) الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۷۵/۱
(۶) کتاب التعریفات ۲۰۳　(۷) الجامع لأحکام القرآن ۵۳/۳
(۸) المبسوط ۱۹۴/۱۳　(۹) الجامع لأحکام القرآن ۵۴/۳

شاید تم کامیاب ہو، پس اس سے اجتناب کو کامیابی قرار دیا گیا اور اس کے ارتکاب کو ناکامی و نامرادی، پانچویں: اس کے دنیوی اور اخروی نقصانات بتائے گئے کہ دنیا میں بغض وعداوت کا باعث ہے، اور دینی اعتبار سے نماز اور اللہ کے ذکر سے محرومی کا باعث، چھٹے: پھر اللہ تعالیٰ نے استفسار فرمایا کہ کیا تم اب بھی اس سے باز نہ آؤ گے؟ ''فهل انتم منتهون'' ساتویں: شراب اور جوا کو منع کرنے کے بعد اللہ اور رسول کی اطاعت کا حکم دیا گیا اور مخالفت سے بچنے کی تلقین کی گئی ''واطيعوا الله واطيعوا الرسول واحذروا'' جو گویا تاکید مزید ہے، آٹھویں: مزید تنبیہ وتاکید اور انذار کی غرض سے فرمایا گیا ''فان توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلغ المبين''۔

قرآن کے اس لب ولہجہ سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ قمار کس قدر مذموم اور اللہ اور اس کے رسول کے لئے ناراضگی کا باعث ہے؟(۱) اسی لئے قمار کی حرمت پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

دراصل قمار حصول مال کا ایک ظالمانہ طریقہ، ناواجبی ذریعہ اور مال کا بیجا اور نادرست طریقہ پر خرچ کرنا ہے، قمار انسان کو آن کی آن میں کوڑیوں کا محتاج بنا دیتا ہے، اور بعض دفعہ مال و جائیداد سے گذر کر انسان کی عزت و آبرو پر بھی بَن آتی ہے، پھر جوا کے ذریعہ جو دولت حاصل ہوتی ہے؛ چونکہ اس میں محنت اور سعی وکوشش کا کوئی دخل نہیں ہوتا، اس لئے یہ چیز انسان کو فضول خرچ اور مسرف بنا کر رکھ دیتی ہے، جس کی کوئی معقول اور منصفانہ بنیاد نہیں، اس لئے شریعت اسلامی نے جو سراپا عدل وانصاف اور فطرت پر مبنی ہے جوا کو ممنوع قرار دیا اور یقیناً ہر معقول نظام زندگی اس کی ممانعت کو قبول کرے گا۔

قمار — احادیث میں!

قرآن مجید نے جوا کی حرمت کے سلسلہ میں ایک اصولی حکم دینے پر اکتفاء کیا، لیکن حدیثوں میں ہمیں اس اُصول کی عملی تطبیق ملتی ہے کہ خرید وفروخت کی جو صورتیں آپ ﷺ کے زمانہ میں مروج تھیں اور اس میں قمار کا عنصر کارفرما تھا، آپ ﷺ نے نام بنام ان کی ممانعت فرمائی، شاہ ولی اللہ صاحبؒ نے خرید وفروخت کی ان صورتوں کا اُصولی اور تفصیلی تجزیہ کیا ہے جن کو آپ ﷺ نے منع فرمایا تھا اور بتایا ہے کہ اسباب ممانعت میں سے ایک وہ ہے جس میں قمار کی کیفیت پائی جاتی ہو:

واعلم ان من البيوع مايجرى فيه معنى الميسر وكان اهل الجاهلية يتعاملون بها فيما بينهم فنهى عنها النبى ﷺ. (۲)

پھر شاہ صاحب نے ایسے ہی قمار آمیز معاملات میں بیع مزابنہ، بیع ملامسہ، بیع منابذة، بیع حصاة، بیع عربان، اور مختلف دوسرے معاملات کو ذکر کیا ہے جو زمانہ جاہلیت میں مروج تھے، (۳) —— موجودہ زمانہ میں لاٹری، انشورنس وغیرہ قمار ہی کے دائرہ میں آتے ہیں۔

(بیع کی مذکورہ قسموں کے لئے خود لفظ بیع کو ملاحظہ کیا جائے، نیز قمار سے متعلق مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: غرر، سباق، شطرنج، تامین)۔

قمل

قُمّل (''ق'' پر پیش اور ''م'' پر تشدید کے ساتھ زبر) کے معنی ''جوں'' کے ہیں، یہ لفظ ''ق'' کے زبر اور ''م'' کے سکون کے ساتھ بھی آیا ہے۔

(۱) مفاتيح الغيب ۱۳۱/۶
(۲) حجة الله البالغة (مترجم) ۲۶۳/۲
(۳) حوالۂ سابق

جوں چونکہ ایک تکلیف دہ چیز ہے، اس لئے اس کا مارنا جائز ہے، البتہ جلانا جائز نہیں، (دیکھئے: احراق) — نیز احرام کے خصوصی احکام کی بنا پر اس حالت میں جوں کا مارنا بھی ممنوع ہے، یہ بھی درست نہیں کہ اپنا کپڑا کسی اور ایسے شخص کو دے جو حالت احرام میں نہیں ہوتا کہ وہ اسے مار ڈالے، اور یہ بھی روا نہیں کہ کسی شخص کو جو جوں مارنا چاہتا ہو، اشارہ کے ذریعہ رہنمائی کرے، ان تمام صورتوں میں مُحرم پر اس کی جزا واجب ہوگی، دو تین جوں میں تو ایک لپ گیہوں کافی ہو جائے گا، تین جوں سے زیادہ کو مار ڈالے یا مارنے میں تعاون کرے تو نصف صاع (ڈیڑھ کیلو چوہتر گرام چونسٹھ ملی گرام) گیہوں صدقہ کرنا واجب ہوگا، (۱) حنابلہ کے نزدیک جوں مارنا گو حالت احرام میں ممنوع ہے، لیکن اگر مار ہی دے تو کچھ واجب نہیں، مالکیہ کی رائے حنفیہ سے قریب ہے۔ (۲)

قمیص

قمیص کپڑے کی ایک خاص وضع ہے، حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ کو قمیص پہننا پسند تھا، کان احب الثیاب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم القمیص. (۳) عام طور پر قمیص کی آستین گٹوں تک ہوتی تھی، (۴) قمیص کے بٹن عام طور پر بند رہتے تھے، کبھی کبھی کھلے بھی رہتے تھے، (۵) حضرت ابو ہریرہ ؓ سے روایت ہے کہ جب بھی قمیص زیب تن فرماتے دائیں طرف سے پہننے کا آغاز فرماتے۔ (۶)

(کفن میں قمیص سے متعلق احکام خود لفظ "کفن" کے تحت ملاحظہ ہو)

قِن

"قِن" (ق کے زیر کے ساتھ) وہ ہے جو کسی شخص کا غلام ہو اور اس کا باپ بھی اسی شخص کی ملکیت میں ہو، (۷) سید شریف جرجانی نے قِن کی تعریف اس سے مختلف کی ہے کہ ایسا غلام جس کی خرید و فروخت جائز نہیں۔ (۸)

قنوت

"قنوت" کا لفظ مختلف معنوں میں استعمال ہوا ہے، معروف مفسر اور محدث ابوبکر ابن عربی نے لکھا ہے کہ میں نے اس کے معنی تلاش کئے تو دس معنی ملے، اطاعت، عبادت، اطاعت و فرمانبرداری میں دوام، نماز، قیام، طول قیام، دعا، خشوع، سکوت اور یکسوئی، (۹) حدیث میں ایک موقع پر نماز میں طول قیام کو "طول قنوت" سے تعبیر کیا گیا ہے، (۱۰) نیز متعدد مواقع پر حدیث میں یہ لفظ مطلق دُعا یا کسی مخصوص دُعاء کے لئے بھی وارد ہوا ہے۔

قنوتِ وتر

یوں تو ہر دعا قنوت ہے، لیکن دو دُعائیں خاص طور پر قنوت کے نام سے فقہاء کے یہاں معروف ہیں، ایک تو وہ دُعاء ہے جو نماز وتر میں پڑھی جاتی ہے، خود "وتر" کے تحت اس کی تفصیل مذکور ہوگی۔ دوسرے وہ دعا ہے جو نوازل یعنی مصیبت اور ابتلاء کے اوقات میں پڑھی جاتی ہے، اور "قنوت نازلہ" کے نام سے معروف ہے، رسول اللہ ﷺ خود بھی خاص مواقع پر مظلوم مسلمانوں کے حق میں دعا اور بد باطن و سرکش اعداء اسلام کے حق میں بددعا کے لئے

(۱) هندیه ۲۵۲/۱
(۲) المغنی ۳۰۶/۳
(۳) ترمذی ۳۰۶/۱، باب ماجاء فی القمص
(۴) حوالهٔ سابق، عن اسماء بنت یزید
(۵) احیاء علوم الدین ۳۷۵/۲، بیان آدابه واخلاقه فی اللباس
(۶) ترمذی: حدیث نمبر ۱۷۶۶، باب ماجاء فی القمص
(۷) قواعد الفقه ۴۳۵، (مولانا عمیم الاحسان مجددی)
(۸) کتاب التعریفات ۲۰۳
(۹) عارضة الاحوذی ۷۹/۲-۱۷۸
(۱۰) دیکھئے ترمذی، حدیث نمبر ۳۸۷، باب ماجاء فی طول القیام فی الصلاة

پڑھا کرتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ایک ماہ عصیہ اور ذکوان پر بددعا کی غرض سے قنوت پڑھی ہے،(۱) بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے مکہ میں پھنسے ہوئے مسلمان ولید بن ولید اور سلمہ بن ہشام وغیرہ کے حق میں نماز فجر میں قنوت نازلہ پڑھی ہے۔(۲)

قنوتِ نازلہ

نماز فجر میں آپ ﷺ کا قنوت نازلہ پڑھنا متعدد روایتوں میں مذکور ہے، بعض دیگر نمازوں میں بھی قنوت نازلہ کا ذکر آتا ہے، حضرت انسؓ سے نماز فجر کے علاوہ نماز مغرب میں مروی ہے اور حضرت ابو ہریرہؓ سے فجر کے علاوہ ظہر اور عشاء میں بھی مروی ہے،(۳) غالباً مصائب وابتلاء کی شدت کے اعتبار سے ایک یا اس سے زیادہ نمازوں میں اس طرح دعاء قنوت کے پڑھنے کی گنجائش ہے، قنوت نازلہ کے بارے میں معمول مبارک آخری رکعت میں رکوع کے بعد دعا پڑھنے کا تھا،(۴) قنوت نازلہ کا حکم حنفیہ کے نزدیک بھی باقی ہے،(۵) حنابلہ بھی نماز فجر میں مستقل دعا قنوت کے قائل نہیں، لیکن قنوت نازلہ کے قائل یہ بھی ہیں،(۶) نمازِ فجر میں دُعاءِ قنوت مستقل طور پر مستحب اور شوافع کے نزدیک مسنون ہے،(۷) امام قنوت نازلہ زور سے پڑھ سکتا ہے اور آہستہ بھی، مقتدی کو اس موقع پر اختیار ہے کہ دعا پڑھتا جائے یا خاموش رہے یا آمین کہے اور آمین آہستہ کہنا بہتر ہے۔(۸)

قنوتِ نازلہ کے اکثر فقرے تو حدیثوں میں ایک طرح کے منقول ہیں، لیکن بعض روایات میں اضافہ بھی ہے، مولانا محمد عبداللہ طارق دہلوی نے ''قنوت نازلہ'' نامی اپنے مختصر مفید رسالہ (صفحات : ۱۶) میں دُعاء کے متفرق فقروں کو جمع کیا ہے، انہی کے اس رسالہ سے دُعاء، اس کا ترجمہ اور الفاظ دعا کے متعلق اس کی وضاحت درج ہے۔ فجزاہ اللہ خیر الجزاء

دُعاء

اللهم اهدنا فيمن هديت ، وعافنا فيمن عافيت ، وتولنا فيمن توليت ، وبارك لنا فيما اعطيت ، وقنا شر ما قضيت ، فانك تقضي ولا يقضى عليك ، وانه لا يذل من واليت ولا يعز من عاديت ، تباركت ربنا وتعاليت ، ولا منجاً منك إلا اليك ، نستغفرك ونتوب اليك ، وصلى الله على النبي واله وسلم ، اللهم اغفرلنا وللمؤمنين والمؤمنات والمسلمين والمسلمات ، والف بين قلوبهم ، واصلح ذات بينهم وانصرهم على عدوك وعدوهم ، اللهم العن الكفرة الذين يصدون عن سبيلك ويكذبون رسلك ، ويقاتلون اولياءك ، اللهم خالف بين كلمتهم ، وزلزل اقدامهم ، وانزل بهم بأسك الذي لا ترده عن القوم المجرمين .

اے اللہ جن لوگوں کو تو نے ہدایت دی ہے، ان لوگوں کے ساتھ ہمیں بھی ہدایت عطا فرما، اور جن

---

(۱) طحاوی ۱۷۳/۱، باب القنوت فی صلوۃ الفجر وغیرها
(۲) بخاری ۱۰۹/۱، باب القنوت عن ابی هریرة
(۳) بخاری ۱۱۰/۱
(۴) بخاری ۱۳۶/۱، باب القنوت قبل الرکوع وبعده
(۵) دیکھئے: فتح القدیر ۴۳۵/۱
(۶) المغنی ۴۵۰/۱
(۷) بدایة المجتهد ۱۳۲/۱
(۸) کبیری ۴۰۳

لوگوں کو تو نے آفتوں اور بلاؤں سے عافیت عطا فرما رکھی ہے، ان کے ساتھ ہمیں بھی ہر قسم کی آفتوں اور بلاؤں سے عافیت نصیب فرما، اور جن لوگوں کا تو ذمہ دار اور ضامن بن گیا ہے، انہی کے ساتھ ہماری بھی ذمہ داری اور ضمانت لے لے، اور جو کچھ تو نے ہمیں عطا فرمایا ہے اس میں برکت عطا فرما، اور جو کچھ تو نے ہمارے لئے مقدر فرما رکھا ہے اس کے شر سے ہمیں بچالے، کیوں کہ تیرا حکم سب پر چلتا ہے اور تجھ پر کسی کا حکم نہیں چلتا، جس کا تو نگہبان ہوجائے وہ کبھی ذلیل نہیں ہوسکتا، اور جس سے تو دشمنی رکھے وہ کبھی عزت نہیں پاسکتا، اے ہمارے پروردگار! تو بہت برکتوں والا اور بہت بلند و برتر ہے، اور (اے مالک!) تجھ سے بچ کر تیرے علاوہ کوئی ٹھکانہ اور جائے پناہ نہیں ہے، ہم تجھ ہی سے مغفرت مانگتے ہیں اور تیری ہی طرف رُجوع کرتے ہیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر اور آپ کی آل پر درود و سلام نازل فرما، اے اللہ! مغفرت فرمادے تمام صاحب ایمان مردوں اور عورتوں کی، اور تمام مسلمان مردوں اور عورتوں کی، اور ان کے دلوں میں باہم محبت و اُلفت پیدا کردے، اور ان کے آپس کے تعلقات کو سنوار دے، اور اپنے دشمنوں اور خود ان کے دشمنوں کے مقابلے میں ان کی مدد فرما! (پروردگار!) وہ کفار جو تیری راہ سے لوگوں کو روکتے ہیں، تیرے پیغمبروں (اور دین کے داعیوں کو) جھٹلاتے ہیں، اور تیرے دوستوں سے برسرپیکار ہیں ان پر اپنی پھٹکار اور عذاب بھیج دے، اور ان کی باتوں میں (اور ان کی رایوں میں) ٹکراؤ پیدا کردے، اور ان کے قدموں کو ڈگمگا دے، اور ان پر اپنا وہ عذاب بھیج دے جسے تو مجرم اور پاپی گروہ سے رد نہیں کیا کرتا۔ (آمین)

قود

دیکھئے: ''قصاص''

قول بموجب العلۃ (ایک اُصولی اصطلاح)

''قول بموجب العلۃ'' اصول اور مناظرہ کی اصطلاح ہے۔ فریق مخالف کی مستنبط کی ہوئی علت کو قبول کرنے کے باوجود نتیجہ اور اس علت کی تطبیق میں اختلاف رکھنا'' قول بموجب العلۃ'' ہے، مثلاً امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ رمضان المبارک میں محض روزہ کی نیت کافی نہیں، روزہ کی اس صفت کی نیت بھی ضروری ہے، کہ ماہ رمضان کے روزہ کی نیت کرتا ہوں، کیونکہ اصل روزہ بھی عبادت ہے، اس لئے نیت ضروری ہے، اور وصف روزہ بھی عبادت ہے، تو ضرور ہے کہ اس کی نیت بھی ضروری ہو، حنفیہ کہتے ہیں کہ ہمیں تسلیم ہے کہ وصف روزہ بھی عبادت ہے اور اس سے بھی انکار نہیں کہ عبادات میں نیت ضروری ہے، لیکن رمضان المبارک میں محض روزہ کی نیت سے وصف روزہ کی بھی نیت ہوجاتی ہے، [1] کیونکہ خود اللہ تعالیٰ نے اس ماہ میں رکھے جانے والے روزوں کا وصف متعین کردیا ہے کہ وہ رمضان ہی کا ہوگا، جب خود شارع کی طرف سے روزہ کا وصف متعین ہے تو بندہ کی طرف سے روزہ کی نیت ہی سے اس کا وصف بھی متعین ہوجائے گا۔

---

۱) دیکھئے کتاب التعریفات ۳۰۵

قہقہہ

فقہاء نے ہنسنے کے تین درجات متعین کئے ہیں، تبسم، ضحک اور قہقہہ، تبسم سے مراد مسکراہٹ ہے، جس میں کوئی آواز نہ ہو "ما لایسمع نفسہ ولا جیرانہ" — "ضحک" کسی قدر آواز سے ہنسنے کو کہتے ہیں، ایسی آواز کہ آدمی خود سن لے اور پڑوسی نہ سن سکے "مایسمع الرجل نفسہ لاجیرانہ" قہقہہ اس سے بھی بلند آواز سے ہنسنے کا نام ہے، اس طرح ہنسنا کہ دوسروں تک آواز پہنچ جائے، "مایسمع جیرانہ"۔(۱)

اس پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے کہ تبسم سے نہ وضو ٹوٹتا ہے اور نہ نماز، اس پر قریب قریب اتفاق ہے کہ ضحک سے نماز ٹوٹتی ہے وضو نہیں ٹوٹتا، اس بابت بھی کوئی اختلاف نہیں کہ نماز سے باہر قہقہہ لگانا ناقض وضو نہیں، (۲) — البتہ نماز میں قہقہہ لگانا کیا ناقض وضو ہے، اور کیا اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے؟ اس سلسلہ میں اختلاف ہے، مالکیہ، شوافع، حنابلہ اور اکثر فقہاء کے نزدیک قہقہہ ناقض وضو نہیں، اس سے صرف نماز ٹوٹتی ہے، (۳) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رکوع اور سجدہ والی نماز میں قہقہہ ناقض وضو ہے، البتہ نماز جنازہ یا سجدۂ تلاوت میں قہقہہ سے وضو نہیں ٹوٹتا، (۴) حافظ ابن رشدؒ نے تو اس رائے کو امام ابوحنیفہؒ کا شذوذ قرار دیا ہے، (۵) لیکن یہ درست نہیں، نوویؒ اور ابن قدامہؒ نے یہی رائے حسن بصریؒ، ابراہیم نخعیؒ اور سفیان ثوریؒ سے نقل کی ہے۔(۶)

حنفیہ کا اصل استدلال حضرت ابو موسیٰ اشعری ﷺ کی روایت سے ہے کہ حضور ﷺ نماز پڑھا رہے تھے، اتنے میں ایک نابینا صاحب آئے اور مسجد کے ایک گڑھے میں گر پڑے، بہت سے لوگ نماز ہی میں ہنس پڑے، آپ ﷺ نے ہنسنے والوں کو نماز اور وضو دونوں کے اعادہ کا حکم فرمایا — علامہ ہیثمیؒ نے اس روایت کو طبرانی کی معجم کبیر کے حوالہ سے نقل کیا ہے، اور لکھا ہے کہ اس کے رواۃ قابل بھروسہ ہیں، سوائے محمد بن عبدالملک دقیقی کے، کہ ان کے احوال سے واقف نہیں ہو سکا، (۷) لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ راوی بھی مقبول ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے ان کو صدوق کہا ہے، اور ابوداؤد اور ابن ماجہ نے ان سے روایتیں کی ہیں، (۸) لیکن اس حدیث کا اصل نقص یہ ہے کہ حضرت ابو موسیٰ ﷺ سے اس کو ابو العالیہ نے روایت کیا ہے اور ابوالعالیہ کا ان سے سماع ثابت نہیں، اس طرح یہ حدیث مرسل ہے اور ابوالعالیہ کی مراسیل کے بارے میں محدثین زیادہ مطمئن نہیں ہیں، ابن سیرین کہا کرتے تھے کہ حسن بصریؒ اور ابوالعالیہ کی مراسیل کو نہ لیا کرو؛ کیونکہ یہ اس بات کا کچھ خیال نہیں کرتے کہ کس سے روایت لے رہے ہیں، (۹) اس کے علاوہ حافظ زیلعیؒ نے متعدد صحابہ ﷺ سے اس روایت کو مرسلاً اور سند متصل کے ساتھ نقل کیا ہے جو عموماً متکلم فیہ ہے، تاہم ان کے مجموعہ سے حنفیہ کی رائے کو تقویت پہنچتی ہے۔

جو حضرات قہقہہ کو ناقض وضو نہیں سمجھتے، ان کی دلیل حضرت جابر ﷺ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ضحک (ہنسنا) نماز کو فاسد کر دیتا ہے، وضو کو نہیں توڑتا "الضحک ینقض الصلاۃ ولا ینقض الوضوء" لیکن یہ روایت حد درجہ ضعیف ہے، (۱۰) تاہم جمہور کے استدلال کے لئے یہی کافی ہے کہ چونکہ

(۱) بدائع الصنائع ۳۲/۱
(۲) شرح مہذب ۶۱/۲-۶۰
(۳) دیکھئے: شرح مہذب ۶۱/۲، المغنی ۱۱۶/۱
(۴) بدائع الصنائع ۳۲/۱
(۵) دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۴۰/۱
(۶) دیکھئے: شرح مہذب ۶۱/۲، المغنی ۱۱۶/۱
(۷) مجمع الزوائد ۲۴۶/۱
(۸) تقریب التہذیب ۴۹۴
(۹) المغنی ۱۱۹/۱
(۱۰) تفصیل کے لئے دیکھئے: نصب الرایہ ۵۳/۱

قہقہہ کی وجہ سے جسم سے کسی نجاست کا خروج نہیں ہوتا اور نماز سے باہر قہقہہ لگانا بالاتفاق ناقض وضونہیں ہے، تو ضرور ہے کہ نماز کی حالت میں بھی قہقہہ ناقض وضونہیں ہو، —— ویسے ظاہر ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے زیادہ احتیاط پر مبنی ہے، اس لئے امام شافعیؒ کے نزدیک بھی اس صورت میں وضو کر لینا ہی مستحب ہے۔ (۱)

قئی

کیا قئی ناقض وضوء ہے؟

"قئی" امام مالکؒ، اور امام شافعیؒ کے نزدیک ناقض وضو نہیں، امام ابوحنیفہؒ کے یہاں منہ بھر ہو تو ناقض وضو ہے ورنہ نہیں، حنابلہ کا مسلک بھی حنفیہ سے قریب ہے کہ قئے کی زیادہ مقدار ناقض وضو ہے، کم مقدار ناقض وضو نہیں، (۲) —— حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال اس حدیث سے ہے جو ترمذی نے حضرت ابوالدرداء ﷺ سے نقل کیا ہے کہ حضور ﷺ کو قئے ہوئی تو آپ ﷺ نے وضو فرمایا، "قــاء فتــوضـا" حاکم نے مستدرک میں لکھا ہے کہ یہ روایت بخاری و مسلم کی شرط پر ہے، اسی طرح حضرت عائشہؓ سے آپ ﷺ کا ارشاد مروی ہے کہ جس کو نماز کی حالت میں قے آئے یا نکسیر پھوٹ گئی تو اسے چاہئے کہ جائے، وضو کرے اور بقیہ رکعتیں پوری کرے، بشرطیکہ گفتگو نہ کی ہو، ابن ماجہ نے اس روایت کو نقل کیا ہے اور حافظ زیلعیؒ نے اسے صحیح قرار دیا ہے۔ (۳)

روزہ کی حالت میں قئے

اگر بلا ارادہ قئے ہو جائے تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا، لیکن جان بوجھ کر قئے کرنے کی صورت میں روزہ متاثر ہوتا ہے، مالکیہ و شوافع کے نزدیک جان بوجھ کر قئے مطلقاً روزہ کے لئے ناقض ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس وقت ناقض ہے جب منہ بھر کر ہو، حنابلہ سے مختلف اقوال منقول ہیں، جو بحیثیت مجموعی حنفیہ سے قریب ہے؛ کیونکہ انھوں نے بھی قئے کی کم اور زیادہ مقدار میں فرق کیا ہے۔ (۴)

قصداً اور بلا ارادہ قئے میں فرق کرنے کی وجہ وہ روایت ہے، جو حضرت ابوہریرہ ﷺ سے مروی ہے اور جسے ترمذی، نسائی، دارمی، وغیرہ نے نقل کیا ہے، کہ روزہ کی حالت میں قئے ہو جائے تو اس پر اس روزہ کی قضاء واجب نہیں اور قصداً قئے کرے تو قضاء واجب ہے۔ (۵)

(اس سلسلہ میں نواقض وضو اور نواقض صوم کی بحث خود وضو اور صوم کے تحت دیکھنی چاہئے)۔

قیاس

رسول اللہ ﷺ پر ختم نبوت ایک اجماعی عقیدہ ہے، اور کتاب وسنت کی صراحتیں اس پر شاہد عدل ہیں، پھر آپ ﷺ کا خاتم النبیین ہونا اس بات کا بھی اعلان ہے کہ آپ ﷺ کی لائی ہوئی شریعت آخری شریعت ہے، جو قیامت تک انسان کی رہنمائی کا فریضہ انجام دے گی، اور ان کے مسائل و مشکلات کو حل کرے گی، یہ بات ظاہر ہے کہ قرآن و حدیث کے احکام محدود ہیں، اور زمانہ وحالات میں تغیر، سماجی اور اخلاقی قدروں میں تبدیلی، عرف و عادت میں فرق اور جدید ذرائع و وسائل کی پیدائش کی وجہ سے نئے نئے مسائل پیدا ہوتے جاتے ہیں، جن کی تعداد بے شمار ہے، فقہاء کی زبان میں، النصوص معدودة والحوادث ممدودة .

---

(۱) شرح مهذب ۶۲/۲
(۲) الافصاح ۷۹/۱
(۳) تفصیل کے لئے دیکھئے: نصب الرایه ۴۱/۱-۳۷
(۴) الافصاح ۲۳۸/۱
(۵) حدیث کی تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: تلخیص الحبیر ۱۸۹/۲

تو کیا ایسے مسائل کے بارے میں شرع اسلامی کے ماہرین خاموشی اختیار کرلیں، اور اعلان کردیں کہ اسلام کے پاس ان کا کوئی حل موجود نہیں، لوگ اپنی خواہش کے مطابق عمل کرلیں؟ ظاہر ہے ایسا کرنا درست نہیں ہوگا، یہ اسلام کے خلود و دوام اور پیغمبر اسلام پر سلسلۂ نبوت کی تکمیل واختتام کے مغائر ہوگا، اور اس بات کا عملی اظہار ہوگا کہ اللہ کا دین تمام حالات میں انسانی مسائل کو حل کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

یہی ضرورت ہے جو اجتہاد اور قیاس کے دروازہ کو کھولتی ہے، اور یہ اس امت کی خصوصیات میں سے ہے، اسلام سے پہلے دوسری امتوں میں سلسلۂ نبوت کا تسلسل تھا، ایک پیغمبر کے جاتے ہی دوسرے پیغمبر کی بعثت ہوتی، بلکہ بعض اوقات تو ایک پیغمبر کی حیات ہی میں دوسرے پیغمبر کی بعثت عمل میں آجاتی تھی، اس لئے لوگوں کو اجتہاد اور احکام شرعیہ میں تفکر کی حاجت نہیں تھی، امت محمدیہ کے ساتھ یہ اعزاز واکرام برتا گیا کہ مسائل شرعیہ میں غور و فکر کا دروازہ کھلا رکھا گیا، اور جن مسائل کی بابت قرآن وحدیث کے ارشادات موجود نہ ہوں ان میں اجتہاد کی گنجائش رکھی گئی، اور پھر آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر اجتہاد میں انسان درست نتیجہ تک پہنچے تب تو دوہرا ثواب ہے، اگر لغزش فکر سے دوچار ہو تب بھی ایک اجر سے محروم نہیں، **من اجتهد فاصاب فله اجران ومن اخطاء فله اجر.**

اجتہاد کا لفظ گو عام ہے اور اس کا دائرہ وسیع ہے، لیکن اصل میں اجتہاد کا میدان وہی مسائل ہیں جو قیاس پر مبنی ہیں، جن مسائل کی بابت قرآن وحدیث کی صراحت موجود ہے، نصوص کی وضاحت بے غبار ہو اور جن کی بابت امت کا اجماع واتفاق ہو وہاں اجتہاد کی گنجائش محدود بلکہ محدود تر ہے، لیکن جہاں نصوص موجود نہ ہوں، اُمت نے کسی ایک رائے پر اتفاق نہ کیا ہو اور ایک سے زیادہ رائے کی گنجائش پائی جاتی ہو وہیں قیاس سے کام لیا جاتا ہے، اور وہی مجتہد کی فکر ونظر کی اصل جولانگاہ بھی ہے۔

بعض لوگ خیال کرتے ہیں کہ قیاس "خودرائی" کا نام ہے، اسی بناء پر ماضی میں بھی بعض اہل علم قیاس کے منکر تھے، اور ہمارے زمانے میں بھی بعض حضرات قیاس پر معترض ہیں اور اس نسبت سے تمام ہی فقہاء پر عموماً اور فقہاء حنفیہ پر خصوصاً طعن کرتے ہیں، مگر یہ محض کم فہمی کی بات ہے، قیاس اپنی رائے کے اعتبار اور کتاب وسنت کے احکام کو نظر انداز کرنے کا نام نہیں، بلکہ یہ ان مسائل تک قرآن وحدیث کے دائرہ حکم کو وسیع کرنے کا نام ہے، جن کی بابت نصوص میں کوئی صراحت موجود نہیں، گویا قیاس اپنی رائے پر عمل کرنے کی بجائے کتاب وسنت سے مستنبط اور قرآن وحدیث سے ماخوذ رائے کو ترجیح دینے کا نام ہے، اور یہ اس حدیث نبوی ﷺ کی اتباع ہے جس کے مطابق آپ ﷺ نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو ان مواقع پر رائے کے استعمال کرنے کا حکم فرمایا، جہاں کہ قرآن وحدیث میں کوئی صراحت موجود نہیں ہو۔

پس قیاس قانون اسلامی کا ایک نہایت اہم اور وسیع الاثر ماٴخذ ہے، جو شریعت اسلامی کے دوام اور مختلف عہد، مختلف علاقہ، مختلف تمدن اور مختلف اقوام کی ضرورتوں کی تکمیل کی صلاحیت اور نئی تبدیلیوں سے ہم آہنگی کی اہلیت ولیاقت کی دلیل ہے، اور فقہاء اسلام کی بلند پایہ کاوشیں اور مخلصانہ مساعی اس پر گواہ ہیں۔

لغوی معنی

قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنے (تقدیر) کے بھی ہیں اور دو چیز کو ایک دوسرے کے برابر کرنے کے بھی، زمین کی مقدار کا اندازہ بانس سے کیا جائے تو کہا جاتا ہے: **قست الارض بالقصبة**، اور کپڑے کی مقدار کا اندازہ ہاتھ سے کریں تو کہتے ہیں: **قست الثوب بالذراع**، ایک جوتے کو دوسرے جوتے کے برابر کردیں

تو اس کی تعبیر: **قس النعل بالنعل** سے کی جاتی ہے،(۱) — قیاس کے اصطلاحی مفہوم کو ان دونوں ہی معنوں سے مناسبت ہے، قیاس میں کتاب وسنت کے منصوص حکم کو غیر منصوص مسئلہ کے لئے پیمانہ اور قیاس بنایا جاتا ہے، اور اندازہ کیا جاتا ہے کہ اس میں کیا حکم شرعی ہونا چاہئے، دوسرے لفظوں میں غیر منصوص واقعہ کو منصوص واقعہ کے مطابق کیا جاتا ہے، اسی کا نام "مساوات" ہے۔

اصطلاح میں

"قیاس" کی اصطلاحی تعریف کے سلسلہ میں مختلف اقوال منقول ہیں، ان میں بعض تو وہ ہیں جن کو اصطلاحی تعریف کہنا ہی تکلف ہے، مثلاً امام غزالی نے مختلف اہل علم سے حسب ذیل تعریفات نقل کی ہیں:

☆ **الدليل الموصل الى الحق .**

حق تک پہنچانے والی دلیل۔

☆ **العلم الواقع بالمعلوم عن نظر .**

☆ **رد غائب الى شاهد .**

☆ **تركيب مقدمتين يحصل منهما نتيجة .**

خود امام غزالی کے بقول ان میں بعض اصولیین کے "قیاس" کے مقابلہ عام ہے، بعض خاص ہے، بعض فلاسفہ ومناطقہ کا طریقہ استدلال ہے اور بعض قیاس کی بجائے اجتہاد کی تعریف اور قیاس کرنے والے کی کیفیت کا بیان ہے۔(۲)

تاہم علماء اصول کے یہاں قیاس کی تعریف وتوضیح میں جو اختلاف تعبیر پایا جاتا ہے، وہ اپنے مقصود ومراد کے اعتبار سے معمولی اختلاف ہے اور کچھ اتنا اہم نہیں، محقق ملا محب اللہ نے اسے جمع کرنے کی کوشش کی ہے، اور بحر العلوم نے ان کے اجمال کی تفسیر اور ابہام کی توضیح کی ہے — ابو ہاشم معتزلی کی تعریف اس طرح ہے:

حمل الشئى على غيره باجراء حكمه عليه لعلة مشتركة .

قاضی ابوبکر باقلانی کہتے ہیں:

حمل لمعلوم على معلوم فى اثبات الحكم لهما اونفيه عنهما بامر جامع .

شیخ ابوالمنصور ماتریدی سے منقول ہے:

ابانة لمثل حكم احد المذكورين بمثل علته فى الآخر .

صدر الشریعہ کا بیان ہے:

تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة .

خود ملا محب اللہ نے قیاس کی تعریف میں ایسی تعبیر اختیار کرنے کی کوشش کی ہے جو اس کے لغوی مفہوم سے بھی قربت رکھتی ہو:

مساواة المسكوت للمنصوص فى علة الحكم . (۳)

معلوم ہوتا ہے کہ ملا محب اللہ نے ابن ہمام کی تعبیر کو ملحوظ رکھا ہے، لیکن اس میں ایک قید نظر انداز ہوگئی ہے جو ابن ہمام نے لگائی ہے اور جس کا ذکر اوپر صدر الشریعہ کی کی ہوئی تعریف میں آچکا ہے، ابن ہمام کی تعریف ابن امیر الحاج کے توضیحی اضافوں کے ساتھ اس طرح ہے:

مساواة محل لأخر فى علة حكم له اى لذالك المحل الاخر (شرعى لا تدرك)

---

(۱) أصول البزدوی: ص ۲۴۸، طبع: میر محمد، کتب خانہ آرام باغ، کراچی، فواتح الرحموت، علی هامش المستصفی ۲/۲۴۶

(۲) المستصفی ۲/۲۳۹

(۳) فواتح الرحموت علی هامش المستصفی ۲/۴۷-۲۴۶

تلک العلة (من نصه) ای ذالک المحل الاخر (بمجرد فهم اللغة) . (۱)

حاصل یہ ہے کہ غیر منصوص واقعہ میں اشتراک علت کی وجہ سے نص میں مذکور حکم لگایا جائے اور اس علت کا فکر وتدبر کے ذریعہ ادراک کیا گیا ہو، یہی قیاس ہے، فکر وتدبر کی قید کا مقصد "دلالۃ النص" کو مستثنیٰ کرنا ہے، دلالۃ النص میں غیر منصوص واقعہ پر نص کا انطباق اتنا واضح ہوتا ہے کہ اس کے لئے فکر وتدبر کی کوئی حاجت نہیں ہوتی، جیسے اللہ تعالیٰ نے ماں باپ کو "اف" کہنے سے بھی منع فرمایا "**لاتقل لهما اف**" (بنی اسرائیل : ۲۳) اب سوال یہ ہے کہ ماں باپ کو زد وکوب کرنے کا کیا حکم ہوگا؟ قرآن مجید میں صراحۃً اس کا کوئی ذکر نہیں؛ لیکن عامی سے عامی شخص بھی اس آیت کو سنے تو یہی سمجھے گا کہ جب "اف" کہنے کی ممانعت ہے تو مار پیٹ کی ممانعت تو شدید تر ہوگی، یہ "دلالۃ النص" ہے، قیاس میں اجتہاد وتفکر کی حاجت پڑتی ہے، اور اہل علم ہی اس کا ادراک کر سکتے ہیں؛ اسی لئے فقہاء نے قیاس کے لئے ایسی مشترک علت کو ضروری قرار دیا ہے، جس کے سمجھنے کے لئے محض زبان دانی کافی نہیں۔

قیاس کے منکرین

نظام معتزلی، داؤد اصفہانی، اصحاب ظواہر اور شیعہ امامیہ کے نزدیک قیاس حجت نہیں، (۲) —— ان حضرات نے ان آیات و روایات سے استدلال کیا ہے، جن میں خدا اور رسول ہی کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے یا کہا گیا ہے کہ ہر مسئلہ کا حل اللہ کی کتاب میں موجود ہے "**ولا رطب ولا يابس الافی کتاب مبين**" (الانعام : ۵۹) یا جن میں ظن وگمان کو حق تک رسائی کے لئے ناکافی قرار دیا گیا، یا جن میں ان امور کی بابت گفتگو سے آپ ﷺ نے منع فرمایا ہے، جن کی نسبت نصوص میں خاموشی اختیار کی گئی ہے، **وسکت عن اشياء رحمة لکم غير نسيان فلا تبحثوا عنها**، اسی طرح ان حضرات نے ان آثار صحابہ ؓ کو بھی ملحوظ رکھا ہے، جن میں رائے کی پیروی سے منع کیا گیا ہے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ سارے ہی دلائل ناکافی اور غیر شافی ہیں، جب قیاس کا حجت ہونا خود کتاب وسنت سے ثابت ہے، تو قیاس پر عمل بالواسطہ کتاب وسنت ہی پر عمل کرنے سے عبارت ہے، اور قیاس سے ثابت شدہ احکام کی بابت یہ سمجھنا کہ نص ان کے بارے میں خاموش ہے، درست نہیں، پھر جو قیاس قرآن وحدیث پر مبنی ہو اس کو ظن وتخمین کیوں کر کہا جا سکتا ہے؟ فقہاء کے یہاں جو قیاس کو ظنی کہا جاتا ہے، وہ محض ایک اصطلاح ہے اور اگر محض اس اصطلاح کی بنا پر قیاس کو رد کر دیا جائے تو فقہاء کے یہاں خبر واحد بھی "ظنی" کہلاتی ہیں، اور گو قرآن مجید اپنے ثبوت کے اعتبار سے قطعی ہے لیکن اپنے مصداق ومقصود پر دلالت کے اعتبار سے قرآنی آیات بھی ظنی ہوتی ہیں اور بعض آیات میں ایک سے زیادہ معنوں کا احتمال ہوتا ہے، تو پھر ان ساری شرعی دلیلوں سے دستکش ہونا پڑے گا۔

قیاس کی حجیت

حقیقت یہ ہے کہ قیاس کا حجت ہونا قرآن مجید سے بھی واضح ہے، حدیث سے بھی اور صحابہ کے اجماع سے بھی، قیاس کی حجیت پر قرآن مجید کی تین طرح کی آیت سے استدلال کیا جا سکتا ہے، اول وہ جن میں گذشتہ امتوں کے واقعات بیان کرنے کے بعد اس اُمت کو اس سے عبرت پذیری کا حکم دیا گیا، جیسے اللہ تعالیٰ نے بنونضیر کے قبول اسلام سے انکار اور پیغمبر اسلام ﷺ کے ساتھ سرتابی اور اس کے نتیجہ میں ان پر اللہ کی گرفت کا ذکر کرنے کے بعد

---

(۱) التقریر والتحبیر ۳/۱۱۷

(۲) تفصیل کے لئے دیکھئے: المحصول ۵/۲۱-۲۲، الاحکام للآمدی ۴/۹، ارشاد الفحول

فرمایا،فاعتبروا یا اولی الابصار ، (الحشر : ۲) کہ جن افعال پر ان کی پکڑ ہوئی ہے، اسی طرح کے افعال کے ارتکاب کی صورت میں تمہارا بھی مؤاخذہ ہوسکتا ہے، گویا جہاں جہاں عدول حکمی کی علت پائی جائے گی، وہاں عذاب الٰہی کا حکم بھی مرتب ہوگا، اسی کا نام قیاس ہے۔

دوسرے وہ آیات جن میں خود اللہ تعالیٰ نے احکام کی علت بیان فرمائی ہے، جیسے مردار، خون اور خنزیر کی حرمت کا ذکر کرنے کے بعد ارشاد ہوا کہ یہ ناپاک ہیں،فانہ رجس ، (المائدہ : ۹۰) حالت حیض میں بیوی سے دور رہنے کو کہا گیا اور فرمایا گیا کہ یہ گندگی ہے،ھو اذی ۔ (البقرۃ : ۲۲۳)

تیسرے بعض مواقع پر خود اللہ تعالیٰ نے قیاس سے استدلال فرمایا ہے، لوگوں کو حضرت مسیح علیہ السلام کی بن ماں پرورش پر اعتراض تھا، قرآن نے کہا کہ اسے حضرت آدم علیہ السلام پر قیاس کرو کہ ان کے تو نہ باپ تھے نہ ماں تھیں: ان مثل عیسیٰ عند اللہ کمثل آدم (آل عمران : ۵۹) عرب جاہلیت متعجب تھے کہ آخرت کیوں کر قائم ہوگی جو انسان خاک کے ذرات میں تبدیل ہو چکا ہوگا اور گرد و غبار بن کر فضاؤں میں اڑتا اور چلنے والوں کے قدموں میں بچھتا ہوگا، آخر کس طرح دوبارہ زندہ ہوگا اور اپنے وجود سے جنت و دوزخ کو آباد کرے گا؟ قرآن نے کہا کہ چشم شعور وا کرو اور غور و فکر کرو کہ تم کیا تھے؟ نطفہ انسانی کے حقیر قطرات،الم یک نطفۃ من منی یمنی اس سے کچھ آگے بڑھے تو خون کا ایک لوتھڑا جس سے انسان کو گھن آتی ہے،ثم کان علقۃ، پھر وہ خدا ہی ہے جس نے تم کو خلقت کے سانچہ میں ڈھالا اور ایسا مکمل اور بھلا چنگا بنایا،فخلق فسوی ، پھر تمہاری نسل کے بقاء اور قلب کی سکینت کا یہ سر و سامان فرمایا کہ اسی مادۂ تخلیق سے پرورش پانے والوں میں سے بعض کو مرد اور بعض کو عورت بنایا،فجعل منہ الزوجین الذکر والانثی، ایسا قادر و طاقتور اور مدبر و دانا خدا کیا دوبارہ ان ذرات کو جوڑ نہیں سکتا، الیس ذالک بقادر علی ان یحیی الموتی ۔ (قیامہ : ۴۰)

غور فرمایئے کہ انسان کی دوسری زندگی کو اس کی پہلی زندگی پر قیاس کیا گیا ہے اور دونوں میں مشترک علت قدرت خداوندی ہے، اسی کا نام تو قیاس ہے!

احادیث سے قیاس کا ثبوت

احادیث سے متعدد مواقع پر آپ ﷺ سے احکام کی علتیں بیان کرنا ثابت ہے، بلی درندہ جانوروں میں ہے، بہ ظاہر دوسرے جانوروں کی طرح اس کا جھوٹا بھی ناپاک ہونا چاہئے، لیکن آپ ﷺ نے اس کو پاک قرار دیا اور علت یہ بیان کی کہ اس کی آمد و رفت زیادہ رہتی ہے، اس لئے اس سے بچنا دشوار ہے،انھا من الطوافین علیکم و الطوافات ،(۱) ''نبیذ تمر'' کی بابت دریافت کیا گیا کہ کیا وہ پاک ہے؟ ارشاد فرمایا کہ پاک پھل ہے اور پاک پانی، ثمرۃ طیبۃ وماء طھور ،(۲) گویا جب دونوں ہی چیزیں پاک ہیں تو نبیذ پاک کیوں نہ ہوگی؟ عرض کیا گیا کہ کیا شرمگاہ کا چھونا وضوء کے ٹوٹنے کا باعث ہے، فرمایا کہ وہ بھی تو جسم ہی کا ایک حصہ ہے،ھل ھو الا بضعۃ منہ ،(۳) —— ان احکام کو دلائل و علل کے بغیر بھی ذکر کر دینا کافی تھا، لیکن آپ ﷺ نے ان اسباب و علل کا ذکر بھی ضروری سمجھا جن پر ان کا مدار ہے، یہ اس بات کی تعلیم تھی کہ جہاں بھی یہ دلالت پائی جائے گی، حکم اسی مطابق لگایا جائے گا۔

بعض دفعہ آپ ﷺ نے علت بیان کرنے ہی پر اکتفا نہیں

---

(۱) شرح معانی الآثار ۱/۱۱،باب سؤر الھرۃ ، عن کبشۃ بنت کعب بن مالك عن ابی قتادہ

(۲) حوالۂ سابق ۱/۵۷،باب الرجل لایجد الانبیذ التمر الخ عن ابن مسعود

(۳) ترمذی ۱/۲۵،باب ترك الوضوء من مس الذکر عن طلق بن علی عن ابیہ ،نیز دیکھئے: مؤطا لامام محمد ۵۲

فرمایا بلکہ اس علت کی بنا پر دوسرے واقعہ میں حکم کا انطباق بھی فرمایا، گویا مکمل قیاس کر کے استدلال واستنباط کی راہ سمجھائی، حضرت عمر ﷺ نے روزہ کی حالت میں اہلیہ کا بوسہ لے لیا اور اپنی کیفیت حضور ﷺ سے بیان کر کے طالب جواب ہوئے، آپ ﷺ نے فرمایا: اگر تم روزہ کی حالت میں کلی کرلو تو کچھ حرج ہے؟ حضرت عمر ﷺ نے عرض کیا نہیں، فرمایا پھر اس میں بھی کچھ حرج نہیں، (۱) یہاں آپ ﷺ نے بوسہ کو کلی پر اور گویا جماع کی متعلقات کو خورد ونوش کی متعلقات پر قیاس فرمایا —— ایک صاحب نے دریافت کیا کہ میرے والد پر حج فرض تھا اور وہ حج نہ کر پائے تو کیا مجھے ان کی طرف سے حج کرنا چاہئے؟ ارشاد فرمایا: اگر تمہارے والد پر دَین ہوتا تو کیا اسے ادا نہ کرتے؟ یہی حکم حج کا بھی ہے، (۲) غرض آپ ﷺ نے اللہ کے حق کو بندوں کے حقوق پر قیاس کیا۔

قیاس کی حجیت پر سب سے واضح اور اُصولی حیثیت کی حامل حدیث وہ ہے جو حضرت معاذ بن جبل ﷺ کو یمن کا قاضی مقرر کرنے اور یمن روانہ کرنے کے موقع سے متعلق ہے، آپ ﷺ نے ان سے دریافت کیا کہ اگر کوئی معاملہ تمہارے پاس آئے تو کس طرح فیصلہ کرو گے؟ جواب دیا، کتاب اللہ کی مدد سے، فرمایا: اگر کتاب اللہ میں نہ پاؤ، عرض کیا: سنت رسول ﷺ سے روشنی حاصل کروں گا، دریافت فرمایا: اگر سنت رسول ﷺ میں بھی اس کا حل نہ مل پائے؟ عرض کیا: اس وقت اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، ''اجتھد برائی ''اور تحقیق میں کوئی کسر نہ رکھوں گا،'' ولا آلو '' آپ ﷺ نے سینہ پر دست مبارک رکھا اور فرمایا: اللہ کے لئے حمد وثناء ہے جس نے اپنے رسول کے قاصد کو اس بات کی توفیق مرحمت فرمائی جس سے خود اللہ کا رسول راضی ہے، (۳) —— گو بعض حضرات کو اس صریح ارشاد پر بھی اطمینان نہیں اور ان کا خیال ہے کہ ''اجتہاد بالرائے'' کچھ قیاس ہی میں منحصر نہیں، کتاب وسنت میں بھی ضرورت اجتہاد دامن گیر ہوتی ہے، لیکن خود اس روایت کے سیاق وسباق سے اس شبہ کا غلط اور بے محل ہونا واضح ہے، غور کیجئے کہ آپ ﷺ کا استفسار ہی ان امور کی بابت تھا جن کے بارے میں سنت میں ہدایت نہ ملتی ہو، تو اب اس اجتہاد کا تعلق کتاب وسنت سے کس طرح ہوسکتا ہے؟؟

عہدِ صحابہ میں قیاس

حضور ﷺ کو مہبط وحی تھے اور وحی سے بڑھ کر سچا، درست اور یقینی کوئی اور ذریعہ علم نہیں، اسی لئے قیاس کی نوبت ہی کم آتی تھی، بلکہ آپ ﷺ کا قیاس بھی مآل کار ''نص'' ہو جاتا تھا، کیونکہ انبیاء و رسل کے قول وفعل ہی کی نہیں فکر ونظر کی بھی من جانب اللہ حفاظت ہوتی ہے، شرعی امور میں ذرا لغزش ہوئی کہ حق تعالیٰ کی طرف سے تنبیہ آگئی، —— لیکن عہد نبوی ﷺ کے بعد آپ کو قیاس واجتہاد کی مثالیں زیادہ ملیں گی۔

وفات نبوی ﷺ کے بعد جو مسئلہ سب سے پہلے درپیش ہوا وہ خلیفہ کے انتخاب کا تھا، صحابہ ﷺ نے حضرت ابو بکر ﷺ کو خلیفہ منتخب کیا اور جس دلیل نے رہنمائی کی وہ یہ کہ جب حضور ﷺ نے ہمارے دین (یعنی امامت نماز) کے لئے آپ ﷺ کا انتخاب کیا تو کیا ہم دنیا (یعنی کارِ خلافت) کے لئے آپ ﷺ کا انتخاب نہیں کریں گے؟ (۴) —— گویا صحابہ نے امامت کبریٰ کو امامت صغریٰ پر قیاس فرمایا۔

حضرت ابو بکر ﷺ نے قیاس ہی کے ذریعہ میراث کے مسئلہ میں —— اگر باپ موجود نہ ہو —— دادا کو باپ کے حکم میں رکھا

(۱) ابوداؤد: رقم ۲۳۸۵

(۲) بیہقی ۵۳۹/۴، حدیث نمبر ۸۶۳۴، عن عبداللہ بن زبیر

(۳) ابوداؤد ۵۰۵، باب اجتھاد الرای فی القضاء، نیز دیکھئے: مسند احمد ۲۹۲/۵، حدیث نمبر ۲۲۰۰۳

(۴) نزھۃ الفضلا، تھذیب سیر اعلام النبلا ۳۰/۱

اور صحابہ نے اس سے کوئی اختلاف نہیں کیا(۱) آپ ﷺ کے بعد اسلام کے خلاف جو شورشیں برپا ہوئیں اور فتنوں نے سر اٹھایا، ان میں ایک زکوٰۃ کی ادائیگی یا کم سے کم بیت المال کو سپردگی سے انکار بھی تھا، اللہ تعالیٰ نے پیغمبر اسلام کے سب سے بڑے بہ ظاہر ناصرو حامی اور مددگار حضرت ابوبکر ؓ کو اس نازک وقت میں دین محمدی کی نصرت وحمایت کے لئے اٹھایا، حضرت ابوبکر ؓ ان لوگوں سے بھی جہاد کرنا چاہتے تھے، دوسرے صحابہ کو ایسے لوگوں سے جہاد میں تامل تھا جو کلمہ گو ہیں، حضرت ابوبکر ؓ نے فرمایا کہ "میں ہر اس شخص سے قتال کروں گا جو نماز اور زکوٰۃ میں فرق کرے" (۲) غرض حضرت ابوبکر ؓ نے زکوٰۃ کو نماز پر قیاس فرمایا اور دوسرے صحابہ نے اس کو تسلیم کیا، بہ قول بحر العلوم یہ صحابہ کی طرف سے حجیت قیاس پر اجماع ہے۔ (۳)

عہد صحابہ ؓ میں نہ صرف یہ کہ قیاس کی ایسی مثالیں اور نظیریں موجود ہیں بلکہ قیاس کی بابت واضح ہدایات بھی منقول ہیں، حضرت عمر ؓ نے قاضی شریح سے فرمایا تھا کہ ایک دوسرے کے مماثل واقعہ کو سمجھو اور اپنی رائے سے قیاس کرو، **اعرف الامثال والاشباه ثم قس الامور** "(۴) حضرت علی ؓ سے منقول ہے کہ اہل خرد کے نزدیک قیاس کے ذریعہ حق سے آگہی ہوتی ہے، **یعرف الحق بالمقایسة عند ذوی الألباب**، (۵) —— اسی لئے امام شافعیؒ کے خاص شاگرد امام مزنی اس دعویٰ میں حق بہ جانب ہیں کہ حضور ﷺ سے آج تک فقہاء نے تمام دینی احکام میں قیاس سے کام لیا ہے، اور اس پر اتفاق رہا ہے کہ حق کی نظیر حق اور باطل کی نظیر باطل ہے۔ (۶)

پس قیاس کا دلیل شرعی اور حجت ہونا قرآن سے بھی ثابت ہے، اور اس پر علماء صحابہ کا اجماع واتفاق ہے، اور ہر دور میں وہ اہل علم اس بابت متفق نظر آتے ہیں جن کے تفقہ کو اُمت میں قبول عام اور ثبات ودوام حاصل رہا ہے، اور جن چند ظاہریت پسند لوگوں نے اس سے انکار کیا ہے ان کی رائے کو کبھی قبول حاصل نہ ہو سکا اور نہ وہ توجہ والتفات کی مستحق ہے!

ارکان قیاس

قیاس کی تعریف ہی سے یہ بات ظاہر ہے کہ چار ستون ہیں جن پر قیاس کی عمارت اٹھتی ہے، انھیں کو اصطلاح میں "ارکان قیاس" کہا جاتا ہے —— یہ ارکان اربعہ "اصل، فرع، حکم، اور علت" ہیں۔

☆ "اصل" سے مراد منصوص یا اجماعی مسئلہ ہے جس کا شرعی حکم بیان کیا گیا ہو اور اس پر کسی اور واقعہ کو قیاس کیا جائے، اس کو "مقیس علیہ" بھی کہتے ہیں۔

☆ "فرع" سے مراد واقعہ ہے جس کے بارے صراحۃً نص وارد نہ ہو اور نہ اس پر اجماع ہو، اس کو "مقیس" بھی کہا جاتا ہے۔

☆ "حکم" مکلّف کے فعل کا وصف —— جیسے جائز ہونا حرام ہونا اور مکروہ ہونا وغیرہ —— ہے جس کو مقیس علیہ سے مقیس تک وسعت دی جاتی ہے۔

☆ "علت" اس وصف کو کہتے ہیں جو اصل میں پائے جانے والے حکم کے لئے موزوں ومناسب ہو اور فرع میں بھی پایا جائے، مثلاً: خمر کا حرام ہونا قرآن مجید سے ثابت ہے، خمر انگوری شراب کو کہتے ہیں، فقہاء نے اسی پر دوسری نشہ آور مشروبات کو قیاس

---

(۱) سنن الدارمی ۲/۲۵۵، حدیث نمبر ۲۹۱۱

(۲) بخاری ۱/۱۸۸، عن ابی ھریرۃ، باب وجوب الذکاۃ، وقول اللہ عزوجل اقیموا الصلاۃ الخ

(۳) فواتح الرحموت علی ھامش المستصفی ۳۱۳

(۴) سنن دار قطنی ۴/۲۰۷، کتاب الاقضیۃ والاحکام وغیر ذالك

(۵) علم أصول الفقه للخلاف : ص ۵۸

(۶) أصول الفقه لابی زهره ۲۰۲

کیا اور ان کو بھی حرام قرار دیا، پس "خمر" مقیس علیہ نشہ آور اشیاء مقیس یا فرع، حرام ہونا حکم ہے، اور نشہ آور ہونا علت یا جیسے: "فلوس نافقہ" (مروجہ سکہ) میں زکوۃ واجب ہونے پر اجماع ہے، اس پر کرنسی نوٹ کو قیاس کیا جائے گا اور اس میں بھی زکوۃ واجب قرار دی جائے گی، کیونکہ جیسے فلوس نافقہ "ثمن" (زر) ہے، کرنسی نوٹ بھی نئی زمانہ ثمن ہے، تو اب "فلوس نافقہ" اصل یا مقیس علیہ کہلائے گا، اور "اوراق نقدیہ" (کرنسی نوٹ) مقیس یا فرع، زکوۃ کا واجب ہونا حکم ہے اور "ثمنیت" (زر یعنی ذریعہ تبادلہ ہونے کی صلاحیت) علت ہے۔

ان میں "اصل" یا "مقیس علیہ" کی اصطلاح کے بارے میں کسی قدر اختلاف ہے، فقہاء کے نزدیک اصل سے مراد اس حکم کا محل ہے جس کا ثبوت نص یا اجماع سے ہو، فخر الدین رازی کے نزدیک خود وہ حکم ہے اور متکلمین کے نزدیک وہ نص جو حکم پر دلالت کرتی ہے، (۱) لیکن اگر اس اختلاف کو محض اختلاف تعبیر اور نزاع لفظی تصور کیا جائے تو بے جا نہ ہو۔

علت اور حکمت کا فرق

"علت" اور "حکمت" دو ایسی چیزیں ہیں جن سے حکم کا قریبی تعلق ہے، "علت" وہ بات ہے جس کے پائے جانے کے وقت حکم مرتب ہوتا ہے اور حکمت وہ مصلحت ہے جس کی وجہ سے شارع نے کوئی حکم دیا ہے، مثلاً سفر کی حالت میں چار رکعت والی نمازوں میں قصر ہے اور رمضان المبارک کا مہینہ ہو تو روزہ توڑنے کی اجازت ہے، ان احکام کی علت "سفر" ہے اور حکمت "مشقت"!

احکام کی بنیاد اسباب و علل پر ہوتی ہے نہ کہ مصالح و حکم پر، ایک شخص مسافر ہے، لیکن صحت مند ہے پر سکون ہے اور آرام و راحت کی حالت میں ہے، مشقت سے دوچار نہیں، پھر بھی اس کے لئے نماز میں قصر اور رمضان میں افطار جائز ہے، اور ایک شخص مقیم و صحت مند ہے، لیکن محنت و مشقت سے دوچار ہے، بھوک برداشت کرنے کا خوگر نہیں، جب بھی اس کے لئے نہ قصر کی اجازت ہے اور نہ روزہ افطار کرنے کی، کیونکہ جہاں علت اور حکمت کے تقاضے مختلف ہو جائیں وہاں "علت" پر احکام کی بنیاد رکھی جائے گی، **فتکون هذه المظنة هي المعتبرة شرعاً في اناطة الحكم فهي العلة ولغت الحكمة**۔ (۲)

کیونکہ حکمت بعض اوقات ایسی مخفی و مستور حقیقت ہوتی ہے جس پر آگہی ممکن نہیں ہوتی، مثلاً معاملات میں ایجاب و قبول کی حکمت فریقین کی رضامندی و خوشنودی کا تحقق ہے لیکن یہ رضاء و خوشنودی نہاں خانہ قلب سے متعلق ہے، ممکن نہیں کہ کوئی شخص یقینی طور پر اس سے آگاہ ہو سکے، کبھی حکمت ایسی بات ہوتی ہے، جس کا انضباط دشوار ہوتا ہے، مثلاً یہی حالت سفر کی سہولتیں ہیں کہ ان کی اصل حکمت و مصلحت مشقت ہے، لیکن مشقت ایک اضافی چیز ہے، امیر و غریب، طاقتور اور کمزور، بیمار اور صحت مند شہری اور دیہاتی، خواندہ اور ناخواندہ، متمدن اور غیر متمدن، جوان اور سن رسیدہ، ہر ایک کے لئے مشقت کا معیار ایک نہیں ہوتا، اب اگر مشقت پر کسی حکم کی بنیاد ہو تو مشقت کے کیا درجات قائم کئے جائیں اور پھر اس درجہ بندی کے بعد بھی کس کے لئے کس درجہ مشقت معتبر ہوگی؟ اس کی تعیین بجائے خود کار مشقت ہے۔

علت ظاہر بھی ہوتی ہے اور منضبط بھی، معاملات کی علت ایجاب و قبول کا پایا جانا ہے، یہ دو بول ہیں جو بولے اور سنے جاتے ہیں اور بالکل محسوس و ظاہر ہیں، مسافر کی سہولتوں کی علت سفر ہے جو ایک منضبط اور متعین مفہوم و معنی کا حامل عمل ہے، اس لئے احکام کی بنیاد علت پر رکھی جاتی ہے، نہ کہ حکمت پر، ہاں اگر کہیں حکمت

(۱) التقریر والتحبیر ۳/۱۴۲، ارشاد الفحول ۲/۵۰-۱۴۹

(۲) فواتح الرحموت علی هامش المستصفی ۲/۲۸۱

علت کے دوش بدوش ہوتو پھر یہ قول ملا محب اللہ ایسی حکمت کو علت کا درجہ اور علت بنانا جائز اور یہ قول بحر العلوم واجب ہے۔(۱)

فقہاء جب کسی حکم کو "خلاف قیاس" کہتے ہیں تو بادی النظر میں یہ بات مناسب نہیں معلوم ہوتی کہ شارع کے کسی حکم کو خلاف قیاس قرار دیا جائے، حافظ ابن قیمؒ نے تو اسی مفروضہ پر فکر و نظر کی پوری عمارت اٹھائی ہے، اور ثابت کیا ہے کہ جن احکام کو خلاف قیاس کہا گیا ہے وہ سبھی مبنی بر مصلحت اور معمور از حکمت ہیں، (۲) افسوس کہ ابن قیمؒ کی نظر اس طرف نہیں گئی کہ خلاف قیاس ہونا الگ بات ہے اور کسی حکم کا خلاف عقل و مصلحت ہونا الگ بات ہے، جب کبھی کسی مسئلہ میں علت کے پائے جانے کے باوجود کسی اور وجہ سے اس علت سے متعلق حکم جاری نہیں ہوتا تو فقہاء اسے "خلاف قیاس" کہتے ہیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ خلاف عقل و مصلحت بھی ہے، اس پر اتفاق ہے کہ شریعت کا کوئی حکم خلاف عقل نہیں ہوسکتا، جن احکام کو ہم "تعبدی" کہتے ہیں وہ بھی خلاف عقل نہیں، بلکہ ماوراء عقل ہیں، خدائے حکیم اور رب خبیر و علیم سے ممکن نہیں کہ کسی خلاف حکمت اور مغائر علم و عقل بات کا حکم فرمائیں اور انسان کو ان کا مکلف بنائیں۔

شرائط

قیاس سے متعلق مختلف شرطیں ہیں، ان شرطوں کے پائے جانے پر ہی قیاس کا درست و معتبر ہونا موقوف ہے، ان میں بعض شرطیں مقیس علیہ یعنی اصل سے متعلق ہیں، بعض مقیس سے، بعض حکم سے، اور بعض علت سے، ان شرائط کی تعیین و تحدید میں اصولیین کے درمیان اعداد و شمار کا کسی قدر اختلاف پایا جاتا ہے، لیکن درحقیقت یہ اختلاف اہم نہیں، ان میں قیاس فقہی کی بجائے بعض شرائط قیاس معقولی کے پس منظر میں مقرر کی گئی ہیں، بعض وہ ہیں کہ جن کا بحیثیت شرط ذکر کرنا چنداں ضرور نہیں، خود قیاس کی تعریف اس کو شامل ہے، اس لئے یہاں صرف ضروری شرطوں کا ذکر کیا جائے گا۔

مقیس علیہ سے متعلق

مقیس علیہ سے متعلق متعدد شرطیں ذکر کی گئی ہیں اور فی الجملہ مقیس علیہ سے ان کا تعلق ہے بھی، لیکن ان شرطوں کا زیادہ تعلق حکم سے ہے، اس لئے شرائط حکم کے ساتھ ان کا ذکر مناسب ہوگا — مقیس علیہ کے ساتھ مخصوص شرط اصل میں صرف ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ مقیس علیہ خود قیاس پر مبنی نہ ہو، مقیس علیہ نص یا اجماع ہی بن سکتا ہے، کیونکہ اگر اس قیاسی مسئلہ پر قیاس کی جانے والی دوسری صورت کو قیاس کیا جائے اور اس دوسرے مسئلہ میں وہی علت پائی جائے جس کی بنیاد پر پہلے مسئلہ کو منصوص پر قیاس کیا گیا تھا، تو یہ عبث ہوگا اور اگر یہ علت اس دوسرے مسئلہ میں موجود نہیں تو پھر قیاس ہی درست نہ ہوگا، مثلاً: حدیث میں گیہوں اور جو میں سود کے حرام ہونے کا ذکر ہے، اس پر چاول کو قیاس کیا گیا، پھر چاول پر مکئی کو قیاس کیا جائے تو یہ ایک مہمل ہی فعل ہوگا، کیونکہ مکئی کو براہ راست گیہوں پر بھی قیاس کیا جاسکتا ہے۔(۳)

حکم سے متعلق

بعض شرائط وہ ہیں جن کا تعلق حکم سے بھی ہے، اور مقیس علیہ سے بھی، ان میں سے اہم یہ ہیں:

۱) اصل کا حکم اصل ہی کے ساتھ مخصوص نہ ہو، جیسے: رسول اللہ ﷺ پر تہجد کی نماز فرض تھی، یہ آپ ﷺ کی خصوصیت ہے، آپ ﷺ کے لئے چار سے زیادہ نکاح کی اجازت

---

(۱) مسلم الثبوت و فواتح ۲۷۴/۲

(۲) تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: اعلام الموقعین ۳/۲، وما بعدہ

(۳) دیکھئے: المستصفی ۳۲۵/۲، أصول سرخسی ۱۴۹/۲

تھی، یہ مخصوص شرعی مصلحت پرمبنی حکم ہے جو آپ ﷺ ہی کے ساتھ خاص ہے، گواہی کا عام نصاب دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہیں؛ لیکن حضرت خزیمہ بن ثابت رضی اللہ عنہ کی تنہا شہادت کو آپ ﷺ نے کافی قرار دیا، یہ انھیں کے ساتھ مخصوص حکم ہے، کسی اور کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، اسی زمرہ میں بعض فقہاء نے اس واقعہ کو رکھا ہے، جس میں ایک دیہاتی نے رمضان میں بیوی سے مقاربت کرلی تھی، جب کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا گیا تو غلام کی آزادی اور فقراء کو کھانا کھلانے سے اپنے فقر کی وجہ سے اور روزہ رکھنے سے بوجہ قدرت نہ ہونے کے معذرت کردی، پھر جب آپ ﷺ نے کھجوریں عنایت فرمائیں کہ ان کو صدقہ کردو تو عرض گذار ہوا کہ مدینہ میں مجھ سے بڑھ کر کوئی محتاج ہی نہیں، آپ ﷺ کو بے ساختہ ہنسی آگئی؛ یہاں تک کہ دندان مبارک کھل گئے اور ارشاد ہوا کہ اس کو اپنے ہی اہل وعیال پر خرچ کرلو،(۱) —— ایسے احکام میں قیاس کو دخل نہیں۔(۲)

۲) دوسری شرط جو اس سے قریب تر ہے، یہ ہے کہ خود اصل کا حکم خلاف قیاس نہ ہو، جو احکام خود تقاضۂ قیاس کے خلاف ہوں اور ان کی علت سمجھ میں نہ آتی ہو، ان پر دوسرے واقعات کو کیوں کر قیاس کیا جاسکتا ہے؟ کیونکہ قیاس کا مدار تو علت ہی پر ہے، جیسے: نماز کی رکعت، زکوٰۃ کا نصاب و مقدار وغیرہ،(۳) —— سرخسی وغیرہ نے روزہ میں بھول کر خورد ونوش اور ذبیحہ پر بھول کر بسم اللہ نہ کہنے کے باوجود روزہ کے صحیح اور ذبیحہ کے حلال ہونے کو اسی زمرہ میں رکھا ہے، اور لکھا ہے کہ اسی لئے روزہ کی بھول پر نماز کی بھول کو، نسیاناً بسم اللہ کے فوت ہونے پر عمداً بسم اللہ کے ترک کو قیاس نہیں کیا جاسکتا،(۴) لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس اُصول کے دائرہ کو ان مسائل تک وسیع کرنا، "محل نظر" نظر آتا ہے۔

۳) مقیس علیہ کا حکم زمانہ کے اعتبار سے مقیس سے پہلے آیا ہو،(۵) پہلے کے حکم کو بعد کے حکم پر قیاس نہیں کیا جاسکتا، مثلاً وضوء کا حکم پہلے نازل ہوا اور تیمم کا بعد میں، تیمم میں بالاتفاق نیت ضروری ہے، وضوء کو اس پر قیاس کرنا درست نہیں، کیونکہ وضوء کا حکم تیمم سے پہلے کا ہے، پہلے کے حکم کو بعد کے حکم پر قیاس کرنا دلیل سے پہلے اور اس کے بغیر مدلول کے وجود کو ماننا ہے۔

یہ چند اہم شرطیں ہیں، ویسے آمدی نے آٹھ اور شوکانی نے بارہ شرطوں کا ذکر کیا ہے۔(۶)

مقیس سے متعلق

مقیس سے متعلق بھی اہل علم نے متعدد شرطیں ذکر کی ہیں، شوکانی جو اقوال و مذاہب کے استیعاب میں جواب نہیں رکھتے، مقیس سے متعلق چار شرطوں کا ذکر کرتے ہیں،(۷) اور امام غزالیؒ کے یہاں پانچ شرائط کا ذکر ملتا ہے،(۸) —— لیکن اہم اور خاص مقیس سے متعلق شرطیں دو ہیں :

۱) خود مقیس کی بابت نص یا اجماع موجود نہ ہو، **لایکون فرعا منصوصا علیه**،(۹) نص کا ذکر تو عام طور پر علماء اُصول نے کیا ہے، اجماع کا اضافہ میں نے اس لئے کیا ہے کہ اجماع بھی نص ہی کے حکم میں ہے۔

۲) مقیس علیہ میں جس درجہ علت پائی جاتی ہو، مقیس میں اس سے زیادہ یا کم سے کم اسی درجہ پائی جائے، جیسے: بالغ لڑکی کو

(۱) مسلم ۷۸۲/۲، حدیث نمبر ۱۱۱۱، عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ
(۲) أصول السرخسی ۱۴۹/۲، فواتح الرحموت ۲۵۰/۲
(۳) فواتح الرحموت ۲۵۰/۲، المستصفی ۳۲۶/۲
(۴) أصول السرخسی ۱۵۴،۵۵/۲
(۵) ارشاد الفحول ۲۰۶، المستصفی ۳۳۰/۲
(۶) دیکھئے: الاحکام فی أصول الاحکام ۲۱/۳-۲۱۵
(۷) ارشاد الفحول ۲۰۹
(۸) المستصفی ۳۳۰/۲-۳۳۱
(۹) حوالۂ سابق

اپنے نفس میں تصرف کا حق اسی طرح حاصل ہے جیسے اپنے مال میں، کیونکہ نفس میں تصرف حنفیہ کے یہاں مال میں تصرف کے مساوی ہے، یا جیسے قتل نفس کی صورت میں قصاص واجب ہے؛ اسی طرح کوئی جسم کو جزوی نقصان پہنچائے یا کوئی عضو تراش لے تو اس صورت میں بھی قصاص واجب ہوگا، کیونکہ ان دونوں ہی جرائم میں اصل علت ظلم و تعدی ہے۔(۱)

علت سے متعلق شرطیں

اہل علم نے علت سے متعلق مختلف شرطیں نقل کی ہیں، شوکانی شرائط اور اقسام کو جمع کرنے میں بڑے فیاض واقع ہوئے ہیں اور کم کوئی رطب و یابس ان سے چھوٹ پاتی ہے، انھوں نے علت سے متعلق ۲۴ رشرطوں کا ذکر کیا ہے،(۲) — یہاں ضروری اور اہم شرطیں ذکر کی جاتی ہیں :

۱) جس وصف کو علت قرار دیا گیا ہو وہ اس حکم کے مناسب ہو یعنی مجتہد کو غالب گمان ہو کہ یہی وصف حکم کا باعث ہے جیسے: خمر حرام قرار دی گئی، اس کی حرمت کے لئے وصف مناسب اس کا نشہ آور ہونا ہے۔

۲) وہ وصف ظاہر و محسوس ہو، جیسے: نکاح منعقد ہونے کی علت ایجاب و قبول ہے، ایجاب و قبول ایک محسوس چیز ہے، اگر رضاء قلب کو نکاح کے منعقد ہونے کا مدار بنایا جاتا تو باعث دشواری ہوتا، کیونکہ دل کی خوشنودی و ناخوشنودی ایسی بات ہے جس پر آگہی دشوار ہے، اسی لئے اکثر فقہاء نے'' حکمت'' کو مدار حکم بنانے سے انکار کیا ہے، کیونکہ بہت سے مواقع پر'' حکمت'' مخفی ہوتی ہے، آمدی کا بیان ہے :

ذهب الأكثرون إلى امتناع تعليل الحكم بالحكمة المجردة عن الضابط وجوزه الأقلون .(۳)

۳) وہ وصف منضبط اور متعین ہو، مثلاً نماز میں قصر کی اور روزہ افطار کرنے کی رخصت'' سفر'' کی بنا پر دی گئی ہے، سفر ایک منضبط اور متعین مفہوم رکھتا ہے اور اس پر آگاہ ہونا چنداں دشوار نہیں، اگر بجائے سفر کے'' مشقت'' کو اس کی علت قرار دیا جاتا تو انضباط نہ ہوتا، ہر شخص کے لئے مشقت کی حد ایک نہیں ہوتی، جوان اور بوڑھا، مرد اور عورت، طاقتور اور کمزور، صحت مند اور غریب، سرمایہ دار اور محنت کش، سبھوں کیلئے مشقت کا معیار جداگانہ ہے، اس لئے مشقت کو ان رخصتوں کی علت قرار نہیں دیا گیا۔

مسالک علت

یہ بات ظاہر ہے کہ قیاس میں اصل اہمیت'' علت'' کی ہے، علت کا صحیح ادراک ہی انسان کو صحیح نتیجہ تک پہنچاتا ہے، — منصوص احکام کی علتیں جن ذرائع سے معلوم ہوں ان کو'' مسالک علت'' کہا جاتا ہے، یہ ذرائع تین ہیں: نصوص، اجماع، اجتہاد۔

نص

کبھی علت کا علم قرآن و حدیث سے ہوتا ہے، اور نص میں صراحتہً یہ بات مذکور ہوتی ہے کہ فلاں وصف فلاں حکم کی علت ہے اور کبھی نص میں اس کی طرف اشارہ موجود ہوتا ہے، صراحت سے ذکر کی صورت یہ ہے کہ اس وصف کا ذکر کسی ایسے حرف کے ساتھ ہو جو علت ہی کا معنی دیتا ہو، جیسے:'' اجل'' ارشاد نبوی ﷺ ہے: انما جعل الاستئذان لاجل البصر ، کہ گھر میں داخل ہوتے ہوئے اجازت لینے کی علت بدنگاہی سے احتیاط ہے یا جیسے آپ ﷺ نے فرمایا کہ بلی کا جھوٹا ناپاک نہیں؛ کیونکہ وہ کثرت سے آمد و

---

(۱) دیکھئے: فواتح الرحموت ۲/۲۵۷

(۲) ارشاد الفحول ۲۰۷

(۳) الاحکام فی أصول الاحکام ۳/۲۲۴

رفت کیا کرتی ہے **فانها من الطوافين عليكم والطوافات** ، (۱) یہاں لفظ "فان" ناپاک نہ ہونے کے سبب کو بیان کرنے کے لئے آیا ہے، جو لوگ قیاس کے منکر ہیں وہ بھی ایسی علتوں کی بنا پر حکم کو متعدی کرتے ہیں، البتہ ان کا خیال ہے کہ یہ قیاس نہیں ہے، بلکہ براہ راست نص پر عمل کرنا ہے۔ (۲)

نص میں علت کی طرف اشارہ سے مراد یہ ہے کہ گو اس کے علت ہونے کی صراحت نہ ہو، مگر سیاق وسباق سے ظاہر ہو کہ یہاں بہ حیثیت علت ہی اس کا ذکر ہوا ہے، اس کو اصطلاح میں "ایماء و تنبیہ" بھی کہا جاتا ہے، (۳) اس کی متعدد صورتیں ذکر کی گئی ہیں اور غور کیا جائے تو اور بھی صورتیں ہو سکتی ہیں :

۱) کوئی بات بہ طور جواب کے کہی گئی ہو، جیسے رمضان میں ایک شخص نے بیوی سے مقاربت کر لی تھی، جب آپ ﷺ سے اپنے احوال عرض کئے، تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ غلام آزاد کرو "اعتق رقبة"، معلوم ہوا کہ بیوی سے روزہ کی حالت میں جماع کا کفارہ غلام آزاد کرنا ہے۔

۲) حکم کی نسبت جس شخص کی طرف کی گئی ہو اس کو کسی خاص وصف کے ساتھ ذکر کیا گیا ہو، جیسے: آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ قاتل مقتول کے مال سے وارث نہیں ہوگا، **لا يرث القاتل**، گویا قتل میراث سے محرومی کی علت ہے۔

۳) کسی حکم کی نہایت ذکر کی جائے، جیسے: حائضہ عورت سے مقاربت کو منع کیا گیا اور حیض سے پاک ہونے کو اس کی حد و نہایت قرار دیا گیا، **حتى يطهرن**، (البقرۃ : ۲۲۲) پس معلوم ہوا کہ حیض جماع سے ممانعت کی علت ہے — اس طرح کے متعدد قرائن ہیں، جن کا فقہاء نے تذکرہ کیا ہے۔ (۴)

اجماع

علت کو جاننے کا دوسرا ذریعہ "اجماع" ہے — جیسے: نابالغ کے مال پر اس کے ولی کو ولایت حاصل ہوگی، فقہاء کا اجماع ہے کہ اس کی علت اس کی کم سنی ہے، یا یہ کہ ماں باپ شریک بھائی میراث میں باپ شریک بھائی پر مقدم ہے، گویا ماں باپ دونوں میں شرکت حق میراث میں تقدم اور ترجیح کی علت ہے، اس پر اتفاق ہے۔ (۵)

اجتہاد و استنباط

اگر علت نص میں بھی مذکور نہ ہو اور منصوص حکم کی علت کی بابت فقہاء کا اجماع و اتفاق بھی نہ پایا جاتا ہو، تو وہاں احکام کی علت اجتہاد سے دریافت کی جاتی ہے، کیونکہ اصل یہی ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کے احکام مصالح اور اسباب و علل پر مبنی ہیں، اکثر اہل علم کی یہی رائے ہے، بحر العلوم نے اس سلسلہ میں چار اقوال ذکر کئے ہیں، جن میں تیسرا قول یہ ہے :

> الثالث ان الأصل في النصوص التعليل ولا يحتاج في طلب العلة الى اقامة الدليل على انه معلل ولا يصح التعليل بكل وصف فلابد لتعيين ذلک من دليل لاغير واليه ذهب بعض مشائخنا المعتبرين وقال في الكشف ذهب إليه صاحب الميزان ونقل عن الشافعي رضي الله عنه ايضاً و اليه ذهب جمهور اهل الأصول . (۶)

(۱) شرح معانی الآثار ۱/۱۱، للامام الطحاوی ، باب سؤر الهرة
(۲) ارشاد الفحول ۲۱۱
(۳) فواتح الرحموت ۲/۲۹۶
(۴) تفصیل کے لئے دیکھئے: حوالۂ سابق ۹۷-۲۹۶
(۵) فواتح الرحموت ۲/۲۹۵
(۶) فواتح الرحموت ۲/۲۹۳

علت کی تلاش وجستجو کی یہی وہ صورت ہے جس میں مجتہد کے ذوق اور دقت نظر کا اصل امتحان ہے اور قیاس کی یہی صورت ہے جس کا ظاہریت پسند فقہاء نے انکار کیا ہے۔

استنباط وعلت کے مراحل

اجتہاد کے ذریعہ علت کو دریافت کرنے اور پھر اس کو غیر منصوص واقعات پر منطبق کرنے میں تین مراحل سے گذرنا پڑتا ہے، تخریج مناط، تحقیق مناط اور تنقیح مناط۔

تخریج مناط یہ ہے کہ نص جس خاص مسئلہ میں واقع ہو اس میں ان اوصاف کو نکالا جائے جو کسی درجہ میں اس حکم کا باعث بن سکتے ہیں، مثلاً قرآن نے خمر کو حرام قرار دیا، خمر سے متعلق مختلف اوصاف ہیں، اس کا سیال ہونا، ترش ہونا، بدبودار ہونا، نشہ آور ہونا، یا جیسے: آپ ﷺ نے ایک دیہاتی (اعرابی) کو رمضان میں روزہ کی حالت میں اپنی بیوی سے مقاربت کی وجہ سے کفارہ ادا کرنے کا حکم فرمایا، اس واقعہ میں مختلف اوصاف موجود ہیں: اس شخص کا دیہاتی ہونا، روزہ کی حالت میں اس فعل کا مرتکب ہونا، اس وقت ماہِ رمضان کا پایا جانا اور اپنی بیوی سے اس تعلق کا قائم کرنا، —— غرض منصوص واقعہ میں جو مختلف اوصاف پائے جاتے ہیں، ان کی تلاش تخریج مناط ہے۔

دوسرا مرحلہ تنقیح مناط کا ہے، ان مختلف اوصاف میں اس صفت خاص کو دریافت کرنا جو حکم شرعی کے مناسب ہو تنقیح مناط ہے، مثلاً یہ بات کہ خمر میں ممانعت کی علت نشہ کا پایا جانا ہے، کیونکہ یہی ایسا وصف ہے جو ممانعت کے مناسب ہوسکتا ہے، اسی طرح یہ بات کہ کفارہ روزۂ رمضان کے بلا عذر توڑنے کی وجہ سے ہے؛ کیونکہ اتنی بڑی سزا ایک فریضۂ شرعی کی بے حرمتی ہی کی ہوسکتی ہے، باقی اوصاف ایسے نہیں ہیں کہ ان کو اس کا باعث قرار دیا جاسکے۔

" وذلک ان یکون الوصف المعتبر فی الحکم مذکورا مع غیرہ ، فینقح بالاجتھاد حتی یمیز ماھو معتبر مماھو ملغی"۔ (۱)

تیسرا مرحلہ تحقیق مناط کا ہے، یعنی مجتہد نے غور وفکر کے ذریعہ جس وصف اور جس بات کو حکمِ شریعت کی علت سمجھا ہے، غیر منصوص واقعہ میں تحقیق کی جائے کہ کہاں کہاں وہ علت پائی جارہی ہے، تاکہ ان صورتوں میں بھی منصوص واقعہ ہی کا حکم جاری کیا جائے، جیسے بعض چیزیں جامد ہیں، لیکن نشہ آور ہیں، ان کا کھانا بھی ممنوع ہوگا، اس لئے کہ ممانعت کی علت یہاں بھی پائی جارہی ہے، اسی طرح کوئی شخص رمضان میں قصداً بلا عذر کوئی چیز کھا کر یا پی کر اپنا روزہ توڑ لے جب بھی کفارہ واجب ہوگا؛ کیونکہ رمضان کی بے احترامی اس صورت میں بھی پائی جارہی ہے، شاطبی کے الفاظ میں :

معناہ ان یثبت الحکم الشرعی بمدرکہ الشرعی لکن یبقی النظر فی تعیین محلہ ۔ (۲)

اس امر کی وضاحت مناسب ہوگی کہ تخریج اور تنقیح کی جو تعریف میں نے یہاں کی ہے اس میں لفظی مناسبت، شخصی ذوق اور بعض مصنفین کے اشارہ کو دخل ہے، ورنہ عام طور پر علماء اصول نے جو کچھ لکھا ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے، کہ "تخریج مناط" ایسی علت کو دریافت کرنے کا نام ہے جس کی طرف نص میں اشارہ نہیں کیا گیا ہو اور تنقیح مناط نص میں حکم سے متعلق ذکر کئے ہوئے مختلف اوصاف میں سے حکم کے لئے مناسب وصف کی تلاش کا نام ہے، اس تعریف کے مطابق تخریج اور تنقیح علت کی تلاش کے دو مرحلے نہیں ہوں گے، بلکہ دو علیحدہ مواقع ہوں گے۔

تخریج مناط وغیرہ کی اصطلاح کا گو حنفیہ کے یہاں ذکر نہیں

(۱) الموافقات ۶۰/۴

(۲) الموافقات ۵۷/۴

آتا؛لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ حنفیہ اس کے قائل نہیں ہیں، بقول محقق محب اللہ بہاریؒ کے، تمام ہی اہل حق اصحاب مذہب اس کے قائل ہیں، یہ اور بات ہے کہ حنفیہ نے اس کو مستقل اصطلاح نہیں بنایا ہے۔(۱)

وصف مناسب کی چار صورتیں

جن منصوص احکام میں علت مذکور نہ ہو وہاں اجتہاد کے ذریعہ وصف مناسب کو تلاش کیا جاتا ہے، اس وصف مناسب کی چار صورتیں کی گئی ہیں، مؤثر، ملائم، غریب اور مرسل۔

—— اگر شریعت میں عین وصف کا عین حکم یا جنس حکم میں اعتبار کیا گیا ہو تو اس کو "وصف مؤثر" کہتے ہیں، جیسے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ہر نشہ آور چیز حرام ہے، "کل مسکر حرام" یہاں حرمت کا حکم عین وصف یعنی نشہ آور چیز میں معتبر مانا گیا ہے، کہ نشہ حرمت کے لئے وصف مؤثر ہے جہاں بھی نشہ پایا جائے گا، حرمت کا حکم لگے گا۔

—— عین وصف کے پائے جانے کی وجہ سے نص میں مذکور حکم کی جنس مرتب ہو، جیسے نابالغی ایک وصف ہے اور نص اور اجماع سے یہ بات ثابت ہے کہ نابالغ کے مال پر ولایت ثابت ہوتی ہے، گویا "ولایت مال"، حکم ہوا، ولایت مال ہی کے جنس سے ولایت نکاح ہے، اب یوں قیاس کیا گیا کہ نابالغوں پر ولایت نکاح بھی حاصل ہوگی، یہاں بعینہ نابالغی کی وجہ سے ولایت مال (حکم) کی جنس "ولایت نکاح" کو قیاس کیا گیا۔

—— وصف کی جنس پر بعینہ حکم لگایا جائے، جیسے سفر ایک وصف ہے، جس پر شریعت نے بعض فقہاء کی رائے پر دو نمازوں کو ایک وقت ادا کرنے کی اجازت دی ہے، جیسے سفر باعث مشقت ہے، اسی طرح بارش بھی نماز کے لئے آمد و رفت میں مشقت کا باعث ہے، اب گویا بارش سفر کی جنس ہوئی۔

—— دھار دار شئی سے کسی کو نقصان پہنچانا یا اس کو قتل کر دینا ایک وصف ہے، اس پر شریعت نے قصاص کا حکم لگایا ہے، اس وصف کی جنس ہے وزنی چیز سے کسی کو ہلاک کر دینا، اور اعضاء کے کاٹنے یا ضائع کر دینے پر قصاص کا واجب ہونا یہ ایک حکم ہے اور مکمل طور پر کسی شخص کو ہلاک اور قتل کر دینا حکم کی جنس ہے، اب یوں قیاس کیا جائے کہ جیسے قتل کا قصاص دھار دار چیز سے واجب ہوتا ہے، اسی طرح وزنی شئی سے ارتکاب قتل (قتل بالمثقل) کی صورت میں بھی قصاص کا حکم جاری ہوگا، یہ تینوں صورتیں "وصف ملائم" کہلاتی ہیں۔

—— نہ عین وصف کا اعتبار عین حکم یا جنس حکم میں کیا گیا ہو اور نہ جنس وصف کا اعتبار عین حکم یا جنس حکم میں کیا گیا ہو، تو اسے "مناسب غریب" کہتے ہیں، جیسے اگر کوئی شخص مرض وفات میں اپنی بیوی کو طلاق دے اور عدت کے درمیان اس کا انتقال ہو جائے تو عورت میراث سے محروم نہیں ہوگی، اس کو قیاس کیا گیا ہے اس صورت پر کہ اگر کوئی شخص اپنے مورث کو قتل کر دے تو وہ اس سے میراث کا مستحق نہیں ہوگا، گویا قتل مورث ایک وصف ہے اور میراث سے محرومی اس کا حکم ہے، اس پر اس بات کو قیاس کیا گیا کہ مرض وفات کی طلاق کی وجہ سے عورت میراث سے محروم نہیں ہوگی، ظاہر ہے کہ نہ فرار بالطلاق قتل کی جنس سے ہے اور نہ میراث کا مستحق ہونا حرمان میراث کی جنس سے، البتہ ان دونوں کے درمیان قدر مشترک صرف اس قدر ہے کہ دونوں ہی عمل کا محرک ایک فاسد غرض ہے، وارث قبل از وقت میراث پانے کے لئے اپنے مورث کے قتل کا ارتکاب کرتا ہے اور مرض وفات میں طلاق دینے والا شوہر بیوی کو میراث سے محروم کرنے کے لئے طلاق دیتا ہے۔

---

(۱) دیکھئے: فواتح الرحموت ۲/۲۹۸

— اگر وصف کو حکم سے یہ نسبت بھی حاصل نہ ہو تو یہ مرسل ہے۔(۱)

علت کی تلاش کی جو صورتیں اوپر ذکر گئی ہیں اور محقق محب اللہ اور بحر العلوم نے اس سلسلہ میں جو مثالیں دی ہیں اور غالبًا ان مثالوں کی بابت امام غزالیؒ کی اتباع کی ہے وہ گو احناف کے مسلک سے ہم آہنگ نہیں ہیں لیکن اصول سے حنفیہ کو بھی اتفاق ہے۔

شبہ

علت کے استنباط کی صورتوں میں سے ایک وہ ہے جسے علماء اُصول ''شبہ'' سے تعبیر کرتے ہیں، شبہ سے کیا مراد ہے؟ خود اس میں بھی اہل علم کے ہاں اختلاف بلکہ ایک حد تک الجھاؤ ہے، باقلانی کی تعریف کسی قدر واضح ہے کہ اگر کوئی وصف بالذات تو حکم کے مناسب نہ ہو، لیکن بالواسطہ حکم کے مناسب ہو تو یہ صورت شبہ کی ہے، جیسے پاکی حاصل کرنے کے لئے نیت کی شرط لگانا، کیونکہ نجاست کو دھونا امور عادت میں سے ہے اور اس لئے اس میں نیت ضروری نہیں ہونی چاہئے، لیکن پاکی حاصل کرنا شریعت کی نگاہ میں عبادت بھی ہے، اس حیثیت سے نیت کی شرط لگائی جاسکتی ہے، گویا پاکی کا حصول ایسا وصف نہیں جس کی وجہ سے نیت ضروری ہو لیکن چونکہ پاکی حاصل کرنا عبادت ہے اس پہلو سے یہ نیت واجب ہونے کی علت بن سکتی ہے۔(۲)

یہ فقہاء شوافع کے نزدیک ''مسالک علت'' میں سے ہے؛ لیکن محقق ابن ہمام کا خیال ہے کہ شبہ کو مسالک علت میں شمار کرنا درست نہیں۔

طرد وعکس

اجتہاد واستنباط کے ذریعہ کو جاننے کا ایک طریقہ وہ ہے جس کو ''طرد وعکس'' یا ''دوران'' کہتے ہیں — اس سے مُراد یہ ہے کہ وصف پائے جانے کے وقت حکم پایا جائے، اور وصف نہ پائے جانے کے وقت حکم نہ پایا جائے، حنفیہ، اکثر اشاعرہ اور غزالی و آمدی وغیرہ اس بنیاد پر کسی وصف کے علت قرار دینے کو صحیح نہیں سمجھتے ہیں، تاہم اکثر علماء اصول اس کے قائل ہیں۔(۳)

طرد

اسی سے قریب تر ایک صورت علماء اصول نے ''طرد'' کی نقل کی ہے یعنی ایسا وصف جو نہ حکم کے مناسب ہو اور نہ حکم کو مستلزم ہو، لیکن اس حکم کے ساتھ وہ وصف پایا جاتا ہو، اکثر علماء اصول کے نزدیک اس کا اعتبار نہیں، اور قاضی ابوزید دبوسیؒ کا تو خیال ہے کہ جو لوگ اس کے قائل ہیں ان کو فقہاء میں شمار کرنا ہی درست نہیں، **لایعد ھولآء من جملة الفقهاء** ۔(۴)

سبر وتقسیم

اجتہاد کے ذریعہ علت دریافت کرنے کی ایک صورت وہ ہے جسے علماء اصول نے ''سبر وتقسیم'' سے تعبیر کیا ہے، یعنی جن چند اوصاف کے بارے میں خیال ہو کہ یہ حکم کی علت بن سکتے ہیں ان میں غور وخوض کر کے اسی وصف کو علت متعین کیا جائے، غور کیا جائے تو یہ وہی عمل ہے جسے ''تنقیح مناط'' کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے، اسی لئے فخر الدین رازیؒ نے تو اسے تنقیح مناط ہی قرار دیا ہے لیکن بعض حضرات کی رائے ہے کہ تنقیح مناط کا تعلق ایسے منصوص احکام سے ہے جس میں چند اوصاف کی طرف اشارہ کیا گیا ہو اور ان کے فی الجملہ علت ہونے کا احتمال ہو، ان میں سے ایک کا بحیثیت علت تعین تنقیح مناط ہے، اور جن احکام میں اسباب حکم کی

---

(۱) فواتح الرحموت ۲/۲۶۲-۲۶۵

(۲) الابهاج فی شرح المنهاج ۳/۲۶، شرح اسنوی علی التقریر و التحبیر ۳/۳۵-۳۴، ارشاد الفحول ۲۱۹

(۳) دیکھئے: تیسیر التحریر ۴/۴۹، فواتح الرحموت ۲/۳۰۲　(۴) ارشاد الفحول ۲۲۱، الابهاج فی شرح المنهاج ۳/۷۸

طرف کوئی اشارہ نہ ہو ان میں پائے جانے والے اوصاف میں سے کسی سے حکم کو مربوط کرنا اور اس وصف کو اس حکم کے لئے علت قرار دینا "سبر و تقسیم" ہے۔

علت کے اور بھی مسالک بیان کئے گئے ہیں، شوکانی نے گیارہ مسالک کا ذکر کیا ہے اور پھر ان کی تقسیم در تقسیم کی ہے، (۱) لیکن ان میں سے اکثر صورتیں وہ ہیں جو محققین کے نزدیک غیر معتبر اور ناقابل اعتناء ہیں اور بعض قسمیں ایسی ہیں کہ ان کو علیحدہ شمار کیا گیا ہے لیکن مآل کے اعتبار سے ان میں کچھ فرق نہیں۔

قیافہ

قیافہ کے معنی علامات و آثار کے ذریعہ شناخت کرنے کے ہیں، جو شخص علامات و آثار کے ذریعہ کسی کی شناخت کر سکتا ہو اور پہچاننے کی صلاحیت رکھتا ہو، اس کو "قائف" کہا جاتا ہے۔ (۲)

قیافہ سے ثبوت نسب

شریعت نے ثبوت نسب کے کچھ اصول مقرر کئے ہیں، اصل میں تو نسب ان ہی طریقوں سے ثابت ہوتا ہے، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ باپ اور بچوں کے درمیان اکثر نہ صرف مزاج و اخلاق بلکہ صورت و شباہت میں بھی مماثلت پیدا ہو جاتی ہے، جو لوگ فن قیافہ کے ماہر ہوتے ہیں، ان میں ایسی مشابہت اور مماثلت کو اخذ کرنے کی زیادہ صلاحیت ہوتی ہے، جو علامات و آثار کے ذریعہ اندازہ کرتے ہیں کہ فلاں دو اشخاص کے درمیان نسبی رشتہ پایا جاتا ہے، انہی کو قائف یا قیافہ شناس کہتے ہیں، سوال یہ ہے کہ کسی بچہ کے ثبوت نسب کے سلسلے میں کوئی واضح شرعی شہادت موجود نہ ہو، اور ایک سے زیادہ شخص اس سے ثبوت نسب کا دعویٰ کرتے ہوں، مثلاً کسی کی بیوی سے کسی اجنبی شخص نے غلط فہمی میں ہم بستری (وطی بالشبہ) کر لی، اب اس کا شوہر بھی ہونے والے بچے کا دعویٰ کرتا ہے، اور خود وہ شخص بھی اپنی طرف اس کی نسبت کرتا ہے، یا جیسے ایک باندی دو شخص کے درمیان مشترک ہو، حالانکہ اس صورت میں ان دونوں میں سے کسی کے لئے بھی اس سے جنسی ارتباط رکھنا جائز نہیں، لیکن دونوں ثبوت نسب کا دعویٰ کرتے ہیں، یا مثلاً کوئی گم شدہ بچہ (لقیط) کسی شخص کے ہاتھ آیا، وہ شخص اس کے باپ سے واقف نہیں، اور ایک سے زیادہ شخص مدعی ہیں کہ وہ اس کا بچہ ہے، تو کیا ان صورتوں میں قیافہ شناس کی رائے قابل قبول ہو سکتی ہے؟ اور اس کی رائے سے کسی ایک شخص سے نسب ثابت ہو سکتا ہے؟ اس سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت میں بھی قیافہ کا اعتبار نہیں، بلکہ بچہ کا نسب دونوں ہی سے ثابت ہوگا، (۳) مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک قیافہ شناس کی رائے پر فیصلہ کیا جائے گا، (۴) ان حضرات کے پیش نظر حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، کہ ایک قیافہ شناس آیا ہوا تھا، آپ ﷺ موجود تھے، حضرت زید بن حارثہ ؓ اور اسامہ بن زید ؓ لیٹے ہوئے تھے، قیافہ شناس نے کہا کہ یہ پاؤں ایک دوسرے سے ہیں، "ان هذه الأقدام بعضها من بعض" آپ ﷺ کو اس سے مسرت ہوئی، خوشی کا اظہار فرمایا اور ام المومنینؓ کو بھی اطلاع فرمائی، (۵) نیز امام مالکؒ نے حضرت عمر ؓ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ انھوں نے بھی قیافہ کی بنیاد پر ثبوت نسب کے فیصلے فرمائے ہیں۔ (۶)

حنفیہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ثبوت نسب کا مسئلہ نازک اور احتیاط کا متقضی ہے، اندازہ و تخمین پر ایک ایسے اہم اور انسانی عزت و آبرو سے

(۱) دیکھئے ارشاد الفحول، الفصل الرابع ۲۳-۲۱۰
(۲) القاموس المحیط ۱۰۹۵
(۳) بدائع الصنائع ۲۴۴/۶، ط: دارالکتاب، بیروت
(۴) شرح مهذب ۱۷/۳۱۱، المغنی ۴۸/۶
(۵) بخاری مع الفتح ۱۰۹/۷
(۶) مؤطا امام مالك، عن سلیمان بن یسار، باب القضاء بالحق الولد بأبيه، كتاب الأقضية

متعلق قضیہ کی بنیاد کیوں کر رکھی جا سکتی ہے؟ اس لئے ثبوت نسب میں محض قیافہ شناس کی رائے ناکافی ہے، شریعت نے ثبوت نسب کی بنیاد، نکاح اور ملکیت جیسی واضح اور غیر مشتبہ چیزوں پر رکھی ہے، چنانچہ قرآن وحدیث میں کہیں بھی بطور قاعدہ واصول کے ثبوت نسب کے لئے قیافہ کو کافی نہیں سمجھا گیا ہے، جہاں تک حضرت زید ﷺ اور اسامہ ﷺ کے واقعہ کی بات ہے، تو حضور ﷺ کا خوش ہونا کچھ اس وجہ سے نہیں تھا کہ آپ قیافہ شناسی کے قائل تھے، بلکہ منافقین حضرت اسامہ ﷺ کے نسب کے بارے میں تہمت اندازی اور افتراء پردازی سے کام لیتے تھے، اور یہ لوگ قیافہ کے قائل بھی تھے، پس گو اسلام میں قیافہ کی کوئی اہمیت نہیں، لیکن چونکہ خود ان کی تسلیم شدہ دلیل وحجت سے ان کا اعتراض غلط ثابت ہو رہا تھا، اس لئے آپ ﷺ کو اس واقعہ پر مسرت تھی، ـــــ رہ گیا حضرت عمر ﷺ کا فیصلہ تو یہ ایک اجتہادی مسئلہ میں صحابی کی شخصی رائے ہے جو حجت نہیں۔

میڈیکل ٹسٹ سے نسب کی تحقیق

واقعہ ہے کہ حنفیہ کی رائے شریعت کے اُصول وقواعد سے زیادہ ہم آہنگ ہے، تاہم فی زمانہ میڈیکل ٹسٹ کے ذریعہ بھی بچہ اور اس کے باپ کی شناخت کی جاتی ہے، اور اکثر یہ شناخت صحیح ثابت ہوتی ہے، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک تو جب قیافہ ثبوت نسب کے باب میں معتبر ہے، تو ایسے حالات میں اس طرح کا میڈیکل ٹسٹ بدرجۂ اولیٰ معتبر ہوگا، تاہم حنفی نقطۂ نظر سے یہ بات ضرور تحقیق طلب ہے، کیونکہ قیافہ محض ظاہری آثار پر مبنی ہوتا ہے، اور جدید میڈیکل تحقیق میں اندرونی جسمانی شہادت ملحوظ ہوتی ہے، یہ محض ظن وتخمین نہیں، بلکہ طبی تجربہ پر مبنی ہے، اور ظاہر ہے کہ طبی تجربات کا فقہاء کے یہاں فی الجملہ اعتبار ہے، اس لئے یہ بات تحقیق طلب ہے کہ اس جدید طریقہ تحقیق کا حکم بالکل قیافہ ہی کا سا ہے، یا یہ ایک حد تک معتبر ہے؟

اس سلسلہ میں جو بات راجح معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ بنیادی طور پر ثبوت نسب کے لئے شریعت نے جو اُصول مقرر کئے ہیں ان ہی کے مطابق فیصلہ ہوگا، یعنی عورت جس مرد کے نکاح میں ہو، اس بطن سے پیدا ہونے والے بچوں کا نسب اسی مرد سے ثابت ہوگا، اور یہ ثبوت میڈیکل ٹسٹ کا محتاج نہیں ہوگا، بلکہ اگر میڈیکل ٹسٹ اس کے خلاف بھی ہو تب بھی اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، ہاں دو صورتوں میں میڈیکل ٹسٹ کی تحقیق پر اعتماد کیا جا سکتا ہے :

۱) اگر کوئی ایسا حادثہ ہوا ہو جس میں بہت سے لوگوں کی اموات ہوگئی ہو اور جو بچے باقی رہ گئے ہوں ان کے بارے میں متعین کرنا دشوار ہو کہ یہ کس کے بچے ہیں؟ اسی طرح ہاسپٹل میں ایک ہی وقت میں کئی ولادتیں ہوئیں اور بچے مل گئے، اور بچے کی شناخت متعین کرنا دشوار ہوگیا ہو کہ کس عورت نے اسے جنم دیا ہے، ایسی صورتوں میں جینیٹک ٹسٹ سے مدد لی جا سکتی ہے۔

۲) شوہر بچہ کے نسب کا انکار کرتا ہو اور بیوی کا دعویٰ ہو کہ یہ بچہ اسی سے ہے، ایسی صورت میں شریعت میں لعان کا حکم ہے، لیکن لعان حد زنا کے قائم مقام ہے، جو شبہ کی بناء پر ساقط ہو جاتی ہے، لہٰذا اگر عورت خود جینیٹک ٹسٹ کے لئے پیش کش کرے تو ٹسٹ کرایا جا سکتا ہے، اور اگر اس ٹسٹ سے عورت کی تصدیق ہوتی ہو تو مرد کو اپنے دعویٰ میں جھوٹا قرار دیا جا سکتا ہے، اس طرح لعان کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔

قیام کے معنی کھڑے ہونے کے ہیں، جو شخص کھڑے ہونے پر قادر ہو اس کے لئے نماز کا ایک رکن قیام ہے، اصل تو یہ ہے کہ پوری طرح آدمی کھڑا ہو، لیکن قیام ادا ہونے کے لئے کم سے کم اس طرح کھڑا ہونا ضروری ہے کہ اگر ہاتھ پھیلائے تو ہاتھ گھٹنوں تک

نہ پہنچے،(۱) قیام کی حالت میں دونوں پاؤں کے درمیان کم سے کم چار انگل کے بقدر فاصلہ ہونا چاہئے اور جسم کا بوجھ دونوں پاؤں پر رکھنا چاہئے، بلا عذر صرف ایک پاؤں پر کھڑا رہنا مکروہ ہے۔(۲)

قیام اللیل

قیام اللیل کے معنی رات میں نماز پڑھنے کے ہیں، چونکہ نماز تہجد بھی رات میں ادا کی جاتی ہے، اور نماز تراویح بھی، اس لئے دونوں کو قیام اللیل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

(تہجد کے احکام لفظ "تہجد" میں اور تراویح کے احکام لفظ "تراویح" کے تحت آچکے ہیں)۔

قیح (پیپ)

کیا پیپ کا نکلنا ناقض وضوء ہے؟

"قیح" کے معنی پیپ کے ہیں، خالص پیپ جس میں خون کی آمیزش نہ ہو،(۳) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر پیپ نکلے اور بہہ پڑے تو وضوٹوٹ جاتا ہے، بہنے کی حد یہ ہے کہ زخم کے اوپری حصہ پر نکل کر نیچے کی طرف ڈھلک جائے، "حد السیلان ان یعلو فینحدر علی رأس الجرح"(۴) اگر کان سے پیپ نکلے اور کان میں درد ہو تب وضوٹوٹے گا ورنہ نہیں۔(۵)

دیگر فقہاء کی رائیں

یہی رائے حنابلہ کی بھی ہے کہ پیپ کا نکلنا ناقض وضو ہے، بشرطیکہ پیپ کی مقدار زیادہ ہو، پھر زیادہ کی تعیین بعض حضرات نے ایک بالشت سے، بعض حضرات نے ہتھیلی سے اور بعض نے دس انگشت سے کی ہے، لیکن راجح قول حنابلہ کا یہی ہے کہ جس کو لوگ زیادہ سمجھیں وہ زیادہ ہے،(۶) فقہاء شوافع اور مالکیہ کے اصول پر ناقض وضو نہیں ہے۔(۷)

قیراط

قیراط رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں مروج ایک پیمانہ تھا، جس کا وزن مختلف علاقوں میں الگ الگ ہوا کرتا تھا،(۸) فقہی اعتبار سے اس کی اہمیت یوں ہے کہ ایک دینار بیس قیراط کا اور ایک درہم چودہ قیراط کا ہوتا ہے، اور درہم ودینار کے وزن سے نصاب زکوٰۃ تو متعلق ہے ہی، نجاست وغیرہ کے بعض احکام بھی متعلق ہیں، چنانچہ فقہاء نے ایک قیراط کا وزن پانچ جو مانا ہے، ایسی جو جو جسم میں معتدل ہو، اس پر چھلکا نہ ہو، اور اس کے دونوں طرف کا باریک اور لمبا تنکا کاٹ دیا گیا ہو۔(۹)

قیلولہ

قیلولہ اور قائلہ کے اصل معنی نصف نہار کے ہیں، نصف نہار میں کوئی چیز پینے کو عربی زبان میں "قیل" کہتے ہیں، اسی طرح نصف نہار میں آرام کرنے اور سونے کو بھی "قیلولہ" اور قائلہ کہا جاتا ہے،(۱۰) رسول اللہ ﷺ اور صحابہ ؓ کا عام معمول دوپہر میں آرام کرنے کا تھا، گرما کے موسم میں چونکہ نماز ظہر تاخیر سے ادا کی جاتی تھی اس لئے پہلے قیلولہ کرتے اور بعد میں نماز ادا کرتے،(۱۱) البتہ جمعہ

(۱) درمختار مع الرد ۱۳۱/۲
(۲) رد المحتار ۱۳۱/۲، (محقق نسخہ)
(۳) القاموس المحیط ۳۰۳
(۴) ہندیہ ۱۰/۱
(۵) ہندیہ ۱۰/۱
(۶) المغنی ۱۲۰/۱
(۷) دیکھئے: بدایۃ المجتہد ۳۴/۱، شرح مہذب ۵۴/۲
(۸) القاموس المحیط ۸۸۰
(۹) درمختار ورد المحتار ۲۲۶/۳، (محقق نسخہ)
(۱۰) القاموس المحیط ۱۳۵۹
(۱۱) فتح الباری ۴۵۱/۲

کے دن پہلے نماز جمعہ ادا کرتے، پھر آرام فرماتے، حضرت انس ﷺ سے روایت ہے کہ ہم لوگ جمعہ میں جلدی آتے اور جمعہ کے بعد قیلولہ کرتے، (۱) اور حضرت سہل ﷺ سے روایت ہے کہ ہم لوگ جمعہ کے دن جمعہ کے بعد ہی قیلولہ کرتے اور دن کا کھانا کھاتے۔ (۲)

قیمت

قیمت اور ثمن دو قریب المعنی چیزیں ہیں، ثمن کسی چیز کی اس قیمت کو کہتے ہیں جس پر فروخت کرنے والا اور خریدار راضی ہو جائے، "قیمت" بازار کے اس عام نرخ کو کہتے ہیں جس میں وہ چیز خرید اور فروخت کی جاتی ہے۔ (۳)

○ ○ ○ ○

---

(۱) بخاری: حدیث نمبر ۹۰۴　(۲) بخاری: حدیث نمبر ۹۳۹

(۳) ردالمحتار ۵۱/۴

کالی (دین)

''کالی'' کلاء سے ماخوذ ہے، کلاء میں تاخیر کا مفہوم پایا جاتا ہے، ایک مہلت کے بعد دین کی ادائیگی ہو تو کہا جاتا ہے، کـــلاء الدین ۔ پس کالی کے معنی ادھار کے ہوئے، حدیث میں اس بات سے منع کیا گیا ہے کہ کوئی معاملہ اس طرح طے پائے، جو دونوں طرف سے ادھار ہو، نهى عن بيع الكالى بالكالى ۔ علامہ سیوطی نے اسے مستدرک حاکم اور بیہقی کی ''معرفة السنن'' کے حوالہ سے نقل کیا ہے، اور حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، نیز علامہ مناویؒ نے لکھا ہے، کہ خرید و فروخت کے اس طریقہ کے ناجائز ہونے پر تمام فقہاء کا اجماع ہے۔(۱)

کبیر

''کبیر'' کے معنی بڑے کے ہیں، فقہاء کے یہاں بالغ کے لئے کبیر کا لفظ استعمال ہوتا ہے، (اس سلسلے میں ایک بحث یہ آتی ہے کہ اگر کوئی بالغ شخص عورت کا دودھ پی لے تو اس سے حرمت رضاعت ثابت ہوگی یا نہیں؟ اس کے لئے دیکھئے: رضاعت)۔

کبیرہ

انسان خیر و شر کا مجموعہ ہے اور اس کی فطرت میں نیکی اور بدی کی صلاحیتیں یکساں طور پر ودیعت کی گئی ہیں، اور ایسا کیا جانا ضروری بھی تھا، اس لئے کہ انسان اس کائنات میں محض آزمائش اور امتحان کے لئے بھیجا گیا ہے، اگر وہ خالق کائنات کے اس امتحان میں پورا اتر جائے تو اس سا کوئی خوش نصیب نہیں، اور اگر اس کے پائے استقامت نے ٹھوکر کھائی اور وہ اس امتحان میں کامیاب نہ ہو سکا تو اس سا کوئی کم نصیب نہیں۔

انسان کی یہی دوہری صلاحیت ہے جو ہمیشہ باہم معرکۂ آراء رہتی ہے، خدا ترسی نے غلبہ پایا تو عمل صالح کا صدور ہوتا ہے، شرور نفس نے فتح پائی تو انسان شیطان کے ''دام ہم رنگ زمین'' میں گرتا ہے اور خدا کی نافرمانی کر گزرتا ہے، پھر یہ نافرمانی بھی مختلف درجات کی ہیں، کوئی بات خلاف افضل ہوگئی تو لغزش اور زلت ہے، اور یہی بات انبیاء سے صادر ہو جائے تو ان کے مقام و مرتبہ کے لحاظ سے ''ذنب'' کہلاتا ہے کہ ''قربیان را بیش بود حیرانی''، غلطی اگر اس سے آگے درجہ کی ہو، لیکن ایسی نہ ہو، جس کے بارے میں وعید شدید ہو تو صغائر کہلاتی ہے، اس کو اللہ تعالیٰ نے ''سیئات'' سے تعبیر کیا ہے، فضل خداوندی سے نیک اعمال (حسنات) بجائے خود اس کا کفارہ بن جاتے ہیں۔

لیکن نافرمانی جب اس سے بھی تجاوز کر جائے اور انسان بڑی برائیوں سے بھی دامن عمل کو بچا نہ سکے، جن سے تاکید و اہتمام کے ساتھ خدا اور رسول نے منع فرمایا ہے تو ان ہی گناہوں کو کبائر کہا جاتا ہے، اور اس کو ''معصیت'' اور ''اثم'' سے بھی تعبیر کیا گیا ہے، ان کی معافی کفارات کے ذریعہ ہوگی، بشرطیکہ شریعت نے اس کے لئے کوئی کفارہ مقرر کیا ہو، سزاؤں (حدود) کے نفاذ کی وجہ سے بھی وہ گناہ معاف ہو جاتے ہیں، مگر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ سزائیں صرف ''نشانِ عبرت'' اور قرآن مجید کی زبان میں ''نكالا من الله'' کا درجہ رکھتی ہیں، سزاؤں کے ساتھ ساتھ جب تک توبہ و پشیمانی نہ ہوگی، یہ گناہ معاف نہ ہوں گے۔

اس لئے کبائر کا معاملہ بڑا سخت اور اہم ہے، یہی وجہ ہے کہ سلف صالحین نے اس پر مستقل بحث کی ہے کہ کبیرہ کا اطلاق کن کن گناہوں پر ہوگا؟ — حضرت عبداللہ بن عباس ﷺ سے منقول ہے کہ جس گناہ کبیرہ پر اللہ تعالیٰ نے دوزخ یا عذاب کی دھمکی دی ہو یا غضب یا لعنت کا اظہار فرمایا ہو وہ گناہ کبیرہ ہے، ابن صلاح نے لکھا ہے جس گناہ کو بڑا سمجھا جاتا ہو وہ کبیرہ ہے، امام ابو محمد بن

(۱) دیکھئے الجامع الصغير للسيوطى، اور اس کی شرح فيض القدير للمناوى ۳۳۰/۶

عبدالسلام فرماتے ہیں کہ نصوص میں جن گناہوں کے کبیرہ ہونے کی صراحت کی گئی ہو وہ، اوران کی سطح کے دوسرے گناہ کبیرہ سمجھے جائیں گے۔ بعض احناف کا خیال ہے کہ جن گناہوں کو "فاحشہ" کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے یا جس کے بارے میں کوئی نص قاطع موجود ہو اس پر کبیرہ کا اطلاق ہوگا — شمس الائمہ حلوانی سے منقول ہے کہ جس کام کو مسلمانوں کے سماج میں شنیع سمجھا جاتا ہو وہ کبیرہ قرار پائے گا، امام سفیان ثوریؒ کے نزدیک حقوق العباد میں کوتاہی کبیرہ اور حقوق اللہ میں کوتاہی صغیرہ ہے، اس لئے کہ اللہ کے دامن عفو کی وسعت کو دیکھتے ہوئے ہر گناہ چھوٹا ہی ہے، مالک بن مغول کا خیال ہے کہ اہل بدعت سے سرزد ہونے والے گناہ کبیرہ ہیں۔ ابن قیمؒ کی رائے ہے کہ جو امور بذات خود منع ہوں، وہ کبیرہ ہیں اور جن سے اس لئے منع کیا گیا ہے کہ وہ کسی برائی کا ذریعہ بنتے ہوں صغائر ہیں، علامہ حلیمی اور ہمارے اکابر دیوبند میں مولانا نانوتویؒ اور مولانا محمود حسن شیخ الہندؒ کی بھی یہی رائے ہے۔

بعض حضرات نے لکھا ہے کہ صغائر کا بھی تکرار کے ساتھ ارتکاب اس کو کبائر بنا دیتا ہے، اور سیدنا حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بڑا معنی خیز فقرہ نقل کیا گیا ہے کہ جس گناہ کے بعد ندامت و استغفار ہو وہ کبیرہ نہیں، اور بہ ظاہر معمولی گناہ جس پر اصرار ہو وہ صغیرہ نہیں ـ "**لا کبیرة مع استغفار ولا صغیرة مع اصرار**" ابن قیم نے مدارج السالکین میں خوب لکھا ہے کہ جو گناہ بندہ کی نگاہ میں چھوٹا ہو وہ کبیرہ ہے، اور جو گناہ اسے بڑا محسوس ہو اور اس کے بعد اپنی غلطی کا احساس ہو وہ عند اللہ صغیرہ ہے، **انما العبد کلما صغرت ذنوبہ عندہ کبرت عنداللہ و کلما کبرت عندہ صغرت عنداللہ** ۔ کبیرہ وصغیرہ کی تعریف کے سلسلے میں جو اختلاف ہے وہ محض تعبیر کا اختلاف ہے، ورنہ حقیقت اور روح کے اعتبار سے ان میں کوئی جوہری فرق نہیں ہے، اور اصل یہی ہے کہ جس گناہ پر لعنت کی گئی ہو، وعید وارد ہو اور عذاب وعتاب کی دھمکی دی گئی ہو، وہ اور ان کے درجہ کے دوسرے گناہ جن کا نصوص میں ذکر نہیں، سبھی کبائر میں داخل ہیں۔(۱)

کبائر کے ارتکاب سے نہ صرف آخرت کی پکڑ، بلکہ دنیا میں بھی بہت احکام متعلق ہیں، مثلاً کبیرہ پر فاسق کا اطلاق ہوتا ہے، اور فاسق کی امامت مکروہ ہے، فاسق کی شہادت و گواہی معتبر نہیں، فاسق کی روایت محدثین کے یہاں نا قابل اعتبار ہے، بہت سے احکام دین میں فاسق کی خبر پر اعتبار کرنا درست نہیں، بعض صورتوں میں فاسق کی دعوت قبول کرنا مکروہ ہے، ایسی مجلسوں میں کسی شدید ضرورت کے بغیر شرکت درست نہیں، جہاں امور فسق کا ارتکاب کیا جاتا ہے، فاسق کا ایسا احترام جائز نہیں جس سے اس کے فسق و فجور کو مزید تقویت پہنچے، اُصولِ حدیث کی کتابوں میں مقبول راویوں کے اوصاف اور کتب فقہ میں معتبر گواہوں کی شرطوں کے ذیل میں بھی اس پر بحث کی گئی ہے، اپنی اپنی جگہ یہ مسائل آچکے ہیں۔

انسان کی عملی زندگی اور فقہی احکام پر گناہ کبیرہ کے اثرات اور اس کے دنیوی واخروی نقصانات کے پیش نظر اہل علم نے خاص طور پر ایسی کتابیں تالیف کی ہیں جن میں کبائر اور ان سے متعلق قرآن و حدیث کی ہدایات جمع کی گئی ہیں، اس سلسلہ میں خاص کر حافظ شمس الدین محمد ذہبی، (۶۷۳-۷۴۸ھ) کی کتاب "**کتاب الکبائر**" خاص طور پر معروف و مقبول رہی ہے، اور اردو میں بھی اس کا ترجمہ ہو چکا ہے۔

کتاب

کتاب کا لفظ اصل میں "کتب" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی جمع کرنے کے ہیں، عربی قواعد کے لحاظ سے کتاب مصدر ہے، لیکن

(۱) ملخص از فتح الملهم ۱/۵۲-۲۵۱

مکتوب کے معنی میں استعمال ہوتا ہے، یعنی جمع کی ہوئی چیز تحریر کے ذریعہ حروف و معانی جمع کئے جاتے ہیں، اس لئے لکھنے کو بھی کتابت کہا گیا۔ اور اس سے ''کتیبہ'' کا لفظ ماخوذ ہے، جس کے معنی لشکر کے ہیں کیونکہ وہ فوجیوں کی ایک بڑی تعداد کو جمع کرتا ہے۔

''الکتاب'' جب مطلق کہا جاتا ہے تو اس سے قرآن مجید مراد ہوتا ہے، خود قرآن کریم نے اپنے لئے یہ لفظ استعمال کیا ہے، (البقرہ : ۲) علماء اُصول کے یہاں یہ بحث آتی ہے کہ قرآن مجید کی تعریف کیا ہے؟ ''لفظ قرآن کے تحت اس کی وضاحت ہو چکی ہے۔

کتابت (تحریر)

کتابت کے معنی ''لکھنے'' کے ہیں، اور لکھی ہوئی تحریر کتاب یا مکتوب کہلاتی ہے۔

نکاح، طلاق، اقرار وغیرہ کے ذیل میں کتابت کے معتبر ہونے اور نہ ہونے کا ضمناً ذکر آچکا ہے، یہاں احکام کتابت سے متعلق اس بحث کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے، جسے علامہ ابن نجیم مصریؒ نے ''الاشباہ والنظائر'' میں فن ثالث کے تحت ذکر فرمایا ہے :

۱) تحریر کے ذریعہ خرید و فروخت کا معاملہ منعقد ہو سکتا ہے، بقول صاحب ہدایہ: تحریر بھی بالمشافہ گفتگو کی طرح ہے، الکتاب کالخطاب۔

۲) تحریر کو نکاح کے لئے بھی ذریعہ بنایا جا سکتا ہے، مثلاً مرد عورت کو تحریراً نکاح کی پیش کش کرے، عورت تک جب یہ تحریر پہنچے تو وہ گواہوں کو سنا کر کہے، کہ فلاں شخص نے مجھے نکاح کا پیغام بھیجا ہے۔ تم لوگ گواہ رہو، کہ میں اس پیش کش کو قبول کرتی ہوں تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔

۳) تحریر کے ذریعہ طلاق بھی واقع ہو جاتی ہے، بشرطیکہ طلاق عورت کی طرف منسوب ہو، اور ایسی چیز پر لکھی گئی ہو کہ حروف نظر آئیں، گو اس نے زبان سے تکلم نہ کیا ہو، اگر کسی نے ہوا یا پانی پر طلاق کا فقرہ لکھا، اور زبان سے کچھ نہ کہا تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔

۴) تحریر کے ذریعہ اقرار بھی معتبر ہے، بشرطیکہ تحریر میں اُصول کے مطابق بحیثیت مقر اپنا نام درج کیا ہو یا اقرار ایسی بات کا ہو، جو مخاطب کی طرف نسبت کا تقاضا کرتا ہو، جیسے طلاق، کہ بیوی کی طرف اس کا منسوب ہونا ضروری ہے، اور اس تحریر میں مخاطب بھی متعین ہو، اگر تحریر میں ان امور کی وضاحت نہ ہو، تو اس نے اس تحریر کی بابت لوگوں کو گواہ بنایا ہو، جب ہی یہ اقرار متصور ہوگا اور اس کے اقرار پر گواہی دینی درست ہوگی۔

۵) فی الجملہ دوسرے معاملات میں بھی تحریری وثائق کا اعتبار کیا جائے گا، جیسے تاجر کا بہی کھاتہ، عدالت کے رجسٹرات اور فائلیں، مفتی کے فتاویٰ، تحریری عرضی دعویٰ، وصیت نامہ وغیرہ۔ (۱)

کتمان

کتمان کے معنی چھپانے اور کسی بات کے اظہار سے خاموش رہنے کے ہیں، خود قرآن مجید میں یہ لفظ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے، (البقرۃ : ۱۵۹) —— فقہاء کے یہاں یہ لفظ شہادت و گواہی کے باب میں استعمال ہوا ہے، کہ گواہی کو چھپانے کا کیا حکم ہے؟ لفظ شہادت کے تحت اس مسئلہ کی تفصیل دیکھی جا سکتی ہے، کہ کن صورتوں میں گواہی دینا بہتر ہے اور کن صورتوں میں گواہی سے اعراض۔؟

کحل (سرمہ)

''کُحل'' (ک پر پیش) کے معنی سرمہ کے ہیں، سرمہ لگانا مسنون ہے، آپ ﷺ سرمہ استعمال بھی فرماتے تھے، اور لوگوں کو بھی اس کی ترغیب دیتے تھے۔ (۲) خاص طور پر آپ ﷺ نے

(۱) ملخص از : الاشباہ والنظائر ۲۳۳-۳۶، احکام الکتابۃ، ط: مکتبہ بازکہ (۲) ترمذی، باب ماجاء فی الاکتحال

''اثمد'' نامی سرمہ کو پسند فرمایا ہے، آپ ﷺ فرماتے تھے کہ اس سے بصارت بڑھتی ہے، اور پلکوں کے بال بھی، (۱) مردوں کے لئے ''اثمد'' یا اسی قسم کا سفید سرمہ استعمال کرنا بہتر ہے، سیاہ سرمہ بھی بطور علاج استعمال کرنے میں حرج نہیں، لیکن تزئین کی نیت سے مردوں کے لئے اس کا استعمال مکروہ ہے۔ (۲)

سرمہ طاق عدد میں لگانا مستحب ہے، چنانچہ ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا، جو سرمہ لگائے، طاق عدد میں لگائے جس نے اس پر عمل کیا بہتر کیا، اور اگر ایسا نہ کیا، جب بھی حرج نہیں، (۳) طاق عدد سے کیا مراد ہے؟ اس سلسلے میں دو قول ہیں، ایک قول کے مطابق دائیں آنکھ میں تین دفعہ اور بائیں آنکھ میں دو دفعہ، تاکہ مجموعہ پانچ ہو، دوسری رائے ہے کہ دونوں ہی آنکھوں میں تین تین بار سرمہ لگایا جائے، گویا ہر آنکھ کے اعتبار سے طاق عدد مطلوب ہے، (۴) یہ دوسرا قول حدیث سے قریب تر ہے، کیونکہ حضرت عباس ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ کے پاس ایک سرمہ دانی تھی جس سے ہر شب سرمہ لگایا کرتے تھے، تین دائیں آنکھ میں اور تین بائیں آنکھ میں، (۵) اس حدیث میں یہ اشارہ بھی ہے، کہ پہلے تین دفعہ دائیں آنکھ میں سرمہ لگایا جائے پھر تین دفعہ بائیں آنکھ میں، کیونکہ آپ ﷺ کو ہر اچھے کام میں دائیں طرف سے شروع کرنا محبوب تھا، (۶) نیز رات میں سرمہ لگانا آپ ﷺ کی سنت خاص ہے۔ (۷)

روزہ کی حالت میں

روزہ کی حالت میں سرمہ لگانا حنفیہ اور شوافع کے یہاں بلا کراہت درست ہے، کیونکہ خود حدیث سے روزہ دار کے لئے سرمہ کا جائز ہونا ثابت ہے، (۸) مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک مکروہ ہے، بلکہ اگر حلق میں سرمہ کا ذائقہ محسوس ہونے لگے تو روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔ (۹)

حالت احرم میں

حالت احرام میں ایسے سرمہ کا استعمال جائز ہے، جس میں خوشبو نہ ہو، خوشبودار سرمہ اور بلا ضرورت اثمد کا استعمال مکروہ ہے۔ (۱۰)

کذب (جھوٹ – گناہ کبیرہ!)

''کذب'' کے معنی جھوٹ کے ہیں، جھوٹ خلاف واقعہ بات کو کہتے ہیں۔

''جھوٹ'' کبیرہ گناہوں میں سے ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ جھوٹ انسان کو برائی کی طرف لے جاتا ہے اور برائی جہنم کی طرف، (۱۱) ایک موقعہ پر آپ ﷺ نے جھوٹ کو نفاق کی علامتوں میں شمار کیا، (۱۲) جھوٹ کی خواہ کوئی بھی صورت ہو، شریعت کی نگاہ میں مذموم ہے، بعض لوگ اپنی بڑائی کے اظہار کے لئے جھوٹا خواب بیان کیا کرتے ہیں، آپ ﷺ نے اس کی بھی مذمت فرمائی، اور فرمایا کہ جو شخص ایسا کرے گا، اسے قیامت کے دن کہا جائے گا، کہ وہ دو ''جو'' کے درمیان گرہ لگائے، اور وہ ایسا کر نہیں پائے گا۔ (۱۳)

آپ ﷺ نے جھوٹا وعدہ کرنے کو بھی منع فرمایا، اور اسے من جملہ علاماتِ نفاق کے قرار دیا، (۱۴) لوگ تجارت میں جھوٹ بولنے

(۱) ترمذی، باب ماجاء فی الإکتحال
(۲) هندیه ۳۵۹/۵
(۳) المغنی ۶۷/۱
(۴) حوالۂ مذکور
(۵) ترمذی، باب ماجاء فی الإکتحال
(۶) بخاری، حدیث نمبر ۴۲۶۰
(۷) شمائل ترمذی، باب ماجاء فی کحل رسول اللهﷺ ۵-۴
(۸) ترمذی، باب ماجاء فی الکحل للصائم برقم ۷۲۶
(۹) رحمة الأمه ۱۲۰
(۱۰) الفقه الإسلامی و أدلته ۲۵۳/۳، رحمة الأمه ۱۳۸
(۱۱) بخاری، حدیث نمبر ۶۰۳۹، کتاب الأدب، مسلم حدیث ۲۶۰۷
(۱۲) بخاری، حدیث نمبر ۳۴، باب علامة النفاق
(۱۳) ریاض الصالحین، حدیث ۱۵۴۳
(۱۴) مسلم شریف، باب بیان خصال المنافق، حدیث نمبر ۵۸

کے معاملہ میں عام طور پر تساہل ہوتے ہیں، آپ ﷺ نے اس پر بھی سختی سے نکیر فرمائی، اور فرمایا کہ تین شخص وہ ہوں گے، جن کی طرف اللہ تعالی قیامت کے دن نگاہِ رحمت نہیں اٹھائیں گے، ان میں ایک وہ شخص ہوگا جو جھوٹی قسم کے ذریعہ اپنا سامان فروخت کرے، (۱) ہنسی مذاق میں جھوٹ بولنا عام بات ہے، اس غیر ذمہ دارانہ طرزِ عمل کو بھی آپ ﷺ نے ناپسند فرمایا، ارشاد فرمایا: اس شخص کے لئے ہلاکت ہے، جو گفتگو میں اس لئے جھوٹ بولے کہ لوگ اس سے ہنسیں، (۲) جھوٹی گواہی سے چونکہ لوگوں کے حقوق متعلق ہیں، اس لئے اس کی سخت مذمت کی گئی ہے، (۳) ایک موقعہ پر آپ ﷺ نے چند بڑے بڑے گناہوں کو شمار کیا، جن میں ایک "جھوٹی قسم" (یمین غموس) بھی ہے، (۴) سب سے بدترین جھوٹ یہ ہے کہ کوئی شخص رسول اللہ ﷺ کی طرف غلط طور پر کسی بات کی نسبت کرے، آپ ﷺ نے فرمایا: جس نے مجھ پر جھوٹ گھڑا، اس نے جہنم میں اپنا ٹھکانہ بنالیا، (۵) بلکہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص میری طرف منسوب کسی دوسرے کی نقل کی ہوئی جھوٹی بات نقل کرے، تو وہ بھی جھوٹ بولنے والوں میں سے ہے، **من حدث عني بحديث وهو يرى انه كذب فهو احد الكاذبين** . (۶)

جب جھوٹ کی اجازت ہے

البتہ جھوٹ کی حرمت کی اصل وجہ یہ ہے کہ اس سے مخاطب کو یا کسی اور شخص کو نقصان پہنچتا ہے، امام غزالیؒ کی زبان میں اس کی حرمت "لعینہ" نہیں ہے، بلکہ "لغیرہ" ہے، (۷) اسی لئے جہاں جھوٹ سے کوئی نیک اور صحیح مقصد متعلق ہو، تو وہاں جھوٹ بولنے کی اجازت دی گئی، بلکہ بعض اوقات تو جھوٹ بولنا واجب ہو جاتا ہے، مثلاً کوئی شخص تلوار لے کر کسی کے قتل کے درپے ہو، اور مظلوم کسی کے گھر جا چھپے، صاحب خانہ سے پوچھا جائے کہ کیا وہ شخص اس کے یہاں موجود ہے؟ تو ایسی صورت میں صاحب خانہ کے لئے جھوٹ بول کر اس کی جان بچانا واجب ہے، (۸) — خود احادیث میں بعض مواقع پر جھوٹ کی اجازت ثابت ہے، جنگ میں دشمن کو دھوکہ دینے کے لئے، دو مسلمانوں کے درمیان مصالحت کرانے کے لئے، بیوی شوہر سے یا شوہر بیوی سے اس کو راضی کرنے کے لئے جھوٹ بولے، (۹) اسی طرح ظالم کے ظلم سے بچنے کے لئے بھی جھوٹ بولنے کی گنجائش ہے۔ (۱۰)

توریہ وتعریض

گفتگو کا ایک طریقہ وہ ہے جس کو "توریہ" یا "تعریض" کہتے ہیں، یعنی ایسی بات کہنا کہ کہنے والے کا مقصود کچھ اور ہو، اور مخاطب کچھ اور سمجھے، اگر توریہ سے کام چل جائے تو صریح جھوٹ بولنے سے گریز کرنا چاہئے، مثلاً کوئی شخص ظلماً کسی سے روپے کا مطالبہ کرے، روپیہ اس کے گھر میں موجود ہو، لیکن وہ قسم کھائے کہ میرے پاس روپیہ نہیں اور نیت ہو کہ میری جیب میں نہیں، تو ایسا کرنا درست ہے، البتہ بلاضرورت توریہ کرنا بھی مکروہ ہے۔ (۱۱)

توریہ خود حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ثابت ہے، جس کا خود قرآن نے ذکر کیا ہے، آپ علیہ السلام نے مشرکین عراق کے مذہبی

---

(۱) بخاری، باب اثم من منع ابن السبیل من الماء، برقم ۲۳۵۸
(۲) ترمذی، باب ماجاء من تکلم بالکلمة لیضحك الناس، برقم ۲۳۱۵
(۳) حوالۂ سابق
(۴) ریاض الصالحین، حدیث نمبر ۱۷۱۴
(۵) بخاری، باب اثم من کذب علی النبی ﷺ، برقم ۱۰۷-۱۰۸-۱۰۹-۱۱۰
(۶) مقدمہ مسلم عن سمرة بن جندب، باب نمبر ۱
(۷) احیاء العلوم ۱۳۷/۳
(۸) حوالۂ سابق
(۹) دیکھئے: ریاض الصالحین ۴۵۹، باب بیان مایجوز من الکذب
(۱۰) ہندیہ ۳۵۲/۵
(۱۱) ہندیہ ۳۵۲/۵، نیز دیکھئے: احیاء العلوم ۱۳۹/۳

میلہ میں جانے سے یہ کہہ کر انکار کیا کہ میں بیمار ہوں انی سقیم، (الصفت : ۸۹) آپ کی یہ بیماری جسمانی نوعیت کی نہیں تھی، بلکہ اس سے دل کی آزردگی کا اظہار مقصود تھا، جب آپ علیہ السلام مصر سے گذرے تب بادشاہ مصر کی اس عادت کی وجہ سے کہ وہ مسافرین کی بیویوں کو بے آبرو کرتا تھا نہ کہ بہنوں کو، آپ علیہ السلام نے اپنی زوجہ حضرت سارہ کے بارے میں فرمایا کہ یہ میری بہن یعنی دینی وایمانی بہن ہے، بت شکنی کے بعد جب لوگوں نے آپ سے سوال کیا کہ کس نے اس بت کو منہدم کیا ہے؟ تو آپ نے ذومعنیین جملہ فرمایا، جس کا اصل مقصد ان پر طنز اور ان بتوں کی عجز ودر ماندگی کو ظاہر کرنا تھا، بل فعله كبيرهم (الانبیاء : ۶۳) کہ ان ہی کے بڑے نے کیا ہے، اس اسوۂ ابراہیمی سے ظاہر ہے کہ ضرورت کے مواقع پر توریہ سے کام لینے کی گنجائش ہے۔

کراء

''کراء'' کے معنی کرایہ پر دینے کے ہیں، کرایہ پر لین دین اجارہ میں داخل ہے۔

(اس کے لئے ملاحظہ ہو: اجارہ، نیز: مزارعت)

کراہت

''کراہت'' کرہ سے ماخوذ ہے، جس کے معنی انکار اور مشقت کے ہیں، (۱) اسی نسبت سے ایسی چیز کو مکروہ کہا جاتا ہے جو ناپسندیدہ ہو، علماء اُصول کے نزدیک مکروہ ایک اصطلاح ہے۔

(تفصیل کے لئے دیکھئے: مکروہ، حکم)

کسب (کمانا)

کسب کے معنی کمانے کے ہیں، کسب معاش اسلام کی نگاہ میں ایک بہتر کام ہے، بشرطیکہ حدِ اعتدال میں ہو، اور شریعت کے مقرر کئے ہوئے دائرہ میں رہتے ہوئے، خود قرآن مجید نے متعدد مواقع پر کسب معاش کی کوشش کو سراہا ہے، (الجمعہ : ۱۰) فرمایا گیا کہ دن کی تخلیق کا ایک اہم مقصد یہ بھی ہے کہ وہ لوگوں کے لئے تلاش معاش میں سہولت وآسانی کا باعث ہو، (نباء : ۱۱) حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے کہ ایسا نہ ہو کہ آدمی کسب معاش کو چھوڑ کر بیٹھ جائے، اور صرف دعاء کرتا رہے کہ الٰہا! مجھے رزق عطا فرمائیے، کیونکہ معلوم ہے کہ آسمان، سونا چاندی نہیں برساتا، (۲) بنیادی طور پر کسب معاش کے تین ذرائع ہیں: کاشت کاری، تجارت اور صنعت وحرفت، آپ ﷺ نے ان تینوں ہی وسائل کسب کی تعریف فرمائی، تجارت کے بارے میں فرمایا کہ امانت دار تاجر انبیاء اور شہداء کے ساتھ ہوگا، (۳) کاشت کاری کے بارے میں حضرت انس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ مسلمان کوئی درخت یا کھیتی لگائے اور اس سے کوئی انسان، درندہ، پرندہ، یا چوپایہ کھائے، تو وہ اس کے لئے صدقہ ہو جاتا ہے، (۴) صنعت وحرفت کے بارے میں آپ ﷺ کا ارشاد مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ صنعت وحرفت جاننے والے مسلمانوں کو پسند کرتا ہے، (۵) نیز آپ ﷺ نے فرمایا کہ اپنے ہاتھ کی محنت سے جو چیز کھائی جائے، اس سے بہتر کوئی کھانا نہیں ہوسکتا۔ (۶)

بقول ماوردی، امام شافعیؒ کی رائے سے قریب تر یہ ہے کہ ان میں سے سب سے بہتر ذریعۂ معاش تجارت ہے، خود ماوردی نے زراعت وکاشتکاری کو کسب معاش کا سب سے بہتر وسیلہ قرار دیا ہے، اور نوویؒ کا خیال ہے کہ صنعت وحرفت کو سب پر ترجیح حاصل ہے، حافظ ابن حجرؒ کا خیال ہے کہ احوال واشخاص کے لحاظ سے ترجیحات مختلف ہوسکتی ہیں، والحق ان ذالک مختلف المراتب وقد

---

(۱) القاموس المحیط ۱۶۱۶
(۲) احیاء العلوم ۶۲/۲
(۳) ابن ماجہ، حدیث نمبر ۲۱۵۵، باب الحث علی المکاسب
(۴) بخاری، برقم ۲۳۲۰، باب فضل الزرع
(۵) مجمع الزوائد ۶۲/۴، باب الکسب والتجارۃ
(۶) بخاری مع الفتح ۳۵۵/۴، باب کسب الرجل وعملہ بیدہ

یختلف باختلاف الأحوال والأشخاص ، (۱)واقعہ ہے کہ حافظ کی رائے قرین صواب نظر آتی ہے، اور جس علاقہ میں جن ذریعۂ معاش کی طرف توجہ عام لوگوں کے لئے سودمند ہواوران کو نقصان سے بچانے والا ہو، نیز جس میں حرام میں ملوث ہونے کا اندیشہ کم سے کم ہو،اس ذریعۂ معاش کوترجیح ہوگی۔ واللہ اعلم

کسوف

''کسوف'' کے معنی سورج گہن کے ہیں،اور''خسوف'' کے معنی چاند گہن کے،گوعربی زبان میں''کسوف'' کی جگہ''خسوف'' اور''خسوف'' کی جگہ''کسوف'' کااستعمال عام ہے،—اورایک قول یہ بھی ہے کہ سورج گہن ہو کہ چاند گہن، گہن کے ابتدائی اوقات کوکسوف اور انتہائی اوقات کوخسوف کہتے ہیں،لیکن بقول مشہور صاحب لغت جوہری کے زیادہ فصیح تعبیر وہی ہے جواوپر مذکور ہوئی۔(۲)

نمازِ کسوف اوراس کا طریقہ

رسول اللہ ﷺ کا طریقہ یہ تھا کہ کوئی اہم، غیر معمولی اور خلاف عادت واقعہ پیش آتا تو اس کوتذکیراوراللہ کی طرف متوجہ کرنے کے لئے استعمال کرتے، چنانچہ مدینہ میں جب پہلی دفعہ سورج گہن کاواقعہ پیش آیاتواتفاق سے وہ وہی دن تھا جس دن کہ آپ ﷺ کے صاحب زادے حضرت ابراہیم ؓ کاانتقال ہواتھا، لوگوں میں ماقبل اسلام عقیدہ کے مطابق چرچا ہونے لگا کہ صاحبزادۂ نبوی ﷺ کی وفات کی وجہ سے گہن کاواقعہ پیش آیا،آپ ﷺ حالانکہ ملولِ خاطر تھے لیکن اس موقعہ سے ضروری سمجھا کہ بروقت اس غلط فہمی کاازالہ کردیاجائے چنانچہ آپ ﷺ نے لوگوں کو مسجد میں جمع ہونے کاحکم فرمایااور دورکعت نماز کسوف ادافرمائی، حدیث کی اکثر کتابوں میں یہ واقعہ موجود ہے،(۳)اوراس طرح ایک طبعی واقعہ کے ذریعہ آپ ﷺ نے لوگوں کوخدااورآخرت کی طرف متوجہ فرمایا کہ خدااتناقوی وقادر ہے کہ سورج کی روشنی بھی ہم سے چھین لے، نیز اس سے اس حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ خدا کے لئے اس کائنات کی بساط کولپیٹ دینااور قیامت برپا کر دیناذرابھی دشوار نہیں۔

چنانچہ نماز کسوف مسنون ہےاوراس پرتمام فقہاء کااتفاق ہے، گوبعض حنفیہ نے نماز کسوف کوواجب قراردیاہے،لیکن راجح قول حنفیہ کے یہاں بھی اس نماز کے سنت مؤکدہ ہونے کا ہے۔(۴)

نماز کسوف کے طریقے اور کیفیت کے سلسلے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایاجاتا ہے،حنفیہ کے نزدیک عام نمازوں کی طرح دورکعت پڑھی جائیگی اور ہررکعت میں ایک ہی رکوع ہوگا اورایک ہی قرأت ہوگی،اس لئے کہ نسائی میں حضرت ابوبکرہ ؓ اور حضرت سمرہ ؓ کی روایتوں میں دورکوع کاذکرنہیں بلکہ حسب معمول دورکعت پڑھنے کاذکرآیاہے،(۵)مالکیہ،شوافع اورحنابلہ کے نزدیک نماز کسوف کی ہررکعت میں دورُکوع کیاجائے گا،ظاہر ہے کہ جب دورُکوع ہے تو قیام بھی دو ہوگا،اورقرآن کی قرأت بھی دو بار ہوگی،(۶)چنانچہ حضرت عبداللہ ابن عباس ؓ اورحضرت عائشہ ؓ وغیرہ کی روایت میں دورکعت میں چاررُکوع کاذکرموجود ہے،(۷) حنفیہ کانقطۂ نظر یہ ہے کہ رُکوع کی تعداد کے سلسلے میں روایات میں

---

(۱) فتح الباری ۳۵۶/۴
(۲) شرح مہذب ۴۳/۵
(۳) دیکھئے:مسلم شریف ، باب ذکر النداء بصلاة الکسوف،حدیث نمبر ۹۱۰
(۴) دیکھئے:بدائع الصنائع ۲۰۸/۱،شرح مہذب ۴۳/۵،المغنی ۱۴۲/۲،بدایة المجتهد ۲۱۰/۱
(۵) نسائی ۱۶۸/۱-۱۶۷
(۶) بدایة المجتهد ۲۱۰/۱، شرح مہذب ۴۵/۵،المغنی ۱۴۳/۲
(۷) ترمذی،حدیث نمبر ۱۵۲۰،باب فی صلاة الکسوف

خاصا اختلاف ہے، ایک اور دو رکوع کی روایت تو ابھی مذکور ہوئی، نسائی میں حضرت عائشہؓ سے تین اور حضرت عبداللہ ابن عباس ؓ سے چار نقل کیا گیا ہے، (۱) اور ابوداؤد میں حضرت ابی بن کعب ؓ سے ایک رکعت میں پانچ رکوع تک مروی ہے، (۲) گو بعض حضرات نے ان روایات میں یوں تطبیق پیدا کرنے کی کوشش کی ہے کہ گہن کے اوقات طویل اور مختصر ہونے کے اعتبار سے رکوع کی تعداد بھی کم و بیش ہوگی، طبریؒ سے منقول ہے کہ ان مختلف روایات کی بناء پر رکوع کی تعداد کے بارے میں نماز پڑھنے والوں کو اختیار ہوگا، (۳) لیکن حقیقت یہ ہے کہ بظاہر ان روایات میں تطبیق دشوار ہے، اگر یہ حضور ﷺ کے اقوال ہوتے یا کسوف کا واقعہ آپ ﷺ کی حیات طیبہ میں متعدد بار پیش آیا ہوتا تو اس طرح کی توجیہہ ممکن تھی، یہ روایات حضور ﷺ کے فعل سے متعلق ہیں اور زندگی میں ایک ہی بار یہ واقعہ پیش آیا ہے، اس لئے بظاہر ان میں تطبیق دشوار ہے، حنفیہ نے اسی لئے ترجیح سے کام لیا ہے اور اس ہیئت کو ترجیح دی ہے جو نماز کی عمومی اور اصولی کیفیت کے مطابق ہے۔

قرأت

نمازِ کسوف میں طویل قرأت مسنون ہے، بہتر ہے کہ پہلی رکعت میں سورۂ بقرہ یا اس کے بقدر اور دوسری رکعت میں سورۂ آلِ عمران یا اس کے بقدر قرأت کی جائے اور اگر قرأت مختصر ہو تو گہن ختم ہونے تک دعاء، تلاوت وغیرہ میں مشغول رہا جائے۔(۴)

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قرأت آہستہ کی جائے گی۔(۵) کیونکہ حضرت سمرہ بن جندب ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے نمازِ کسوف پڑھائی، ہم آپ ﷺ کی آواز نہیں سن رہے تھے، (۶) امام ابو یوسفؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک جہری قرأت کی جائے گی، (۷) یہی حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔(۸)

خطبہ

رسول اللہ ﷺ نے کسوف کے موقع سے ایک خطبہ بھی ارشاد فرمایا تھا، اسی بناء پر شوافع کے نزدیک نماز کے بعد عیدین کی طرح دو خطبے دینا بھی مسنون ہے، (۹) ان حضرات کا خیال ہے کہ یہ خطبہ دینا اتفاقی واقعہ تھا اور اس کا مقصد محض اس غلط فہمی کا ازالہ تھا جو لوگوں میں پیدا ہوگئی تھی کہ حضرت ابراہیم کی وفات کی وجہ سے سورج گہن لگا ہے، البتہ اس پر اتفاق ہے کہ نمازِ کسوف میں اذان و اقامت نہیں۔(۱۰)

متفرق احکام

مالکیہ اور حنفیہ کے نزدیک جن اوقات میں نمازوں کا پڑھنا مکروہ ہے، ان اوقات میں نمازِ کسوف ادا نہیں کی جائیگی، شوافع کے نزدیک اوقات مکروہہ میں بھی نمازِ کسوف ادا کی جاسکتی ہے۔(۱۱)

نمازِ کسوف ایسی جگہ پڑھنا بہتر ہے جہاں نمازِ عید پڑھی جاتی ہو یا جامع مسجد میں پڑھی جائے، گو کسی اور جگہ پڑھ لی جائے یہ بھی کافی ہے۔(۱۲)

---

(۱) نسائی ۱۶۶/۱-۱۶۴
(۲) ابوداؤد، حدیث نمبر ۱۱۸۲، باب من قال اربع رکعات
(۳) دیکھئے بدایۃ المجتہد ۱۱۱/۱
(۴) بدائع الصنائع ۲۸۱/۱
(۵) دیکھئے بدائع الصنائع ۲۸۱/۱، بدایۃ المجتہد ۱۱۲/۱
(۶) ترمذی، حدیث نمبر ۵۶۲، باب کیف القرأۃ فی الکسوف
(۷) بدائع الصنائع ۲۸۲/۱، المغنی ۱۴۳/۲
(۸) نسائی ۱۶۸/۱، باب الجہر بالقرأۃ فی صلوۃ الکسوف
(۹) شرح مہذب ۵۲/۵
(۱۰) بدائع الصنائع ۲۸۲/۱
(۱۱) دیکھئے بدائع الصنائع ۲۸۲/۱، بدایۃ المجتہد ۱۱۳/۱
(۱۲) بدائع الصنائع ۲۸۲/۱

نماز جماعت سے ادا کی جائے گی اور بہتر ہے کہ امام مسجد نماز پڑھائے۔(۱)

کیا نمازِ کسوف کے لئے شہر ہونا ضروری ہے؟ اس سلسلہ میں امام صاحب کے دونوں طرح کے اقوال ہیں، ظاہر روایت کے مطابق جہاں جمعہ ہوگا وہیں نمازِ کسوف بھی پڑھی جائے گی۔(۲)

سورج گہن کے موقع سے نماز کے علاوہ ذکر، دعا اور صدقہ کرنا مستحب ہے کہ آپ ﷺ نے اس کی ترغیب دی ہے۔(۳)

(چاند گہن کے موقع سے پڑھی جانے والی نماز، نمازِ خسوف کی بابت دیکھئے: "خسوف")۔

کسوة

"کسوة" (ک پر زیر اور پیش) کے معنی کپڑے اور لباس کے ہیں، (۴) بیوی کے لئے لباس کی فراہمی بھی شوہر کے ذمہ ہے، اور نفقہ میں شامل ہے۔

(تفصیل کے دیکھئے: نفقہ نیز لباس و پوشاک کے عمومی احکام کے لئے ملاحظہ ہو: لباس)۔

کعبہ

"کعبہ" چوکور مکان کو کہتے ہیں، (۵) بلند و مرتفع جگہ کو بھی عربی زبان میں کعبہ کہا جاتا ہے، (۶) کعبۃ اللہ کی عمارت چوکور بھی ہے، بلند بھی اور درجہ و مقام کے اعتبار سے اس کی رفعت کے کیا کہنے؟ انھیں مناسبتوں سے یہ عمارت کعبہ سے موسوم ہوئی۔

قرآن مجید میں متعدد مواقع پر کعبہ کا ذکر آیا ہے اور حدیثوں میں بھی کعبہ کا ذکر بار بار ہوا ہے، قرآن مجید نے کعبہ مکرمہ کو "البیت العتیق" (الحج : ۲۹) یعنی "قدیم گھر" بیت الحرام (الحج : ۲۵) بیت المحرم (ابراہیم : ۲۵) نیز مسجد حرام (بنی اسرائیل : ۱) سے بھی موسوم کیا ہے۔

پہلا وہ گھر خدا کا!

خود قرآن مجید نے کعبہ کو "بیت عتیق" کہہ کر اس کی قدامت کی طرف اشارہ کر دیا ہے، روایات گو ان میں بعض سند کے اعتبار سے متکلم فیہ ہیں، لیکن قرآن کے اشارے کی وجہ سے ان کی صحت کا گمان ہوتا ہے، بیہقی میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے حضرت جبرئیل کو آدم وحواء کے پاس بھیجا، اور فرمایا کہ میرے لئے (یعنی میری عبادت کے لئے) ایک گھر تعمیر کرو، اور پھر خود حضرت جبرئیل نے لکیر کھینچ کر جگہ کی نشاندہی کی، حضرت آدم وحوا نے مل کر تعمیر کا فریضہ انجام دیا، جب یہ حضرات تعمیر سے فارغ ہوئے، تو وحی آئی کہ اس گھر کا طواف کریں، اور فرمایا گیا کہ تم پہلے انسان ہو اور یہ پہلا گھر ہے۔(۷)

کعبہ کی تعمیرات

اس روایت سے ظاہر ہے کہ پہلی دفعہ خود حضرت آدم نے کعبۃ اللہ کی تعمیر فرمائی، لیکن امام شافعیؒ کی ایک روایت کے مطابق، حضرت آدم سے بھی دو ہزار سال پہلے فرشتوں نے یہاں عبادت کی تھی، (۸) حضرت علی ؓ ہی کی ایک روایت میں ہے، کہ جب تخلیق آدم سے پہلے پروردگار عالم نے فرشتوں کے سامنے انسانوں کے ذریعہ کائنات ارضی کو بسانے کا منصوبہ ظاہر فرمایا تو ملائکہ نے اپنی فہم نارسا کے مطابق انسان کی تخلیق کو نا مناسب خیال کیا، اور بارگاہ ربانی میں اپنی عرض پیش کی، اللہ تعالیٰ اس پر ناراض ہوئے اور فرشتوں کو عالم بالا سے نکال دیا، اس موقع سے فرشتوں نے

---

(۱) بدائع الصنائع ۲۸۱/۱
(۲) حوالۂ سابق
(۳) نسائی ۱۷۰/۱
(۴) القاموس المحیط ۱۷۱۲
(۵) معجم البلدان ۴۶۳/۴
(۶) البحر الرائق ۳۰۰/۲
(۷) البدایة والنهایة لابن کثیر ۲۹۹/۲
(۸) حوالۂ سابق

کعبۃ اللہ کا طواف کر کے اللہ کے سامنے توبہ کی، اور اللہ تعالیٰ نے ان کی توبہ قبول فرمائی، (۱) درحقیقت ان دونوں روایتوں میں کوئی تضاد نہیں، کیونکہ حضرت آدم کے معمار اول ہونے سے مراد یہ ہے کہ انسانوں میں سب سے پہلے معمار حضرت آدم ہیں، ویسے سب سے پہلے اس کی تعمیر فرشتوں کے ہاتھوں ہوئی، اہل تاریخ نے نقل کیا ہے کہ طوفان نوح کی طغیانی نے کعبۃ اللہ کی عمارت کو بھی متاثر کیا اور ریت اور مٹی نے یہاں ایک سرخ ٹیلے کی صورت اختیار کرلی، اس زمانہ میں بھی یہ ٹیلہ مرجع عوام وخواص تھا اور لوگ یہاں آکر دعائیں کرتے تھے۔

ملائکہ اور حضرت آدم علیہ السلام کے بعد بیت اللہ شریف کی تعمیر کا شرف حضرت ابراہیم ﷺ اور آپ کے فرزند ارجمند حضرت اسماعیل کے حصہ میں آیا، خود قرآن مجید میں اس تعمیر کا ذکر آیا ہے، (البقرۃ : ۱۲۷) جب تعمیر ابراہیمی قدامت کی وجہ سے منہدم ہوگئی تو چوتھی تعمیر بنوجرہم کے ہاتھوں ہوئی، بنوجرہم کے بعد عمالقہ نے کعبہ کو تعمیر کیا، چھٹی دفعہ اس کی تعمیر رسول اللہ ﷺ کے مورث اعلیٰ قصی بن کلاب نے کی، پھر ساتویں دفعہ کعبہ کی تعمیر اس وقت ہوئی جب آپ ﷺ نبوت سے سرفراز نہیں ہوئے تھے، گو اس میں اختلاف ہے کہ اس وقت عمر شریف اٹھارہ سال تھی، یا بیس سال یا پینتیس سال، تاہم اس پر اتفاق ہے کہ اس تعمیر میں آپ ﷺ نے بھی بنفس نفیس شرکت فرمائی۔ (۲)

قریش کی تعمیر میں بمقابلہ تعمیر ابراہیمی کے متعدد تبدیلیاں تھیں، من جملہ ان کے یہ تھی کہ حطیم کا حصہ جو کعبہ میں شامل تھا، اس کو کعبہ سے باہر کردیا گیا، البتہ اس کی بھی خم دار حد بندی کردی گئی، دوسرے کعبۃ اللہ کا دروازہ بہت اونچا کردیا گیا کہ آدمی بغیر سیڑھی کے داخل نہ ہوسکے اور قریش کی اجازت کا مرہون منت رہے، آپ ﷺ چاہتے تھے کہ کعبہ کو پھر سے تعمیر فرمائیں، حطیم کے حصہ کو اندر داخل کرلیں، اور کعبہ کے دو دروازے مشرق اور مغرب کی سمت میں بنادئے جائیں اور وہ دروازے زمین کے برابر ہوں، لیکن چونکہ عرب نئے نئے اسلام میں داخل ہوئے تھے، اور اندیشہ تھا کہ لوگ کہیں اس کی وجہ سے غلط فہمی اور بدگمانی میں نہ پڑ جائیں، اس لئے آپ ﷺ اس سے باز رہے۔ (۳)

حضرت عبداللہ بن زبیر ؓ جب خلیفہ بنے تو یزید نے ان کے خلاف فوج کشی کی، اور شامی فوجوں نے جبل ابوقبیس پر منجنیق نصب کر کے شب وروز خانۂ کعبہ پر سنگباری شروع کردی، جس سے غلاف کعبہ ٹکڑے ٹکڑے ہوگیا، اور خود کعبۃ اللہ کی عمارت کو بڑا نقصان پہنچا، ربیع الاول ۶۴ھ میں جب یزید (علیہ ما علیہ) کی موت کی اطلاع ملی تو شامی فوجیں واپس گئیں، پھر حضرت عبداللہ بن زبیر ؓ نے ایک عرصہ کے بعد اس کی تعمیر فرمائی، آپ ؓ نے حطیم کے حصہ کو کعبہ شریف میں داخل فرمالیا، اور مشرق ومغرب دونوں جانب دروازے بنوائے۔ (۴)

حضرت عبداللہ بن زبیر ؓ کی شہادت کے بعد پیکر ظلم وجور حجاج بن یوسف نے عبدالملک بن مروان کے مشورہ سے دوبارہ بیت اللہ شریف کی تعمیر کرائی، حطیم کے حصہ کو کعبہ سے باہر نکال دیا، اور ان بندگان جاہلیت نے دوبارہ مشرقی دروازہ کو قد آدم اونچا کردیا اور مغربی دروازہ بند کردیا، عبدالملک بن مروان صحابی رسول حضرت عبداللہ بن زبیر ؓ کی شان میں یاوہ گوئی کرتا، اور حضرت عبداللہ بن زبیر ؓ کی روایت جو کعبہ کے سلسلے میں حضرت عائشہ ؓ سے مروی ہے کو جھوٹی قرار دیتا، ایک موقعہ پر حضرت حارث بن عبداللہ بن ربیعہ ؓ نے اس بدبخت کی بات کاٹ کر فرمایا کہ حضرت عبداللہ بن زبیر ؓ نے سچ کہا، اور میں خود بھی اس کا

(۱) دیکھئے معجم البلدان ۴/۴۶۳

(۲) بخاری ۱/۲۱۵

(۳) بخاری ۱/۲۱۵، مسلم ۱/۴۲۹

(۴) فتح الباری ۳/۴۴۵

راوی ہوں، تو اس نے افسوس کا اظہار کیا اور — غالباً لوگوں کو سنانے کے لئے — کہا، اگر مجھے اس حدیث کا علم ہوتا تو میں کبھی بیت اللہ شریف کو گرانے کا حکم نہ دیتا۔(۱)

حجاج کے بعد متعدد عباسی خلفاء نے حضرت عبداللہ ابن زبیر ؓ کی بناء پر دوبارہ کعبہ کی تعمیر کرنی چاہی لیکن اس زمانہ کے اہل علم خاص کر امام مالکؒ نے اس سے منع فرمایا، کہ بار بار کعبہ کی شکست و ریخت کی وجہ سے حرمت کعبہ لوگوں کے دلوں سے نکل جائے گی، اور کعبہ بازیچۂ اطفال بن کر رہ جائے گی، حجاج بن یوسف نے ۷۴ھ میں تعمیر کیا تھا، نوسو چھیاسٹھ سال تک یہی تعمیر برقرار رہی، گو کبھی کبھار اصلاح و مرمت کا کام ہوتا رہا۔

۱۹ر شعبان ۱۰۳۹ھ کو مکہ مکرمہ میں ایسی موسلا دھار بارش ہوئی کہ جس سے ہزاروں جانیں تلف ہوگئیں، اور کعبہ کی عمارت زمین بوس ہوگئی، یہ زمانہ خلافت عثمانیہ ترکی کا تھا اور سلطان مراد خاں خلیفۃ المسلمین تھے، چنانچہ ۲ر ذی الحجہ ۱۰۴۰ھ میں کعبہ کی تعمیر مکمل ہوئی، جو اب تک قائم ہے، البتہ اس میں وقتاً فوقتاً اصلاح و مرمت کا کام ہوتا رہا ہے۔(۲)

کعبہ میں نماز

رسول اللہ ﷺ کا کعبہ میں نماز پڑھنا ثابت ہے، حضرت عبداللہ ابن عمر ؓ راوی ہیں کہ انھوں نے آپ ﷺ کے کعبہ سے نکلتے ہی حضرت بلال ؓ سے دریافت کیا، کہ کیا آپ ﷺ نے کعبہ میں نماز بھی ادا کیا؟ حضرت بلال ؓ نے اس کا جواب اثبات میں فرمایا، (۳) گو عبداللہ ابن عباس کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے کعبہ میں نماز نہیں پڑھی ہے، لیکن محدثین و فقہاء اور خود امام بخاریؒ کے نزدیک، حضرت بلال ؓ کی روایت راجح ہے، (۴) ممکن ہے کہ عبداللہ ابن عباس ؓ کعبہ کے اندر تاریکی کی وجہ سے صحیح ادراک نہ کر پائے ہوں، یا دونوں روایت کا تعلق الگ الگ واقعات اور مواقع سے ہو۔

اسی روایت کی روشنی میں فقہاء حنفیہ اور فقہاء شوافع نے کعبہ میں نماز کو مطلقاً جائز قرار دیا ہے خواہ فرض ہو یا نفل، اور کعبۃ اللہ کے اندر ہو یا اس کی چھت پر، گو چھت پر پڑھنا خلاف ادب ہونے کی وجہ سے مکروہ ہے، (۵) البتہ شوافع کے نزدیک کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنے کے لئے ضروری ہے کہ کعبہ کی چھت سے متصل سترہ موجود ہو، (۶) مالکیہ کے نزدیک کعبہ کی چھت پر توصحیح تر قول کے مطابق کوئی بھی نماز درست نہیں ہوگی، البتہ کعبہ کے اندر نفل نماز پڑھنے کی گنجائش ہے، (۷) حنابلہ کا خیال ہے کہ کعبہ کے اندر بھی اور اس کی چھت پر بھی نفل نماز پڑھی جاسکتی ہے، فرض نہیں پڑھی جاسکتی۔(۸)

حطیم میں نماز

اگر بیت اللہ میں داخل ہونے کا موقعہ نہ مل پائے تو حطیم میں نماز پڑھنے کا ثواب بھی اسی کے بقدر ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے بیت اللہ میں نماز پڑھنے کی خواہش کی، تو آپ ﷺ نے ان کو حطیم میں نماز پڑھنے کا حکم دیا اور ارشاد فرمایا کہ یہ بھی بیت اللہ ہی کا حصہ ہے۔(۹)

---

(۱) مسلم ۱/۴۳۱
(۲) تاریخ مکہ مکرمہ ۲/۹۶، اور اس کے بعد، (تالیف: عبد المعبود)
(۳) نسائی ۲/۲۷، باب موضع الصلاۃ فی البیت
(۴) بخاری: باب قبلۃ اھل المدینۃ واھل الشام والمشرق، حدیث نمبر ۳۹۸
(۵) البحر الرائق ۲/۲۰۰، بدائع الصنائع ۱/۱۱۵
(۶) المہذب ۱/۲۴۷
(۷) الشرح الصغیر ۱/۹۸-۲۹۷
(۸) کشاف القناع ۱/۳۵۴
(۹) ترمذی: باب ماجاء فی الصلوٰۃ فی الحجر، حدیث نمبر ۸۷۶

کفارہ

کفارہ کا لفظ تکفیر سے ماخوذ ہے، جس کے معنی مٹانے کے آتے ہیں، جس گناہ کی تلافی کے لئے شریعت کی جانب سے جو سزا مقرر ہو اس کو کفارہ کہا جاتا ہے، قتل، ظہار، قسم، قصداً روزہ توڑنا اور ایلاء وہ اُمور ہیں جن کا قرآن وحدیث میں کفارہ مقرر کیا گیا ہے، خود ان الفاظ کے ذیل میں تفصیلات دیکھی جاسکتی ہیں —— حدود کفارہ ہیں یا نہیں؟ اس کے لئے "حد" کا لفظ ملاحظہ ہو۔

کفالت

کفالت کے لغوی معنی "ضم" یعنی ملانے کے ہیں۔(۱)

فقہ کی اصطلاح میں مطالبۂ حق میں ایک شخص کی ذمہ داری کے ساتھ دوسرے شخص کی ذمہ داری کے اشتراک کو کفالت کہا جاتا ہے، **هي ضم الذمة الى الذمة في المطالبة** ۔ یہ تعریف فقہ حنفی کے نقطۂ نظر سے ہے، اور گو کفالت کی تعریف میں خود حنفیہ کے یہاں بھی اختلاف ہے، لیکن یہی ان کے نزدیک زیادہ صحیح تعریف ہے۔(۲)

کفالت کی دوسری تعریف یوں کی گئی ہے، کہ کفالت ایک شخص کے ذمہ واجب الاداء حق کے دوسرے شخص کے مطالبہ سے بھی متعلق ہو جانے کا نام ہے، پہلی تعریف کے مطابق کفیل سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے، لیکن قانون کی نظر میں وہ خود مدیون نہیں، اور دوسری تعریف کے مطابق خود کفیل مدیون قرار پاتا ہے، یہی دوسری تعریف مالکیہ، شوافع اور حنابلہ نے اختیار کی ہے۔(۳)

مدیون یعنی جس شخص کے ذمہ واجب الاداء حق کے بارے میں کفالت قبول کی جاتی ہے، اسے "مکفول عنہ" کہا جاتا ہے، اور جو صاحب حق ہوتا ہے، اس کو "مکفول لہ" کہتے ہیں، اور جس حق کے ادا کرنے کی ذمہ داری قبول کی گئی ہے اسے "مکفول بہٖ" کہتے ہیں، اور جو شخص اصل مدیون کے ادا نہ کرنے کی صورت ادائیگی حق کا ذمہ قبول کرتا ہے، وہ "کفیل" کہلاتا ہے۔

کفالت کا ثبوت

کفالت کا ثبوت قرآن سے بھی ہے، حدیث سے بھی اور اس پر امت کا اجماع واتفاق بھی ہے، اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کے بارے میں نقل کیا ہے، **لمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم** ۔ (سورۂ یوسف ۷۲)

حضرت عبداللہ ابن عباس ﷺ نے یہاں "زعیم" سے کفیل کے معنی مراد لئے ہیں، (۴) حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: "**الزعيم غارم**" کفیل ذمہ دار ہوگا، (۵) نیز امام بخاریؒ نے حضرت سلمہ بن اکوع ﷺ سے نقل کیا ہے کہ خدمت اقدس میں ایک صاحب کا جنازہ لایا گیا، آپ ﷺ نے فرمایا: کیا اس کے ذمہ دَین بھی ہے؟ عرض کیا گیا، دو دینار ہیں، آپ ﷺ نے استفسار فرمایا کہ ادائیگی کے لئے بھی کچھ چھوڑا ہے؟ معلوم ہوا کہ نہیں چھوڑا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا، کہ کوئی اس کی ادائیگی کا ذمہ لے جب ہی میں نماز پڑھا سکتا ہوں، حضرت ابوقتادہ ﷺ نے ذمہ داری قبول کی جب آپ نے ان پر نماز جنازہ پڑھی، (۶) —— ظاہر ہے حضرت ابوقتادہ ﷺ کا دَین کی ذمہ داری قبول کرنا کفالت ہی ہے، پھر گو کفالت کے احکام میں بعض اُمور میں اختلاف رائے بھی پایا جاتا ہے، لیکن اُصولی طور پر کفالت کے مشروع اور جائز ہونے پر

---

(۱) هدايه مع الفتح ۱۶۳/۷　(۲) حوالۂ مذکور

(۳) فتح القدير ۱۶۳/۷، المغنی ۳۴۴/۴　(۴) المغنی ۳۴۴/۴

(۵) ابوداؤد : باب فی تضمين العارية حدیث نمبر ۳۵۶۵، ترمذی : باب ماجاء فی أن العارية مؤداة حدیث نمبر ۱۲۶۵

(۶) بخاری : باب اذا أحال دين الميت على رجل جاز، حدیث نمبر ۲۲۸۹

تمام فقہاء کا اجماع واتفاق ہے۔(۱)

ارکان والفاظ

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوسرے عقود ومعاملات کی طرح کفالت کے بھی دو ارکان ہیں: ایجاب وقبول، کفیل کی طرف سے ایجاب، اور صاحبِ حق کی طرف سے قبول، (۲) امام ابویوسفؒ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک کفالت کے لئے کفیل کا ایجاب یعنی اس کی طرف سے ادائیگی دَین کا ذمہ قبول کرنا کافی ہے، صاحبِ دَین کا قبول کرنا اور اس کا اس پر آمادہ ہونا ضروری نہیں۔(۳)

کفالت صریح الفاظ سے بھی منعقد ہوجاتی ہے، جیسے: کفالت ضمان، زعامہ، غرامہ وغیرہ اور کنایہ الفاظ کے ذریعے بھی، جیسے: عربی زبان میں "علی" یا "إلی"۔(۴)

کفالت بالنفس (شخصی کفالت)

کفالت کی دو قسمیں ہیں: کفالت بالنفس اور کفالت بالمال "کفالت بالنفس" سے مراد یہ ہے کہ جس شخص کے ذمہ حق باقی ہو، کفیل اس کو حاضر کرنے کی ذمہ داری قبول کرے اور بنیادی طور پر یہی اس کی ذمہ داری ہوگی، والمضمون بها احضار المكفول به۔(۵)

اگر کسی شخص کو کسی خاص وقت یا تاریخ پر پیش کرنے کی ذمہ داری قبول کی گئی، تو اسی وقت پیش کرنا ضروری ہوگا، اور اگر اس نے پیش نہیں کیا، تو قاضی پیش کرنے کے لئے مناسب مہلت دے گا، مثلاً وہ شخص کسی اور شہر میں منتقل ہوگیا ہے، تو آمد ورفت کے لئے جتنے اوقات مطلوب ہوں، اسی لحاظ سے وقت دیا جائے گا، اس کے باوجود اگر اس نے پیش نہیں کیا، تو اسے قید کردیا جائے گا، (۶) ہاں اگر قاضی قرائن یا گواہوں کے ذریعے محسوس کرلے کہ مطلوب شخص کے پیش نہ کرنے میں کفیل کے ٹال مٹول کرنے کو دخل نہیں ہے، بلکہ وہ فی الواقع اس سے عاجز ہے، تو اسے رہا کردیا جائے گا، اور شخص مذکور کو حاضر کرنے کے لئے مناسب مہلت دی جائے گی۔(۷)

اگر کفیل نے کہا تھا کہ وہ اس شخص کو مثلاً ایک ماہ تک پیش نہیں کرپایا تو اس کے ذمہ جو دَین باقی ہے، میں اس کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوں گا، تو اس مدت تک پیش نہ کرنے کی صورت میں وہ اس دَین کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوگا، نیز اس شخص کو حاضر کرنے کی ذمہ داری بھی باقی رہے گی، (۸) —— البتہ اگر وہ شخص جس کے ذمہ حق باقی ہے کا انتقال ہوجائے، تو اب کفیل کی ذمہ داری ساقط ہوجائے گی کیونکہ ظاہر ہے کہ اب وہ اسے پیش کرنے پر قادر نہیں، (۹) جیسا کہ اس شخص کو حوالہ کردینے کے بعد اس کی ذمہ داری ختم ہوجاتی ہے۔

کفالت کی چار صورتیں

علامہ کاسانیؒ نے کفالت کی چار صورتیں لکھی ہیں:

۱) مطلق کفالت

۲) ایسی کفالت جو کسی وصفِ خاص کی قید کے ساتھ ہو۔

۳) کفالت کسی شرط کے ساتھ مشروط کی گئی ہو،

۴) کفالت کسی وقت کے ساتھ متعلق ومنسوب ہو۔

مطلق کفالت

مطلق کفالت سے مراد ایسی کفالت ہے، جو کسی وصف، مدت، یا شرط کے ساتھ وابستہ نہ ہو، البتہ مطلق کفالت کی صورت میں اگر

---

(۱) فتح القدیر ۱۶۳/۷، المغنی ۳۴۳/۴
(۲) بدائع الصنائع ۲/۶
(۳) المغنی ۳۴۳/۴
(۴) بدائع الصنائع ۲/۶
(۵) هداية مع الفتح ۱۶۴/۷
(۶) هدایہ مع الفتح ۱۶۸/۷
(۷) فتح القدیر ۱۶۸/۴
(۸) عنایة مع الفتح ۱۷۲/۷
(۹) هدایہ مع الفتح ۱۷۰/۷

دَین فوراً قابل ادائیگی ہے، تو فوراً ادا کرنا کفیل کے ذمہ ہوگا، اور اگر اس کے لئے کوئی مدت مقرر ہے تو کفالت میں بھی وہی مدت ملحوظ ہوگی۔

مقید کفالت

مقید کفالت سے مراد یہ ہے کہ کفالت کے ساتھ فوراً یا ایک مدت کے بعد ادائیگی کی قید طے پائی ہو، مثلاً کفیل نے کہا کہ وہ ایک ماہ یا مثلاً ایک سال میں اسے ادا کرے گا، تو چاہے یہ اصل مدیون سے طے شدہ مدت سے زیادہ ہو، کم ہو یا برابر، بہر صورت کفالت درست ہوگی، اگر دَین فوراً قابل ادائیگی تھا جب بھی اس کا اعتبار ہوگا اور اصل مدیون کو بھی استفادہ کا حق حاصل ہوگا۔

کفیل نے جو مدت مقرر کی تھی اگر اس کے درمیان ہی اصل مدیون کا انتقال ہوگیا، تو اس کے مال میں سے فوری دَین ادا کیا جائے گا، البتہ اگر اس سے دَین ادا نہ ہو سکے تو مقررہ مدت باقی رہے گی، اسی طرح اگر کفیل کی موت واقع ہوگئی، تو اس کے متروکہ میں سے دَین ادا ہوگا، اور اصل مدیون کے لئے مدت باقی رہے گی۔

مشروط کفالت

مشروط کفالت بھی جائز ہے، بشرطیکہ شرط تقاضائے کفالت کے مناسب ہو، جیسے: وجوب حق کی شرط لگائی جائے اور یوں کہا جائے کہ جو سامان تم خرید رہے ہو، اگر اس میں کسی کا حق نکل آیا تو میں اس کا ذمہ دار ہوں، یا ایسی شرط لگائی گئی ہو جس کا مقصد حق کی وصولی میں پیش آنے والی امکانی دشواری کو دور کرنا ہو، جیسے: کوئی شخص کہے کہ "الف" (جس پر دَین باقی ہے) اگر شہر سے غائب ہو جائے تو اس کی ادائیگی کی ذمہ داری مجھ پر ہے، یا کوئی ایسی شرط لگائے جس سے ادائیگی حق میں سہولت بہم پہنچ سکتی ہو، مثلاً کہے کہ اگر "الف" آ گیا تو میں کفیل ہوں اور "الف" کے ساتھ اس کے تجارتی کاروبار ہوں، —— ایسی شرطیں جو معاملۂ کفالت سے کوئی مناسبت نہیں رکھتیں، ان سے کفالت کو متعلق کرنا جائز نہیں، اور اس طرح کفالت منعقد نہیں ہوگی، مثلاً اگر بارش ہو تو میں کفیل ہوں، ہوا چلے تو میں کفیل ہوں۔

مستقبل کی طرف منسوب کفالت

مستقبل کی طرف منسوب کفالت بھی درست ہے، مثلاً یوں کہا جائے، فلاں شخص سے جو چیز ہلاک ہوگی، یا اس شخص کے خلاف عدالت سے جس چیز کا فیصلہ ہوگا، اس کا ضامن میں ہوں گا، یا کہے کہ تم فلاں شخص کو جو بھی بیچو گے اس کی قیمت میرے ذمہ ہوگی، اس طرح کی کفالت درست ہے۔ (۱)

کفیل سے متعلق شرطیں

کفالت کی بعض شرطیں کفیل سے متعلق ہیں، بعض اصل یعنی مکفول عنہ سے، بعض مکفول لہ سے، اور بعض مکفول بہ سے۔

کفیل سے متعلق شرط یہ ہے کہ وہ عاقل و بالغ اور آزاد ہو، نابالغ اور مجنون کی کفالت معتبر نہیں، اور غلام بھی کفیل نہیں بن سکتا، کیونکہ کفالت تبرع کے قبیل سے ہے، اور غلام کو تبرع کا حق نہیں، البتہ کفیل کا صحت مند ہونا ضروری نہیں، مرض وفات میں مبتلا شخص بھی کفالت قبول کر سکتا ہے، لیکن اپنی املاک کے ایک تہائی کے بقدر ہی۔ (۲)

اصیل سے متعلق شرط

"اصیل" یعنی جس پر دَین ہے، اس سے متعلق شرط یہ ہے کہ مکفول بہ یعنی وہ دَین جس کی کفالت قبول کی گئی ہے، کو وہ خود یا اپنے نائب کے ذریعہ حوالہ کرنے پر قادر ہو، چنانچہ متوفی مفلس ہو اور دَین کی ادائیگی کے لئے اس نے کوئی اثاثہ نہیں چھوڑا ہو تو اس کے دَین کی ادائیگی کے لئے کفالت صحیح نہ ہوگی، یعنی اگر وہ کفالت کا قرار کر لے تو اس پر اس کی ادائیگی واجب نہ ہوگی، یوں ادا کر

(۱) ملخص از: بدائع الصنائع ۶/۵-۳
(۲) بدائع ۶/۶-۵

دے تو اجروثواب ہوگا، قاضی ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی کفالت درست ہوگی،(۱) — اصیل کا عاقل و بالغ یا آزاد ہونا ضروری نہیں۔(۲)

مکفول لہ سے متعلق شرطیں

''مکفول لہ'' یعنی صاحب حق سے متعلق تین شرطیں ہیں :

اول یہ کہ وہ معلوم و متعین ہو، جیسے میں ''الف'' کے ذمہ واجب الاداء دین کا کفیل بنتا ہوں، غیر متعین شخص کی طرف سے کفالت درست نہیں، جیسے: یوں کہا جائے، میں ایک شخص کے دین کا کفیل ہوتا ہوں تو یہ درست نہیں۔ دوسرے جس مجلس میں کفیل نے ذمہ کفالت قبول کیا ہے، اسی مجلس میں وہ موجود ہو اور کفیل کی پیش کش کو قبول کرے۔ تیسرے وہ عاقل ہو، چنانچہ پاگل اور بے شعور اور نابالغ (صبی غیر ممیز) مکفول لہ نہیں ہوسکتا۔(۳)

مکفول بہ سے متعلق شرطیں

''مکفول بہ'' یعنی جس دین یا حق کی کفالت قبول کی جائے اس سے متعلق تین شرطیں ہیں: اول یہ کہ مکفول بہ اصیل پر قابل ضمانت ہو، — اسے یوں سمجھنا چاہئے کہ مکفول بہ یا تو بعینہ کوئی شئی ہوگی، یا دین، یا نفس، یا فعل؟ اگر بعینہ کوئی چیز مکفول بہ ہو جس کو اصطلاح میں ''عین'' کہتے ہیں تو بعض صورتوں میں یہ امانت ہوتا ہے، جیسے: ودیعت، شرکت و مضاربت کا مال اور عاریت، اور بعض صورتوں میں قابلِ ضمان، پھر ضمان بھی یا تو خود اس شئی کے ذریعہ ادا کیا جائے گا، جیسے: مالِ مغصوب، یا اس کے مثل یا قیمت وغیرہ کے ذریعہ، تو امانت کی مذکورہ صورتوں اور مثل و قیمت وغیرہ کے ضمان کی صورت میں تو کفالت صحیح نہیں ہے، — البتہ خود اس شئی کے ذریعہ ضمان کی ادائیگی واجب ہونے کی صورت میں کفالت درست ہوگی۔(۴)

''فعل'' سے مراد فی الجملہ سپردگی اور حوالگی ہے، مثلاً بائع مبیع ادا نہیں کررہا ہے یا جس شخص کے پاس کوئی مال بطور رہن رکھا گیا وہ دین ادا کرنے کے باوجود رہن واپس نہیں کررہا ہے، تو اس کی کفالت قبول کرنا بھی درست ہے، کیونکہ ان پر مبیع اور رہن کا حوالہ کرنا واجب ہے، اور وہ اس کے ضامن ہوں گے۔(۵)

''نفس'' یعنی کسی کی شخصی کفالت جس کا ذکر آچکا ہے، کہ کفیل اس شخص کو حاضر کرنے کی ذمہ داری قبول کرے جس پر حق باقی ہے، ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ شخصی کفالت مال ہی کی وجہ سے جائز ہے،(۶) حدود وقصاص میں شخصی کفالت درست نہیں ہے۔

یہ بھی ضروری ہے کہ مکفول بہ کا ادا کرنا کفیل کے لئے ممکن ہو تا کہ کفالت مفید ہوسکے، اسی لئے حدود و قصاص میں کفالہ جائز نہیں ہے، کیونکہ حدود وقصاص تو مجرم ہی سے وصول کیا جاسکتا ہے، اس میں کوئی دوسرا شخص اس کی نیابت نہیں کرسکتا۔(۷)

کاسانی نے کفالت کے لئے مکفول بہ سے متعلق ایک اور شرط بھی ذکر کی ہے، جو خاص دین سے متعلق ہے کہ دین لازم ہونا چاہئے یعنی ایسا دین ہو، جو مدیون کے ادا کئے یا صاحب دین کے معاف کئے بغیر ساقط نہ ہوسکے،(۸) مثلاً قاضی کے فیصلہ سے پہلے کسی کی بیوی سے نفقہ کا ذمہ قبول کرنا، اس لئے کہ جب تک قاضی کا فیصلہ نہ ہو یا باہمی رضامندی سے زوجین کے درمیان مصالحت نہ ہو جائے نفقہ دین لازم نہیں ہوتا، لہٰذا اس کی کفالت بھی درست نہیں ہوگی۔

(۱) بدائع ۶/۶-۵
(۲) حوالۂ مذکور
(۳) بدائع ۶/۷
(۴) حوالۂ مذکور
(۵) حوالۂ مذکور
(۶) الفقہ الإسلامی وأدلتہ ۵/۱۳۳
(۷) بدائع ۶/۸
(۸) حوالۂ مذکور

کفالت کے احکام

معاملہ کفالت پر دو حکم مرتب ہوتا ہے :

اول یہ کہ صاحب دَین کی جو چیز اصیل پر باقی تھی اب وہ کفیل سے بھی اس کا مطالبہ کرسکتا ہے، اگر کفیل ایک سے زائد ہوں اور مکفول بہ قابل تقسیم ہوتو ذمہ داری تمام کفیلوں پر تقسیم ہوجائے گی، مثلاً ایک ہزار روپے باقی تھے اور دو افراد نے کفالت قبول کی تو دونوں سے پانچ پانچ سو روپیہ کا مطالبہ کیا جائے گا، نیز علاوہ ان کفیلوں کے صاحب دَین کو اصل سے بھی مطالبہ کا حق حاصل ہوگا، سوائے اس کے کہ کفالت قبول کرتے وقت اصیل کو بَری کرنے کی شرط لگادی گئی تھی، تو اس صورت میں چونکہ یہ "حوالہ" ہوجائے گا اس لئے اصیل سے مطالبہ کرنا درست نہ ہوگا۔ (۱)

کفالت سے متعلق دوسرا حکم یہ ہے کہ اگر کفیل نے صاحب دَین کی خواہش پر کفالت قبول کی تھی تو اسے دَین ادا کرنے کے بعد اصیل سے اس کے مطالبہ کا حق حاصل ہوجاتا ہے۔ (۲)

کب ختم ہوگی؟

کفالت مال کی ہوتو یا اسے ادا کردے یا صاحب حق معاف کردے، ان دونوں ہی صورتوں میں کفالت ختم ہوجائیگی، اور اگر شخصی کفالت ہوتو ان دونوں صورتوں کے علاوہ جس شخص کو حاضر کرنے کی ذمہ داری لی گئی تھی اس کی موت سے بھی کفالت ساقط ہوجائے گی۔ (۳)

کفیل کب مکفول عنہ سے رجوع کرے؟

کفیل اپنے ادا کردہ دَین کے لئے مکفول عنہ پر کب رجوع کرے؟ — اس کے لئے شرط ہے کہ کفالت مکفول عنہ یعنی اس شخص کی خواہش سے قبول کی گئی ہو جس پر حق باقی ہو، اگر کسی شخص نے بطور خود کفالت قبول کرلی تو وہ مکفول عنہ سے رجوع نہیں کرسکتا، دوسرے کفالت اِذنِ صحیح پر مبنی ہو، چنانچہ اگر نابالغ اور شرعاً حق تصرف سے محروم بچے کی جانب سے کفالت کی خواہش پائی گئی ہو اور اس بناپر کفیل نے ذمہ لیا ہوتو کفیل کو رجوع کا حق نہیں۔

تیسرے: صاحب دَین نے اپنی طرف ضمان کی نسبت کی ہو جیسے کفیل سے کہے کہ آپ میری جانب سے کفیل بن جائیے، چوتھے: صاحب دَین کا خود کفیل پر دَین کے بقدر باقی ہو، پانچویں: کفیل نے صاحب دَین کا حق ادا کردیا ہو۔ (۴)

کس چیز کے لئے رُجوع کرے گا؟

کفیل اصیل پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس چیز کے لئے رُجوع کرے گا جو صاحب دَین کا اصیل کے ذمہ باقی تھا، نہ کہ وہ جو اس نے ادا کیا ہے، مثلاً صاحب دَین کو کفیل نے عمدہ درہم کی بجائے ٹوٹے ہوئے درہم لینے پر راضی کرلیا یا درہم کی بجائے مثلاً گیہوں پر راضی کرلیا لیکن وہ اصیل سے وہی وصول کرے گا جو اصل میں اس کے ذمہ واجب تھا۔ (۵)

کفن

کسی بھی مسلمان کی تجہیز و تکفین تمام مسلمانوں پر فرض کفایہ اور اس کے قریب ترین رشتہ داروں پر واجب ہے، اگر متوفی کا مال موجود ہوتب تو خود اس کے مال سے تجہیز و تکفین ہوگی اور کفنِ مسنون کی حد تک اخراجات دَین، وصیت اور میراث سب سے مقدم ہوں گے، لیکن اگر اس کا کچھ متروکہ نہ ہوتو جو رشتہ دار اس کے وارث ہوئے انھیں پر اس کی تجہیز و تکفین کی ذمہ داری بھی ہوگی، مثلاً پسماندگان میں ایک بھائی ایک بہن ہوں تو دو تہائی اخراجات

(۱) بدائع ۱۰/۶
(۲) حوالۂ مذکور ۱۱/۶
(۳) حوالۂ مذکور ۱۳
(۴) حوالۂ مذکور ۱۵
(۵) ملخص از : مراقی الفلاح علی ھامش الطحطاوی ۳۱۴، بدائع الصنائع ۳۰۶/۱

بھائی اور ایک تہائی بہن کے ذمہ ہوں گے، اگر زوجین میں سے ایک کا انتقال ہوا اور اس کے متروکہ سے تجہیز وتکفین کی تکمیل نہیں ہوسکتی تو دوسرے کو اس ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونا پڑے گا۔(۱)

کفن ضرورت

کفن کے تین درجے ہیں: کفن ضرورت، کفن کفایہ، کفن سنت، کفن ضرورت سے مراد وہ کم سے کم کپڑا ہے جس سے متوفی کا جسم ڈھک جائے خواہ کیسا بھی کپڑا میسر ہو،(۲) چنانچہ حضرت حمزہ ﷺ اور حضرت مصعب بن عمیر ﷺ کو جو کفن دیا گیا ایسا تھا کہ سر چھپایا جاتا تو پاؤں کھل جاتا، چنانچہ آپ ﷺ نے سر کے حصہ کو کپڑے سے ڈھک دیا اور پاؤں کے حصہ کو "اذخر" نامی گھاس سے،(۳) اسی سے معلوم ہوا کہ محض ایسا کفن کافی نہیں جو حصۂ ستر کو چھپالے، کفن ایسا ہونا چاہئے جو پورے جسم کو چھپالے۔

کفن سنت

کفن سنت مردوں کے لئے تین کپڑے ہیں، چنانچہ آپ ﷺ کے بارے میں منقول ہے کہ آپ ﷺ کو بھی تین کفن پہنائے گئے تھے،(۴) یہاں تک کہ اگر کوئی شخص دو ہی کفن دیئے جانے کی وصیت کرے جب بھی اس کی وصیت کا اعتبار نہیں۔(۵)

ان تین کپڑوں میں ایک قمیص ہوگی، جس میں آستین اور کلی نیز گریبان نہیں ہوگا، اور گردن سے پاؤں تک کے حصے کو شامل ہوگی، دوسرا کپڑا ازار ہوگا جو سر سے پاؤں تک کے حصہ کو شامل ہوگا، تیسرا کپڑا لفافہ ہے جو اس سے بھی کسی قدر بڑا ہوگا جس میں سر سے پاؤں تک مردہ کو لپیٹا جاسکے اور اوپر اور نیچے سے باندھا جاسکے۔(۶)

کفن پہنانے کا طریقہ

کفن پہنانے کا طریقہ یہ ہوگا کہ پہلے لفافہ نیچے بچھا دیا جائے گا، پھر اس کے اوپر ازار بچھایا جائے گا، اس کے اوپر قمیص، پھر پہلے قمیص پہنائی جائے گی پھر ازار اس طرح کہ ازار کا بایاں حصہ مردہ کے دائیں پہلو پر ڈالا جائے پھر ازار کا دایاں حصہ بائیں حصہ پر رکھا جائے اس طرح کہ دائیں جانب کا کپڑا اوپر رہے، پھر اسی طرح لفافہ میں لپیٹ دیا جائے،(۷) ـــــ خواتین کے کفن سنت میں دو اور کپڑوں کا اضافہ ہے: ایک خمار (اوڑھنی) جو چہرے اور سر کے حصہ کو ڈھک سکے، دوسرے کپڑے کا ایک ایسا ٹکڑا جو سینہ سے ران تک کے حصہ کو چھپادے، بعض حضرات نے ناف تک اور بعض نے گھٹنوں تک بھی لکھا ہے، لیکن طحطاوی نے اسی کو ترجیح دیا ہے جو اوپر لکھا گیا، چنانچہ عورتوں کے بال کے دو حصے کرکے سینہ پر قمیص کے اوپر رکھ دیا جائے گا، پھر خمار سر اور چہرے پر ڈالا جائے گا، اس طرح خمار لفافہ سے نیچے اور قمیص سے اوپر ہوگا، پھر لفافہ کے اوپر وہ کپڑا لپیٹا جائے گا جو سینہ سے ران تک ہونا چاہئے۔(۸)

کفن کفایہ

کفن کفایہ کفن کی وہ کم سے کم مقدار ہے جو بلا کراہت درست ہو جاتی ہے، مردوں کے لئے کفن کفایہ دو کپڑے ہیں: ازار اور لفافہ، عورتوں کے لئے تین کپڑے: خمار، اور اس کے ساتھ ازار ولفافہ یا قمیص ولفافہ، یا دو ازار،(۹) ـــــ بلا مجبوری اس سے کم میں کفن دینا مکروہ ہے۔(۱۰)

---

(۱) حوالۂ سابق ۳۱۷
(۲) دیکھئے شامی ۹۸/۳، درمختار علی الرد ۹۸/۳
(۳) بخاری: باب اذا لم یجد کفناً إلا مایواری رأسه او قدمیه غطیّ رأسه، حدیث نمبر ۱۲۷۶، ۳۰۸۲
(۴) ترمذی، باب ماجاء فی کم کفن النبی ﷺ، حدیث نمبر ۹۹۶
(۵) حاشیہ طحطاوی ۳۱۵
(۶) مراقی الفلاح ۳۱۵-۳۱۶
(۷) درمختار علی هامش الرد ۵۷۹/۱
(۸) مراقی الفلاح ۳۱۶-۱۷
(۹) درمختار، و ردالمحتار ۵۷۹/۱
(۱۰) حوالۂ سابق

متفرق احکام

آپ ﷺ نے فرمایا جب تم میں سے کوئی اپنے بھائی کو کفن دے تو بہتر کفن دے، (۱) نیز آپ ﷺ سے یہ بھی مروی ہے کہ کفن میں بہت غلو نہ کرو کہ جلد ختم ہو جانے والا کپڑا ہے، (۲) ان دونوں روایتوں کو سامنے رکھ کر فقہاء نے یہ بات اخذ کی ہے کہ کفن کے کپڑے صاف ستھرے ہونے چاہئیں، نہ کہ بہت قیمتی، (۳) اسی لئے فقہاء نے لکھا ہے کہ جس طرح کا کپڑا آدمی جمعہ اور عیدین میں زندگی میں پہنا کرتا تھا، اسی طرح کا کپڑا کفن میں بھی دینا چاہئے۔ (۴)

کپڑے کا رنگ

یہ بات بہتر ہے کہ سفید کپڑے میں کفن دیا جائے، (۵) خود حدیث میں بھی اس کی ترغیب دی گئی ہے۔ (۶)

زندگی میں جو کپڑے جائز ہیں انہی کپڑوں میں کفن بھی دیا جاسکتا ہے، چنانچہ عورتوں کو ریشمی اور زعفرانی کپڑے میں کفن دیا جاسکتا ہے، مردوں کے لئے ایسے کپڑوں میں کفن مکروہ ہے سوائے اس کے کہ کوئی اور کپڑا میسر نہ ہو۔ (۷)

یہ بھی مسنون ہے کہ مردوں اور عورتوں کے کفن کو طاق عدد میں دھونی دی جائے اور خوشبو کا استعمال کیا جائے۔ (۸)

میت کو عمامہ باندھنا صحیح تر قول کے مطابق مکروہ ہے۔ (۹)

مردوں کو تین سے زیادہ پانچ کپڑوں میں کفن دینا درست ہے۔ (۱۰)

امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر حالتِ احرام میں کسی کا انتقال ہو گیا تو اس کو بھی عام لوگوں ہی کی طرح کفن دیا جائے گا، (۱۱) یہی رائے مالکیہ کی بھی ہے، شوافع کے نزدیک محرم کو کفن دیتے ہوئے سر کھلا رکھا جائے گا اور خوشبو کا استعمال نہیں کیا جائے گا۔ (۱۲)

کلاء (گھاس)

"کلاء" خود رو گھاس کو کہتے ہیں، گو ایسی گھاس کسی مملوکہ زمین میں ہو، لیکن جب تک اسے کاٹ نہ لیا جائے وہ مباح عام ہے، اور سبھوں کو اس سے استفادہ کا حق حاصل ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ تین چیزوں میں تمام لوگ شریک ہیں پانی، خودرو گھاس اور آگ، (۱۳) — البتہ جب اس گھاس کو صاحب زمین کاٹ کر رکھ دے، تو اب وہ اس کی ملکیت تصور کی جائے گی، جیسے، پانی مباح عام ہے، لیکن اگر کوئی شخص برتن میں بھر لے تو اب وہ اس کا مالک قرار پائے گا، (۱۴) البتہ اگر کسی شخص نے خاص طور پر گھاس اگائی ہو تو پھر وہی اس کا مالک ہوگا، دوسرے شخص کو اس میں سے کاٹنا یا چرانا جائز نہ ہوگا۔

کلب (کتا)

کلب کے معنی اصل میں حملہ کرنے کے ہیں، کتا چونکہ انسان اور مختلف حیوانات پر حملہ کرنے کا خوگر ہوتا ہے، اسی لئے کلب (ل پر سکون) کہلایا، جمع اس کی "کلاب" ہے، اور کچھ کتے ہی پر موقوف نہیں اہل لغت کے نزدیک ہر درندہ حملہ آور جانور پر "کلب" کا اطلاق ہوتا ہے۔ (۱۵)

---

(۱) ترمذی : باب أمر المؤمن باحسان کفن اخیہ، حدیث نمبر ۹۹۵
(۲) ابوداؤد، باب کراهية المغالاة فی الکفن، حدیث نمبر ۳۱۵۴
(۳) ردالمحتار ۵۷۸/۱
(۴) مراقی الفلاح ۳۱۵
(۵) درمختار ۵۸۰/۱، بدائع الصنائع ۳۰۷/۱
(۶) سنن نسائی، حدیث نمبر ۱۸۹۷، باب ای الکفن خیره کتاب الجنائز
(۷) طحطاوی ۳۱۵، ردالمحتار ۵۸۰/۱
(۸) مراقی الفلاح ۳۱۷
(۹) درمختار ۵۷۸/۱
(۱۰) رد المحتار ۵۷۸/۱
(۱۱) بدائع الصنائع ۳۰۸/۱
(۱۲) بدایۃ المجتهد ۲۳۲/۱
(۱۳) ابوداؤد : باب منع الماء، نیز دیکھئے نصب الرایۃ ۲۹۴/۴
(۱۴) بدائع الصنائع ۱۹۳/۶
(۱۵) القاموس المحیط ۱۲۹

کتوں کی پرورش

کتے کا گوشت اور اس کا جھوٹا طبی اعتبار سے صحتِ انسانی کے لئے مضرت رساں ہے، اسی لئے اسلام نے اس بات کو پسند نہیں کیا کہ کتے کے ساتھ انسان کی زیادہ موانست ہو، چنانچہ آپ ﷺ نے ابتداءً تو تمام ہی کتوں کے مار ڈالنے کا حکم فرمایا، (۱) پھر خاص طور پر کالے کتے کو مار ڈالنے کا حکم دیا، (۲) یہ بھی ارشاد فرمایا کہ کالا کتا شیطان ہے، **الکلب الاسود شیطان**، (۳) اب اس حدیث کا منشاء یہ بھی ہوسکتا ہے کہ سیاہ کتے میں خباثت اور شرارت کی کیفیت زیادہ پائی جاتی ہے، اسی لئے اس کو شیطان سے تشبیہ دی گئی اور یہ بھی ممکن ہے کہ واقعی شیطان جانوروں میں کتے اور کتوں میں سیاہ کتے کی صورت زیادہ تر اختیار کرتا ہو۔ واللہ اعلم

گو کتوں کو مارنے کا حکم ایک عارضی اور عبوری حکم تھا، اور اب صرف ان کتوں کو مارنے کا حکم باقی رہ گیا ہے، جو انسان پر حملہ آور ہوتے ہیں، چنانچہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: پانچ جانور ایسے ہیں کہ حِل ہو یا حَرَم، قتل کئے جائیں گے، ان میں ایک "**کلب عقور**" (کاٹ کھانے والا کتا) بھی ہے، (۴) لیکن کتوں کی پرورش اور کتوں کے ساتھ اختلاط آپ ﷺ کی نگاہ میں بہرحال ایک ناپسندیدہ عمل ہے، چنانچہ آپ ﷺ نے فرمایا: کہ جس نے شکاری نیز حفاظت کے لئے رکھے جانے والے کتے کے سواء، کتے رکھے، تو ہر دن اس کے عمل سے دو قیراط کی کمی ہوتی جائے گی، (۵) — آج کل مغربی اقوام میں کتے کی محبت نے ایسا غلبہ پایا ہے کہ لوگ کتوں کے لئے وصیتیں کرتے ہیں، کتوں کے ساتھ اٹھنا، بیٹھنا ہوتا ہے، یہاں تک کہ خواتین کتوں کو شوہر سے زیادہ وفادار قرار دیتی ہیں، گویا کتوں نے انسان پر بھی فوقیت حاصل کرلی ہے، حقیقت یہ ہے کہ یہ رجحان اخلاقی قدروں کے بھی منافی ہے، اور طبی اعتبار سے بھی انسان کے لئے ضرر کا باعث۔

کتے کا جھوٹا

مالکیہ کے نزدیک کتے کا جھوٹا پاک ہے، (۶) حنفیہ، شوافع، حنابلہ اور دوسرے فقہاء کے نزدیک کتے کا جھوٹا ناپاک ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب کتا کسی برتن میں منھ ڈال دے، تو اسے پاک کرنے کی صورت یہ ہے کہ اسے سات دفعہ دھویا جائے، جن میں ایک دفعہ مٹی سے ملا بھی جائے، (۷) البتہ شوافع اور حنابلہ کے نزدیک پاکی کے لئے سات دفعہ دھونا ضروری ہوگا، اور ایک بار مٹی یا اس طرح کی کسی چیز سے ملنا بھی ضروری ہوگا، امام احمدؒ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ آٹھ دفعہ دھونا ضروری ہوگا، (۸) خود مالکیہ کے نزدیک بھی گو کتے کا جھوٹا ناپاک نہیں لیکن خلاف قیاس سات بار دھونا واجب ہے، (۹) حنفیہ کے یہاں سات دفعہ دھونا اور مٹی سے ملنا مستحب ہے اور تین دفعہ دھونا واجب ہے، (۱۰) چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ کتا برتن میں منہ ڈال دے تو پانی بہادیا جائے اور اسے تین بار دھویا جائے۔ (۱۱)

کتا نجس العین ہے یا صرف اس کا جھوٹا ناپاک ہے، اس سلسلے میں حنفیہ کے یہاں دو قول ہیں، لیکن راجح یہی ہے کہ کتا نجس العین نہیں، (۱۲) حنابلہ کے نزدیک کتا نجس العین ہے۔ (۱۳)

---

(۱) مسلم: باب الامر بقتل الکلاب و بیان نسخہ: حدیث نمبر ۴۰۱۸
(۲) حوالۂ سابق: حدیث نمبر ۴۰۲۰
(۳) مسلم: باب قدر مایستر المصلی، حدیث نمبر ۱۱۳۷
(۴) بخاری: حدیث نمبر ۵۷۸۲، کتاب الطب
(۵) بخاری مع الفتح ۵۲۳/۹
(۶) بدایۃ المجتہد ۲۹/۱
(۷) مسلم: باب حکم ولوغ الکلب، حدیث نمبر ۶۵۱
(۸) المغنی ۳۶/۱، بدایۃ المجتہد ۳۰/۱
(۹) بدایۃ المجتہد ۲۹/۱
(۱۰) البحر الرائق ۱۳۹/۱
(۱۱) دارقطنی: باب ولوغ الکلب فی الخ، حدیث نمبر ۱۹۴
(۱۲) البحر الرائق ۱۳۹/۱
(۱۳) المغنی ۳۸/۱

کتوں کی خرید وفروخت

حضرت جابر ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے کتے اور بلی کی قیمت سے منع فرمایا، (۱) نیز حضرت ابن مسعود ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے کتے کی قیمت زنا کی اجرت اور کاہن کی دی جانے والی اُجرت سے منع فرمایا، (۲) دوسری طرف حضرت ابو ہریرہ ﷺ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے سوائے شکار کے کتے کے دوسرے کتوں کی خرید وفروخت کو منع کیا ہے، (۳) نیز نسائی نے حضرت جابر ﷺ سے بھی اسی قسم کی روایت نقل کی ہے، اور حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ اس حدیث کے روایت کرنے والے رواۃ ثقہ اور معتبر ہیں۔ (۴)

ان ہی دو روایتوں میں ظاہری تعارض کی بناء پر فقہاء کے درمیان کتے کی خرید وفروخت حرام ہے، (۵) امام مالکؒ سے مختلف اقوال منقول ہیں، ابن حجر نے قرطبی سے جو قول مشہور نقل کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ کتے کا بیچنا گو جائز ہے، لیکن اس میں کراہت تنزیہی ہے کیونکہ یہ مکارم اخلاق کے خلاف ہے۔ (۶)

حنفیہ کی طرف رائے کی نسبت میں بہت سے مواقع پر زیادتیاں کی گئی ہیں، من جملہ ان کے یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے یہاں کتے کے جھوٹے کو دھونے کے لئے کوئی تعداد متعین نہیں ہے، اور وہ بمقابلہ نص کے محض قیاس سے کام لیتے ہیں، حالانکہ جیسا کہ مذکور ہوا یہ صحیح نہیں ہے، حنفیہ کے یہاں حضرت ابو ہریرہ ﷺ کی روایت کی بناء پر تین دفعہ دھونا واجب ہے اور سات دفعہ دھونا مستحب، اسی طرح حنفیہ کی طرف یہ بات بھی منسوب ہے کہ وہ مطلقاً کتے کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیتے ہیں، حالانکہ یہ صحیح نہیں، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حضرت جابر ﷺ اور حضرت ابو ہریرہ ﷺ کی روایت کے مطابق صرف ایسے کتے کی خرید وفروخت جائز ہے جس کو شکار کرنے کی تربیت دی گئی ہو یا ابھی تربیت تو نہ دی گئی ہو، لیکن تربیت دیئے جانے کے لائق ہو، ورنہ اس کی خرید و فروخت جائز نہیں۔ (۷)

کنایہ

"کنایہ" ایسے کلام کو کہتے ہیں جس کا معنی لغت کے اعتبار سے تو ظاہر ہو لیکن بولنے والے کی مراد کے اعتبار سے مبہم ہو، اسی لئے کنایہ کی مراد جاننے کے لئے دو باتوں میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے، بولنے والا اپنی نیت کا اظہار کرے، یا خود قرائن سے اس کی نیت معلوم ہو جائے، (۸) مثلاً ایک شخص اپنی بیوی سے کہتا ہے، میرا تیرا کوئی تعلق نہیں، اس لفظ کا معنی بالکل واضح ہے لیکن بولنے والے کی مراد کیا ہے؟ اس سلسلے میں دو باتوں کا احتمال ہے ایک تو یہ جملہ ڈانٹ ڈپٹ اور اظہار خفگی کے لئے بولا جاتا ہے، دوسرے اس سے طلاق بھی مراد لی جاسکتی ہے، اگر شوہر کہتا ہے کہ میری مراد طلاق دینے کی تھی، یا عورت نے طلاق کا مطالبہ کیا اور شوہر نے اس کے جواب میں یہ فقرہ کہا تو قرینہ سے جانا جاسکتا ہے، کہ یہاں طلاق مراد ہے۔

بعض اُمور و معاملات میں صریح الفاظ کا پایا جانا ضروری ہوتا ہے، جیسے اور بعض اُمور و معاملات میں کنایہ الفاظ بھی کافی ہو جاتے ہیں، جیسے، نکاح وطلاق۔

---

(۱) ترمذی: حدیث نمبر ۱۲۷۹، باب ماجاء فی کراهیة ثمن الکلب والسنور، ابوداؤد: حدیث نمبر ۳۴۷۸، باب فی ثمن السنور
(۲) بخاری: حدیث نمبر ۲۲۳۷، باب ثمن الکلب
(۳) ترمذی: حدیث نمبر ۱۲۸۱
(۴) فتح الباری ۴/۴۲۶
(۵) فتح الباری ۴/۴۲۸، المغنی ۴/۱۷۴-۱۷۱
(۶) دیکھئے فتح الباری ۴/۴۲۸
(۷) هندیه ۳/۱۱۴
(۸) کتاب التعریفات ۲۱۳

(مختلف معاملات میں صراحت کے ضروری ہونے یا نہ ہونے کی بابت ان ہی الفاظ کو دیکھا جائے)۔

''کنز'' کے معنی جمع کرنے کے ہیں، **الکنز اصلہ فی اللغة الضم والجمع** .(۱)قرآن مجید نے سونا چاندی جمع کرنے کی مذمت کی ہے، اور فرمایا ہے کہ جو لوگ سونا چاندی جمع کرتے ہیں اور اسے اللہ کے راستہ میں خرچ نہیں کرتے انھیں دردناک عذاب کی خبر دید یجئے، (التوبہ : ۳۴) یہاں قرآن نے سونا اور چاندی کو جمع کرنے کے لئے ''کنز'' کا لفظ استعمال کیا ہے، یہیں سے کنز اہل علم کے درمیان ایک اصطلاح بن گئی۔

آیتِ کنز کے مخاطب

اِس آیت میں جن لوگوں کی مذمت کی گئی ہے اور ان کے جذبہ ذخیرہ اندوزی کو ناپسند کیا گیا ہے، اس سے کون لوگ مراد ہیں؟ اس میں مفسرین کے ہاں تین اقوال ہیں: ایک قول حضرت معاویہ ﷛ کا ہے کہ اس سے یہود و نصاری مراد ہیں، دوسرا قول مشہور مفسر سدّی کا ہے، ان کے نزدیک اہل قبلہ یعنی مسلمان اس آیت کے مخاطب ہیں، تیسری رائے یہ ہے کہ اس میں مسلمان اور اہل کتاب دونوں داخل ہیں، یہ نقطۂ نظر حضرت ابوذر غفاری ﷛ کا ہے، اور یہی قول محققین کے نزدیک صحیح تر اور قوی قول ہے۔(۲)

کنز سے مراد

سوال یہ ہے کہ جس کنز کی مذمت کی گئی ہے اس سے مراد ایسا مال ہے جس کی زکوٰۃ ادا نہیں کی گئی یا زکوٰۃ ادا کرنے کے باوجود مال کی کثرت اس کو کنز کے زمرہ میں داخل کردیتی ہے؟ اس میں بھی اختلاف ہے، حضرت ابوذر غفاری ﷛ کا خیال تھا کہ زکوٰۃ ادا کرنے کے بعد بھی مال کو جمع رکھنا جائز نہیں، (۳) حضرت علی ﷛ کے بارے میں بھی منقول ہے کہ چار ہزار سے زیادہ جمع رکھنا کنز میں شامل ہے، (۴) — لیکن اکثر فقہاء اور اہل علم کے نزدیک زکوٰۃ کی ادائیگی کے بعد بچا ہوا مال اس کنز میں شامل نہیں جس کی مذمت کی گئی ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ ابن عمر ﷛ سے مروی ہے کہ زکوٰۃ کا حکم نازل ہونے کے بعد اللہ تعالی نے اسی زکوٰۃ کو مال کے لئے طہارت کا ذریعہ بنادیا، (۵) حضرت عبداللہ ابن عمر ﷛ ہی سے منقول ہے کہ جس مال کی زکوٰۃ تم نے ادا کردی ہے وہ کنز نہیں، اسی طرح حضرت جابر ﷛ سے مروی ہے کہ جب تم نے اپنے مال کی زکوٰۃ ادا کردی تو تم نے اپنے آپ سے اس کا شر دور کرلیا، حضرت ابو ہریرہ ﷛ آپ ﷺ کا ارشاد نقل کرتے ہیں، کہ جب تم نے اپنے مال کی زکوٰۃ ادا کرلی تو تم نے مال سے متعلق حقوق ادا کردئے، حضرت عبداللہ ابن عباس ﷛ سے بھی مروی ہے کہ کنز کرنے والوں سے وہ لوگ مراد ہیں جو اپنے مال کی زکوٰۃ ادا نہ کریں، (۶) ابوداؤد کی ایک روایت میں تو صراحت موجود ہے کہ جب حضرت ام سلمہؓ نے سونے کے چند زیورات کے بارے میں جسے وہ پہنتی تھیں، آپ ﷺ سے دریافت کیا کہ کیا یہ کنز ہے؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر زکوٰۃ کی مقدار کو پہنچ جائے اور زکوٰۃ ادا کردی جائے تو یہ کنز میں شامل نہیں۔(۷)

کنیسہ (چرچ)

''کنیسہ'' یہودیوں اور عیسائیوں کی عبادت گاہ کو کہا جاتا ہے،

(۱) الجامع لاحکام القرآن ۱۲۳/۸، نیز دیکھئے مفاتیح الغیب ۴۴/۷
(۲) الجامع لاحکام القرآن ۱۲۳/۸
(۳) بخاری مع الفتح ۳۱۹/۳
(۴) الجامع لاحکام القرآن ۱۲۵/۸
(۵) بخاری، حدیث نمبر ۱۴۰۴، باب ما ادی زکوٰۃ فلیس بکنز
(۶) فتح الباری ۳۲۰/۳، مفاتیح الغیب ۴۴/۷
(۷) ابوداؤد: باب الکنز ماھو ؟ وزکاۃ الحلی، حدیث نمبر ۱۵۶۵

لیکن فقہاء کے یہاں زیادہ تر اس کا اطلاق یہودیوں کی عبادت گاہ پر ہوتا ہے۔

اسلام نے بنیادی طور پر دوسری قوموں کی عبادت گاہوں کے ساتھ بھی بہتر سلوک اور فراخ دلی کا رویہ روا رکھا ہے، خود مدینہ میں رسول اللہ ﷺ نے یہودیوں کے ساتھ بقاء باہم اور ایک دوسرے کے مذہبی اور معاشرتی امور میں عدم مداخلت کے اصول پر معاہدہ فرمایا اور جب تک ان کی طرف سے کھلی ہوئی عہد شکنی اور بد معاہدگی نہیں آگئی، آپ ﷺ نے ان سے کوئی تعرض نہیں فرمایا، حالانکہ ظاہر ہے کہ مدینہ میں ان کی عبادت گاہیں بھی رہی ہوں گی، رسول اللہ ﷺ کے بعد خلافت راشدہ کے عہد میں جب مسلمانوں نے مصر و شام اور فلسطین کی طرف پیش قدمی کی اور وہ علاقے فتح کئے جو یہودیوں اور عیسائیوں کے زیر قبضہ تھے تو وہاں بھی اس کو ملحوظ رکھا جہاں کہیں ان قوموں سے صلح ہوئی وہاں مسلمان سپہ سالاروں نے اس شرط کو قبول کیا کہ ان کے چرچ اور گرجے منہدم نہیں کئے جائیں گے، اور نہ ان کو دوسری مذہبی رسوم سے روکا جائے گا، عہد صدیقی میں حضرت خالد ؓ نے حیرہ کا علاقہ فتح کیا تو ان الفاظ میں معاہدہ نامہ تحریر فرمایا :

> لایھدم لھم بیعۃ ولا کنیسۃ ولا یمنعون من ضرب النواقیس ولا من اخراج الصلبان فی یوم عیدھم ۔(۱)
>
> یہودیوں اور عیسائیوں کی عبادت گاہیں منہدم نہیں کی جائیں گی، نہ ان کو سنکھ بجانے سے منع کیا جائے گا، اور نہ ان کے تہوار کے دن صلیب نکالنے سے۔

عانات نامی ایک علاقے کے پادری کے لئے حضرت خالد ؓ نے جو وثیقہ لکھ کر دیا اس میں یہ الفاظ بھی تھے کہ:

> یہودیوں اور عیسائیوں کی عبادت گاہیں منہدم نہیں کی جائیں گی، وہ اوقاتِ نماز کو چھوڑ کر دن و رات میں جس وقت چاہیں ناقوس بجائیں نیز وہ اپنے تہواروں میں صلیب نکال سکتے ہیں۔(۲)

علامہ شبلی نعمانیؒ نے اس موضوع پر تفصیل سے قلم اٹھایا ہے اور واضح کیا ہے کہ خلفاء راشدین کے بعد بھی چرچ اور گرجا کی حفاظت کو ہمیشہ ملحوظ رکھا گیا، چنانچہ فرماتے ہیں :

> خلیفہ ہادی کے زمانہ میں ۱۶۹ھ میں جب علی بن سلیمان مصر کا گورنر مقرر ہوا تو حضرت مریم کے گرجا اور چند گرجوں کو منہدم کرا دیا، ہادی نے ایک سال کی خلافت کے بعد وفات پائی اور ہارون رشید تختِ نشین ہوا، اس نے علی کو معزول کر کے ۱۷۱ھ میں موسیٰ بن عیسیٰ کو مصر کا گورنر مقرر کیا، موسیٰ نے گرجوں کے معاملہ میں علماء سے استفتاء کیا، اس وقت مصر کے تمام علماء کے پیشوا لیث بن سعد تھے، جو بہت بڑے محدث اور نہایت مقدس اور بزرگ تھے، انھوں نے علانیہ فتویٰ دیا کہ منہدم شدہ گرجے نئے سرے سے تعمیر کرا دئے جائیں اور دلیل پیش کی کہ مصر میں جس قدر گرجے ہیں خود صحابہ اور تابعین کے زمانہ میں تعمیر ہوئے تھے، چنانچہ تمام گرجے سرکاری خزانہ سے تعمیر کرا دیئے گئے۔(۳)

اس سے ظاہر ہے کہ اسلام کے بارے میں یہ خیال کرنا کہ وہ دوسرے مذاہب کی عبادت گاہوں کے بارے میں ناروادار اور تشدد

(۱) کتاب الخراج ۸۴ (۲) حوالۂ سابق ۸۶
(۳) النجوم الزاھرہ واقعات ۱۷۱ھ

پسند ہے، قطعاً بے جا اور نادرست الزام ہے، جو محض جہل اور ناواقفیت پر مبنی ہے، فقہاء نے اس سلسلہ میں جو کچھ کہا ہے وہ بھی ان تاریخی حقیقتوں سے مختلف نہیں، علامہ شامی نے نئے گرجوں کی تعمیر کے سلسلہ میں ابن ہمام سے جو بحث نقل کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ تین قسم کے علاقے ہوں گے، ایک وہ شہر جسے مسلمانوں ہی نے آباد کیا، اور اس لئے وہاں مسلمان ہی قیام پذیر ہوئے، وہاں غیر مسلموں کو عبادت گاہیں تعمیر کرنے کی اجازت نہیں ہوگی، دوسرے جو علاقے مسلمانوں نے بزور طاقت فتح کئے ہوں اور وہ مسلمانوں میں تقسیم ہوگئے ہوں، اب وہ مسلمانوں ہی کا شہر بن گیا ہو، وہاں بھی غیر مسلموں کو نئی عبادت گاہیں تعمیر کرنا ممنوع ہوگا، لیکن شامی نے شرح سیر کبیر کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اگر وہاں غیر مسلموں کی کافی آبادی ہو جائے، اور ان کو وہاں کی شہریت (ذمہ) حاصل ہو جائے، تو پھر انھیں نئی عبادت گاہ بنانے سے روکا نہیں جائے گا، تیسرے وہ علاقے جو صلح کے ذریعہ حاصل ہوئے ہوں، اور معاہدہ کے تحت وہاں کی اراضی کو قدیم آبادی کی ملکیت تسلیم کیا گیا ہو، تو وہاں انھیں نئی عبادت گاہیں بنانے کا بھی حق حاصل ہوگا۔(۱)

جو عبادت گاہیں پہلے سے موجود ہوں وہ نہ صرف باقی رہیں گی، بلکہ اگر وہ گر جائیں یا مرمت طلب ہو جائیں تو ان کے لئے دوبارہ ان کی تعمیر بھی جائز ہوگی، (۲) — البتہ چونکہ یہ عبادت گاہیں اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ شرک کا ذریعہ ہیں، اس لئے کسی مسلمان کے لئے غیر مسلموں کی عبادت گاہوں کی تعمیر کرنا یا اس کی حوصلہ افزائی کرنا جائز نہیں، کیونکہ یہ معصیت پر تعاون اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ بغاوت ہے۔ واللہ اعلم

○ ○ ○ ○

(۱) دیکھئے: ردالمحتار ۶/۳۲۸-۳۲۷، (محقق نسخہ)

(۲) الدر المختار علی ہامش الرد ۶/۳۲۸

لاحق

''لاحق'' اس مقتدی کو کہتے ہیں جو نماز کے ابتدائی حصہ کو امام کے ساتھ پائے اور اس کے بعد کا حصہ امام کے ساتھ فوت ہوجائے، خواہ ایسا نیند آجانے کے باعث ہوا ہو، یا نقض وضوء پیش آنے کے باعث، یا ازدحام کی وجہ سے کھڑا رہ گیا اور رکوع میں امام کے ساتھ شامل نہ ہو پایا، ان تمام صورتوں میں فوت شدہ رکعتوں کی ادائیگی میں وہ لاحق متصور ہوگا، اگر مقیم شخص مسافر کے پیچھے نماز ادا کرے تو باقی رکعتوں کو ادا کرنے میں یہ مقتدی بھی لاحق ہی ہوگا، لاحق کو فوت شدہ رکعتیں اس طرح ادا کرنی ہیں کہ وہ ان میں اپنے آپ کو امام کے پیچھے تصور کرے اور جیسے امام کے پیچھے قرآن مجید کی قرأت نہیں کی جاتی، اسی طرح لاحق بھی ان رکعتوں کو ادا کرتے ہوئے قرأت نہیں کرے گا، نیز اگر فوت شدہ رکعات ادا کرتے ہوئے سہو پیش آگیا تو سجدہ نہیں کرے گا، ـــ امام نے سجدۂ سہو کیا تو لاحق سجدۂ نہیں کرے گا، بلکہ فوت شدہ رکعات کی ادائیگی میں مشغول ہوجائے گا۔(۱)

امام اگر کسی وجہ سے نماز پوری نہ کر پائے تو لاحق کو بھی امامت میں اپنا نائب بنا سکتا ہے، گو لاحق کو امامت میں نائب بنانا بہتر نہیں اور خود لاحق کو بھی اس کے لئے بڑھنا نہیں چاہئے، تاہم اگر لاحق کو نائب بنا ہی دیا گیا تو اسے چاہئے کہ سلام سے پہلے کسی ایسے شخص کو اپنا نائب بنادے جو شروع سے آخر تک نماز میں شریک رہا ہے،(۲) ایسے شخص کو فقہ کی اصطلاح میں مدرک کہتے ہیں۔

لباس

''لبس'' کے معنی پہننے کے ہیں، اسی سے ''لباس'' کا لفظ ماخوذ ہے۔

انسان کے سوا جتنی مخلوقات ہیں، اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے لباس کا ایک قدرتی انتظام فرما دیا ہے، نباتات کے لئے ان کی چھال گویا ان کا لباس ہے، حیوانات کے لئے ان کی جلد اور جلد پر بال کی موجودگی لباس کا کام کرتی ہے، پھر جو حیوانات سرد علاقوں میں ہوتے ہیں ان کے چمڑے اسی قدر موٹے اور بال والے ہوتے ہیں تا کہ ان کے ذریعہ جسم کی حفاظت ہو، جو حیوانات گرم علاقوں میں رہتے ہیں ان پر بال کم ہوتے ہیں، اور قدرتی طور پر ان کے اندر گرمی برداشت کرنے اور گرم زمین پر چلنے کی زیادہ صلاحیت ودیعت ہوتی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے انسان کے جسم پر جو جلد رکھی ہے، وہ نرم بھی ہے، اور زیادہ بیرونی اثرات کو قبول بھی کرتی ہے، اور عام طور پر گھنے بالوں سے خالی بھی ہوتی ہے، اس لئے انسان فطری طور پر خارجی لباس کا زیادہ محتاج ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کو قدرتی لباس نہیں دیا، کہ اس طرح وہ لباس کی رنگا رنگی اور تراش وخراش کے تنوع سے محروم ہوجاتا، البتہ اس کو عقل جیسی عظیم نعمت سے سرفراز فرمایا گیا اور اس میں ایجاد واختراع کی ایسی صلاحیت پیدا فرمائی گئی کہ شاید فرشتے بھی اس کے اس علم پر رشک کرتے ہوں گے۔

انسان کے اندر خدا نے زیبائش وآرائش اور سنوار وسنگار کا بھی عجیب ذوق رکھا ہے، سر کے بال سے پاؤں کے ناخن تک اس نے زیب وزینت کے کتنے اور کیسے کیسے سامان کئے ہیں، کسی جانور کو کبھی اپنے بال سنوارنے کا خیال بھی گذرا ہوگا؟ کسی جانور نے اپنے ہاتھوں پر مہندی رچانے کا تصور بھی کیا ہوگا؟ کسی جانور نے سوچا بھی ہوگا کہ اپنی آنکھوں کو کاجل لگا کر شاعروں کے لئے مقتل سجائے؟ کسی کے ذہن ودماغ میں بھی کبھی یہ بات آئی ہوگی کہ وہ اپنے بدرنگ کو خوش رنگ کپڑوں کے ذریعہ چھپائے؟ یہ حضرت انسان ہیں کہ خدا نے ان کے اندر ذوق خوش نمائی کا بے

(۱) ملخص از: ہندیہ ۹۲/۱-۹۳

(۲) البحر الرائق ۱/۳۸۹

پناہ جذبہ رکھا ہے اور پھر نت نئی ایجاد و اختراع کی ایسی غیر معمولی صلاحیت رکھی جو اس جذبہ کی تسکین کا سامان بہم پہنچاتی رہتی ہے، اس لئے انسان کے لئے دوسری مخلوقات کے مقابلہ ایک خصوصی حاجت "لباس" کی ہے، برہنگی فطرت کے خلاف ہے، اس لئے ہر دور میں اصحابِ عقل و شرافت نے ایسی بے حیائی کو قبول نہیں کیا اور ستر پوشی کو اپنا وطیرہ بنایا، قرآن مجید بھی بتاتا ہے کہ جب حضرت آدم وحوا کے لئے جنت سے اخراج کا فیصلہ ہوا اور لباسِ جنت ان سے اتار لیا گیا تو مضطربانہ ان حضرات نے پتہ سے ستر پوشی کی کوشش کی (الاعراف : ۲۲) یہ گویا اصل فطرتِ انسانی ہے، جو کائنات کے پہلے مرد و عورت کے عمل سے ظاہر ہے!

فرض لباس

مجموعی طور پر لباس پانچ طرح کے ہوسکتے ہیں، فرض، مستحب، مباح، مکروہ، اور حرام۔

فرض ایسا لباس ہے جس سے مرد و عورت کا حصۂ ستر چھپ جائے، کیونکہ بے ستری حرام ہے، انسان کے لئے حسب گنجائش موسم کی رعایت سے کپڑے پہنا بھی واجب ہے، (۱) قرآن مجید نے لباس کا مقصد یہ بھی بتایا ہے کہ اس کے ذریعہ سردی گرمی سے تحفظ حاصل ہوتا ہے، (نحل : ۸۱) اس رعایت کے ذریعہ ہی صحت جسمانی کی حفاظت کی جاسکتی ہے اور جسم اللہ کی امانت ہے، جس کی حفاظت واجب ہے۔

مستحب

مستحب لباس یہ ہے کہ آدمی کا لباس رسول اللہ ﷺ کے لباس کی طرح یا اس سے قریب تر ہو، یا اپنے زمانہ کے صالحین کا سا لباس ہو، ایسا لباس بھی نہ ہو جو گو جائز ہو مگر خلاف مروت ہو، جیسے فی زمانہ کوئی شخص بنیائن اور لنگی پہن کر بازار اور سڑکوں پر چلا کرے، یہ مروت کے خلاف ہے، لباس اتنا پر تکلف بھی نہ ہو کہ کبر و تعلی کا خیال پیدا ہوتا ہو، حضرت معاذ بن انس ؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جو شخص لباس (یعنی عمدہ لباس) کو از راہ تواضع چھوڑ دے حالانکہ وہ اس کے پہننے پر قادر ہو تو اللہ تعالیٰ اس کو قیامت کے دن بر سر عام بلائیں گے اور فرمائیں گے کہ وہ ایمان کا جو حلّہ (یعنی قوی ایمان کے بدلہ میں) پہننا چاہے پہن لے، (۲) اور باوجود استطاعت و گنجائش کے اتنا معمولی لباس بھی اختیار نہ کرے کہ اس پر انگشت نمائی ہونے لگے، (۳) حضرت احوص ؓ آپ ﷺ کی خدمت میں بہت زبوں حالت میں حاضر ہوئے، آپ ﷺ نے دریافت کیا کہ کیا تمہارے پاس کچھ مال نہیں؟ عرض کیا کہ اللہ نے مجھے ہر طرح کا مال عطا فرمایا ہے، ارشاد فرمایا کہ جب اللہ کسی بندے کو نعمت دے تو اس پر اس کا اثر محسوس کیا جانا چاہئے، (۴) اسی مضمون کی روایت حضرت عبداللہ بن عمر ؓ سے بھی منقول ہے۔ (۵)

مباح و جائز

ایسا لباس جس میں جمال و تزین کا لحاظ ہو، (۶) لیکن شریعت کی حدود میں ہو، مباح ہے، حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ اگر تم میں سے کسی کے پاس گنجائش ہو کہ استعمال کے دو کپڑوں کے علاوہ جمعہ کے دن کے لئے بھی دو کپڑے (یعنی ایک مکمل لباس) بنالے، تو اس میں کچھ حرج نہیں۔ (۷)

مکروہ

لباس کی بعض صورتیں مکروہ ہیں، یہ کراہت کبھی پہننے والے کی

---

(۱) الدر المختار مع الرد ۲۲۳/۵
(۲) ترمذی ، کتاب صفة القیامة، حدیث نمبر ۲۴۸۱
(۳) الدر المختار مع الرد ۲۲۳/۵
(۴) مسند احمد ۴۷۳/۳
(۵) ترمذی ، کتاب الادب، حدیث نمبر ۲۸۱۹
(۶) الدر المختار مع الرد ۲۲۳/۵
(۷) ابن ماجہ ۳۴۸/۱

نیت سے پیدا ہوتی ہے اور کبھی کپڑے کی وضع اور بناوٹ کی وجہ سے، ایسا کپڑا جس کا منشاء تکبر اور دوسرے کی تحقیر ہو مکروہ ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: کھاؤ پیو اور پہنو مگر اسراف اور تکبر نہ ہو، **مالم یخالطه اسراف ولا مخیلة** .(۱)

لباس شہرت

اسی طرح آپ ﷺ نے لباسِ شہرت سے منع فرمایا، حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جس نے شہرت کا کپڑا پہنا، اللہ تعالیٰ اس کو قیامت کے دن ذلت ورسوائی کا کپڑا پہنائیں گے، (۲) حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے رخ پھیر لیں گے، **اعرض الله عنه** ۔(۳)

لباسِ شہرت سے ایسا کپڑا مراد ہے جس سے لوگوں میں اس کا چرچا ہونے لگے، خواہ اس مقصد کے لئے قیمتی کپڑا پہنا جائے، یا نہایت معمولی، (۴) بعض حضرات جو کسی خاص لباس کا التزام کرتے ہیں، اور اس کو اپنی درویشی کا مظہر بناتے ہیں، تو یہ بھی لباسِ شہرت میں داخل ہے، آپ ﷺ کے یہاں اس طرح کا کوئی تکلف نہیں تھا، جو کپڑا میسر آگیا، پہن لیا، آپ ﷺ نے اُونی کپڑے بھی پہنے ہیں، سوتی کپڑے بھی پہنے ہیں، اور کتان بھی پہنا ہے۔(۵)

اسی طرح لباس کے لئے کوئی رنگ متعین کر لینا جیسا کہ ہندوستان میں بعض سلاسل تصوف زرد یا سبز کپڑے ہی پہنتے ہیں، یا کپڑے کی کسی خاص وضع کو بھی ضروری سمجھنا جیسے بعض حلقۂ تصوف میں احرام کے لباس کی طرح تہبند اور چادر کو ضروری سمجھا جاتا ہے، یہ سب لباس شہرت میں داخل ہے، آپ ﷺ کے یہاں اس طرح کی کوئی تحدید نہیں تھی، آپ ﷺ نے مختلف رنگوں کے کپڑے استعمال کئے، لباس میں چادر، جبہ، قباء، قمیص، تہبند، وغیرہ پہنی ہے، اور بقول حافظ ابن قیم پائجامہ بھی زیب تن فرمایا ہے، اس لئے اس طرح کے تکلفات اسلام کی سادہ تعلیمات سے میل نہیں کھاتے۔

تاہم ظاہر ہے کہ اس کا مدار نیتوں پر ہے، اگر معمولی لباس پہنے اور نیت تواضع و انکسار کی ہے، تو یہی باعثِ ثواب ہے، عمدہ لباس پہنے اور تکبر مقصود نہیں، بلکہ نعمتِ خداوندی کا اظہار پیش نظر ہے، تو پھر اس کا شمار لباسِ شہرت میں نہیں ہے۔

مرد وعورت کے لباس میں تشبہ

لباس کی کراہت کی دوسری وجہ تشبہ ہے، تشبہ کی دو صورتیں ہیں، مرد عورت یا عورت مرد کا سا لباس پہنے، یا مسلمان غیر مسلموں کا لباس اختیار کریں — حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے ایسے مرد پر لعنت فرمائی ہے جو عورت کا لباس اختیار کرے، اور ایسی عورت پر بھی جو مرد کا سا لباس پہنے، (۶) — نیز حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے مردوں کی مشابہت اختیار کرنے والی عورتوں اور عورتوں کی مشابہت اختیار کرنے والے مردوں پر لعنت فرمائی ہے، (۷) اس طرح کی اور روایتیں بھی موجود ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ تشبہ کے بعض درجات حرام ہیں نہ کہ صرف مکروہ، اسی لئے امام نوویؒ نے لکھا ہے:

> **بل الصواب ان تشبيه الرجال بالنساء وعكسه حرام للحديث الصحيح** . (۸)

---

(۱) ابن ماجه ۲۹۹/۲، مع تحقيق الاعظمى
(۲) حوالۂ سابق: رقم الحديث ۳۶۵۱
(۳) حوالۂ سابق
(۴) نيل الاوطار ۱۲۶/۲
(۵) زاد المعاد ۱۳۲/۱
(۶) بخارى، كتاب اللباس، حدیث نمبر ۵۸۸۵
(۷) بخارى مع الفتح ۳۴۵/۱۰، باب المتشبهون بالنساء
(۸) شرح مهذب ۳۳۵/۴

صحیح بات یہ ہے کہ مردوں کا عورتوں سے اور
عورتوں کا مردوں سے مشابہت اختیار کرنا بخاری
کی حدیث کی بناء پر حرام ہے۔

آپ ﷺ نے تشبہ کو تو منع فرمایا، لیکن تشبیہ کی حد متعین نہیں فرمائی، اگر ہر چیز میں تشبہ کی ممانعت ہو تو ظاہر ہے کہ اس پر عمل کرنا دشوار ہوگا، یہ بھی ممکن ہے کہ کسی علاقے میں مرد وعورت کے لباس میں زیادہ فرق نہ پایا جاتا ہو، تو وہاں لباس کی یکسانیت کا شمار تشبہ میں نہیں ہوگا، اسی لئے حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے کہ بعض اقوام میں مردوں اور عورتوں کے لباس میں فرق نہیں ہوتا، صرف حجاب سے امتیاز ہوتا ہے، وہاں یہی حجاب تشبہ سے بچائے گا، (۱) اس لئے تشبہ سے مراد ایک صنف کے لئے مخصوص لباس میں مشابہت ومماثلت ہے، جیسے مردوں کے لئے ٹوپی اور عمامہ مخصوص ہے، چنانچہ امام شعرانی نے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ عورتوں کو عمامہ سے منع فرمایا کرتے تھے، اور فرماتے تھے کہ عمامہ مردوں کے لئے ہے، (۲) شعرانی ہی نے تمیم داری سے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے خواتین کو ٹوپی اور اِزار (لنگی) کے استعمال سے منع فرمایا ہے۔ (۳)

لہٰذا موجودہ زمانہ میں عورتوں کے لئے پتلون، کوٹ، شرٹ، پینٹ، وغیرہ کا استعمال جائز نہیں، اسی طرح مردوں کا زنانہ لباس استعمال کرنا یا سونے کی زنجیر پہننا، عورتوں کی طرح بال رکھنا، ہونٹوں پر سرخی لگانا وغیرہ، عورتوں سے تشبہ ہے اور ایسا کرنا حرام ہے۔

غیر مسلموں سے تشبہ

مسلمانوں کو ایسا لباس اختیار کرنا کہ غیر مسلموں سے مماثلت پیدا ہو جائے، مکروہ ہے، حضرت علی ﷺ کے بارے میں مروی ہے کہ آپ ﷺ نے خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ لوگو! راہبوں کے لباس سے بچو، جس نے رہبانیت اور تشبہ اختیار کیا، وہ مجھ سے نہیں ہے، (۴) حضرت عبد اللہ بن عمر ﷺ اور حضرت حذیفہ ﷺ سے مروی ہے کہ جس نے کسی قوم سے تشبہ اختیار کیا وہ ان ہی میں سے ہے۔ (۵)

ظاہر ہے کہ تشبہ کے مختلف درجات ہیں، غیر مسلموں کے مذہبی شعائر میں تشبہ تو سخت گناہ ہوگا، یہاں تک کہ بعض فقہاء نے زنار وغیرہ باندھنے پر کفر کا حکم لگایا ہے، (۶) گو محققین کے نزدیک اس کی وجہ سے تکفیر نہیں کی جائے گی، لیکن فقہاء کے اس رویہ سے اس تشبہ کا حرام اور شدت کے ساتھ ممنوع ہونا ظاہر ہے، البتہ جو لباس مذہبی افکار وتصورات سے متعلق نہ ہو، اگر اس لباس کا اتنا عموم ہو جائے کہ کسی شخص کو اس لباس میں دیکھ کر یہ خیال نہ ہوتا ہو کہ یہ شخص فلاں قوم سے تعلق رکھتا ہے، تو پھر اس میں تشبیہ خفیف ہو جاتی ہے، لندن میں انگریزی لباس کے استعمال کے سلسلہ میں جواب دیتے ہوئے مولانا تھانویؒ رقمطراز ہیں :

> میں اس باب میں یہ سمجھے ہوا ہوں کہ جس جگہ یہ
> لباس قومی ہے، جیسے ہندوستان میں، وہاں اس کا
> پہننا "**من تشبہ بقوم فھو منھم**" میں داخل
> ہوتا ہے، اور جہاں ملکی ہے جس کی علامت یہ ہے
> کہ وہاں سب قومیں اور سب مذاہب کے لوگ
> ایک ہی لباس پہنتے ہیں، وہاں کچھ حرج نہیں۔ (۷)

---

(۱) فتح الباری ۳۴۵/۱۰　　(۲) کشف الغمۃ ۱۹۳/۱ (ط : مصطفی حلبی)

(۳) حوالۂ سابق

(۴) رواہ الطبرانی فی الاوسط عن علی بن سعید رازی وھو ضیعف، مجمع الزوائد ۱۳۱/۵

(۵) ابن حجر، ابن تیمیہ اور سیوطی نے اس روایت کو حسن قرار دیا ہے، لیکن زرکشی، سخاوی اور بعض اور محدثین نے اس کو ضعیف کہا ہے، دیکھئے: فیض القدیر ۱۰۵/۶-۱۰۴

(۶) البحر الرائق ۱۲۳/۵، باب احکام المرتدین　　(۷) امداد الفتاوی ۲۶۸/۴، سوال نمبر ۳۴۵

امام ابو یوسفؒ کے بارے میں منقول ہے کہ انھوں نے ایسے جوتے پہن رکھے تھے، جس میں لوہے کی نعل تھی، دریافت کیا گیا، کیا آپ اس آہنی نعل والے جوتے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے؟ فرمایا نہیں، عرض کیا گیا، سفیانؒ اور ثورؒ اسے راہبوں سے تشبہ کی بناء پر مکروہ کہتے ہیں، امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ حضور ﷺ ایسے جوتے استعمال فرماتے تھے جس میں بال ہوتے حالانکہ یہ راہبوں کا لباس ہے، فقہاء نے اس سے یہ اخذ کیا ہے، کہ جن چیزوں سے لوگوں کی مصلحت متعلق ہے، ان میں مشابہت میں قباحت نہیں، (۱) —— اس سے بھی ظاہر ہے کہ ایسا لباس جو جغرافیائی ضرورت کے لئے استعمال کیا جاتا ہو، اور مذہبی شعائر سے متعلق نہ ہو گو کسی خاص قوم کی ایجاد ہو، ان کے استعمال میں تشبہ نہیں ہے۔

مکروہ رنگ

کراہت کبھی رنگ کی وجہ سے بھی پیدا ہوتی ہے، زعفرانی رنگ کے کپڑوں کے استعمال سے مردوں کو منع کیا گیا ہے، حضرت انس ؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے مردوں کے لئے زعفرانی لباس کے استعمال کو منع فرمایا، (۲) اس لئے فقہاء شوافع کے نزدیک تو مردوں کے لئے زعفرانی لباس کا استعمال حرام ہے، (۳) حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک ایسا کپڑا مردوں کے لئے مکروہ ہے۔ (۴)

سرخ کپڑے

سرخ رنگ کے کپڑے کا استعمال آپ ﷺ سے ثابت ہے، حضرت براء بن عازب ؓ نے آپ ﷺ کے سرخ خلہ زیب تن فرمانے کا ذکر کیا ہے، (۵) اس طرح کی اور روایتیں بھی منقول ہیں، دوسری طرف آپ ﷺ نے سرخ زین یا زین کے اوپر سرخ چادر کے استعمال کو منع کیا ہے، (۶) —— روایت کے اس اختلاف کی وجہ سے فقہاء کے یہاں بھی مردوں کے لئے سرخ رنگ کے استعمال کی بابت مختلف اقوال منقول ہیں، حافظ ابن حجرؒ نے کل سات اقوال نقل کئے ہیں، (۷) حنابلہ کا رجحان کراہت کی طرف ہے، (۸) شوافع اور مالکیہ جواز کی طرف گئے ہیں، (۹) حنفیہ سے دونوں طرح کا قول منقول ہے، کراہت کا بھی اور جواز کا بھی، لیکن حصکفی کے بیان سے یہ بات راجح معلوم ہوتی ہے کہ خالص سرخ کپڑے کے استعمال میں کراہت تنزیہی ہے، جن لوگوں نے مکروہ تحریمی قرار دیا ہے، ان کے نزدیک غالبًا ایسا کپڑا امراد ہے جو خون یا کسی نجس چیز سے رنگا ہوا ہو، (۱۰) راقم الحروف کو اس سلسلے میں حافظ ابن حجر کی رائے بہت اچھی لگتی ہے کہ :

> میرے خیال میں ہر رنگ کا کپڑا پہننا درست ہے، البتہ گہرے سرخ کپڑے کا پہننا اور اوپری کپڑے کا سرخ ہونا مجھے پسند نہیں کیونکہ یہ ہمارے زمانہ میں اہل مروت کا لباس نہیں، اور اپنے زمانہ کی وضع کی رعایت تقاضۂ مروت ہے، بشرطیکہ گناہ نہ ہو اور اس کی مخالفت کرنے میں ایک گونہ شہرت کا پہلو پایا جاتا ہے۔ (۱۱)

---

(۱) ہندیہ ۳۳۳/۵

(۲) بخاری، باب التزعفر للرجال، حدیث نمبر ۵۸۴۶، مسلم ۱۹۸/۲، باب نہی الرجل عن التزعفر

(۳) شرح مہذب ۳۳۹/۴

(۴) دیکھئے: ہندیہ ۳۳۲/۵، المغنی ۱

(۵) بخاری باب الثوب الاحمر، حدیث نمبر ۵۸۴۸

(۶) بخاری، باب المیثرۃ الحمراء، حدیث نمبر ۵۸۴۹

(۷) فتح الباری ۳۱۹/۱۰

(۸) المغنی ۵۸۶/۱

(۹) شرح مہذب ۳۴۰/۴

(۱۰) دیکھئے: در مختار و رد المحتار ۲۲۸/۵

(۱۱) فتح الباری ۳۱۹/۱۰

دوسرے رنگ

اس کے علاوہ دوسرے رنگوں کے کپڑے پہننے میں بھی حرج نہیں ، تنویر الابصار میں ہے، **لاباس بسائر الالوان** . (۱)

سفید کپڑوں کو آپ ﷺ نے خاص طور پر پسند فرمایا ہے، ارشاد فرمایا کہ سفید کپڑے پہنو، یہ تمہارے کپڑوں میں بہترین کپڑا ہے، اور اسی میں اپنے مُردوں کو کفن دو، (۲) —— سیاہ کپڑا پہننا بھی آپ ﷺ سے ثابت ہے، حضرت جابر ؓ سے مروی ہے کہ میں نے حضور ﷺ کو فتح مکہ کے موقع سے دیکھا کہ آپ ﷺ پر سیاہ عمامہ تھا، (۳) حضرت عائشہؓ سے یہ بھی منقول ہے کہ میں نے آپ ﷺ کے لئے ایک سیاہ چادر تیار کی تھی ، جسے آپ ﷺ نے زیب تن فرمایا، (۴) آپ ﷺ سے زرد کپڑا پہننا بھی ثابت ہے ، (۵) حضرت عبداللہ بن جعفر ؓ سے منقول ہے کہ میں نے حضور ﷺ پر دو زرد کپڑے دیکھے، (۶) سبز رنگ بھی ان رنگوں میں سے ہے جو آپ ﷺ کو پسند تھا، شوکانی نے لکھا ہے کہ سبز رنگ کے مستحب ہونے پر فقہاء کا اتفاق ہے، (۷) چنانچہ حضرت ابو رمثہ ؓ سے منقول ہے کہ میں نے حضور ﷺ پر دو سبز چادریں دیکھیں، (۸) اور یعلی ابن امیہ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ نے جب بیت اللہ شریف کا طواف کیا تو آپ ﷺ نے سبز چادر سے اضطباع کر رکھا تھا، (۹) —— آنحضور ﷺ کو ایسے کپڑے بھی پسند تھے جو ڈوری والے ہوتے، اس قسم کی چادر کو حِبَرۃ (ح پر زیر ب پر زبر) کہا جاتا تھا، حضرت انس ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ کو یہ بات پسند تھی کہ ہم آپ کو حِبَـرۃ پہنائیں، (۱۰) حضرت انس ؓ ہی کی ایک روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے ایسی ہی چادر میں نماز ادا فرمائی اور آپ ﷺ نے اس کے دونوں کھوٹ کو باندھ رکھا تھا، (۱۱) —— اس سے معلوم ہوا کہ منقش کپڑوں کا پہننا درست ہے ، بشرطیکہ مردوں کا کپڑا ایسا نہ ہو کہ عورتوں سے مشابہت پیدا ہو جائے۔

ٹخنہ سے نیچے

شریعت میں کپڑے کی کوئی خاص ساخت متعین نہیں کی گئی ہے، اور مختلف علاقوں کے رواج نیز اشخاص کے ذوق کے لحاظ سے ڈیزائن میں تنوع کی گنجائش ہے ، البتہ ان کے ساتھ چند باتیں ضروری ہیں :

ان میں سب سے اہم بات یہ ہے کہ کرتا پائجامہ وغیرہ مردوں کا ٹخنے سے نیچے نہ ہو، اور بہتر تو یہ ہے کہ پائجامہ وغیرہ نصف پنڈلی تک ہو، حضرت انس ؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ تہبند نصف پنڈلی یا ٹخنے تک ہونی چاہئے ، جو حصہ اس سے نیچے ہو اس میں خیر نہیں ، (۱۲) حضرت ابو ہریرہ ؓ سے روایت ہے کہ جو حصہ ٹخنے سے نیچے ہو وہ جہنم میں ہے، (۱۳) بعض روایات میں تکبر کی قید ہے، کہ جو شخص اَز راہِ تکبر ٹخنے سے نیچے کپڑا لٹکائے رکھتا ہو، اس کی طرف اللہ تعالیٰ نگاہِ رحمت نہیں فرمائیں گے، (۱۴) حافظ ابن حجرؒ کی امام شافعیؒ سے یہ روایت بہتر معلوم ہوتی ہے کہ تہبند کا

---

(۱) درمختار علی ھامش الرد ۲۲۸/۵

(۲) نسائی ۲۵۳/۲، باب الامر بلبس البیض من الثیاب

(۳) حوالۂ سابق ۲۵۲/۲، لبس العمائم السوداء

(۴) ابوداؤد : باب فی السوداء ، حدیث نمبر ۴۰۷۴

(۵) دیکھئے بخاری ، باب النعال السبتیة ، حدیث نمبر ۵۸۵۰

(۶) مجمع الزوائد ۱۳۹/۵

(۷) نیل الاوطار ۱۱۲/۲

(۸) ترمذی ، حدیث نمبر ۲۸۱۲، باب ماجاء فی الثوب الاحمر

(۹) ترمذی، حدیث نمبر ۸۵۹، کتاب الحج

(۱۰) تیسیر الوصول ۱۴۱/۴

(۱۱) مسند احمد ۹۹/۳

(۱۲) مجمع الزاوئد ۲۲/۵

(۱۳) بخاری ، باب ما اسفل من الکعبین فھو فی النار، حدیث نمبر ۵۷۸۷

(۱۴) بخاری ، باب من جرّ ثوبه من الخیلاء ، حدیث نمبر ۵۷۸۸

نصف پنڈلی تک ہونا مستحب ہے، ٹخنوں تک بلا کراہت جائز ہے، ٹخنوں سے نیچے ازراہِ تکبر مکروہ تحریمی ہے، اور اگر ایسی نیت نہ ہو تو مکروہ تنزیہی ہے، (۱) اسی طرح اگر کسی عذر کی بناء پر پائجامہ نیچے لٹکایا جائے مثلاً ٹخنوں میں زخم ہو جس پر مکھی لگ رہی ہو، اور اس سے بچنے کے لئے کپڑا لٹکانا پڑے تو اس میں کوئی حرج نہیں، (۲) البتہ خواتین کو اپنے کپڑے کا دامن پاؤں سے بھی ایک بالشت اور زیادہ سے زیادہ ایک ہاتھ زیادہ رکھنا چاہئے، مختلف روایتوں میں اس کا ذکر موجود ہے۔ (۳)

آستین کی مقدار

گذشتہ زمانے میں لوگ آستین بھی بہت طویل و عریض رکھتے تھے اور یہ بھی اظہار تر فہ کا ایک ذریعہ تھا، اسی لئے فقہاء نے ایسی آستین کو مستحب قرار دیا ہے جو گٹوں سے آگے نہ بڑھے، (۴) حضرت انس ﷛ راوی ہیں کہ آپ ﷺ کی آستین گٹوں تک ہوتی تھی، (۵) حافظ ابن قیمؒ نے ایسی آستین کو خلاف سنت اور متکبرین کا طریقہ قرار دیا ہے، اور لکھا ہے کہ اس کا جواز محلِ نظر ہے، وفی جوازها نظر ۔ (۶)

ستر پوشی کی رعایت

کپڑے کا اصل مقصد ستر پوشی ہے اس لئے جو کپڑا اس مقصد کو پورا نہیں کرتا ہو اس کپڑے کا پہننا جائز نہیں ہوگا، مرد ہوں یا خواتین، ایسے کپڑے پہنیں کہ جسم کا کوئی ایسا حصہ کھلا رہ جائے جس کا ستر واجب ہے، اور وہاں ایسے لوگ موجود ہوں جن سے ستر کرنا چاہئے، جائز نہیں، البتہ اگر عورت محرم کے درمیان ہو اور کوئی ایسا حصہ کھلا ہو جس کے محرم کے سامنے کھلے رہنے کی اجازت ہے، جیسے گھر میں سر کھلا ہوا ہو، تو اس کی گنجائش ہے، (۷) لیکن ازراہِ تربیت اس سے بھی منع کرنا چاہئے، کیونکہ جو لڑکیاں اس کی خوگر ہو جاتی ہیں، وہ محرم اور غیر محرم کی تمیز باقی نہیں رکھتیں۔

باریک اور چست لباس

ایسا باریک یا چست لباس اختیار کرنا جس سے جسم کی رنگت اور اعضاء کی ساخت نمایاں ہو جائے جائز نہیں، آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو لباس پہننے والی بے لباس عورتوں پر، اس روایت میں ایسا لباس مراد ہے، جو چھوٹا، تنگ یا باریک ہو، (۸) حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ حضرت اسماءؓ باریک شامی کپڑے پہن کر آئیں تو آپ ﷺ نے ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا، اور ان کو چلے جانے کا حکم فرمایا، نیز اس سلسلے میں حضرت عائشہؓ کے استفسار کرنے پر فرمایا کہ بالغ عورت کا چہرہ اور ہاتھوں کے سواء کچھ نظر نہ آنا چاہئے، (۹) حضرت جریر بن عبداللہ نے باریک کپڑا پہننے والوں کے بارے میں فرمایا کہ وہ کپڑے پہن کر بھی بے لباس ہوتا ہے، (۱۰) حضرت دحیہ کلبی ﷛ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ کے پاس ایک کپڑا آیا تو آپ ﷺ نے مجھے عطا فرمایا اور فرمایا کہ اس کے دو ٹکڑے کرنا، ایک ٹکڑے کی قمیص بنالینا، اور ایک ٹکڑا اپنی بیوی کو اوڑھنے کے لئے دیدینا، جب حضرت دحیہ ﷛ واپس ہوئے تو فرمایا کہ بیوی سے کہنا کہ اس کے نیچے ایک اور کپڑا ملا لے تاکہ جسم نظر نہ آئے۔ (۱۱)

---

(۱) فتح الباری ۳۲۳/۱، کتاب اللباس، اس طرح کی بات ہندیہ میں بھی ہے، هندیه ۳۳۳/۵

(۲) حوالۂ سابق ۲۶۹/۱۰

(۳) ابن ماجه ۳۹۵/۲، باب ذیل المرأة کم یکون ؟

(۴) شرح مهذب ۳۲۲/۳

(۵) مجمع الزوائد ۱۲۱/۵

(۶) زادالمعاد ۱۳۰/۱

(۷) هندیه ۳۳۳/۵

(۸) دیکھئے مرویات اللعن فی السنة ۱۷۲

(۹) سنن بیهقی ۸۶/۷

(۱۰) مجمع الزوائد ۱۳۶/۵، باب فی الثیاب الرقاق

(۱۱) ابوداؤد، حدیث نمبر ۴۱۱۶، باب فی لبس القباطی للنساء

ریشمی کپڑے

جن کپڑوں کے استعمال کو آپ ﷺ نے مردوں کے لئے حرام قرار دیا ہے، ان میں ایک ریشم بھی ہے۔
(تفصیل کے لئے دیکھئے: حریر)

کپڑے پہننے کے آداب

لباس کے سنن وآداب میں سے یہ ہے کہ دائیں طرف سے کپڑا پہننے کا آغاز کیا جائے، حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ ہر (اچھے) کام کی دائیں سے ابتداء کرنے کو پسند فرماتے تھے، (۱) حضرت ابو ہریرہ ؓ سے روایت ہے کہ جب آپ ﷺ قمیص پہنتے تو دائیں طرف سے شروع کرتے، (۲) ایک اور روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جب تم پہنو یا وضوء کرو تو دائیں سے شروع کرو۔ (۳)

یہ بھی مسنون ہے کہ آدمی کوئی بھی نیا کپڑا پہنے تو اس طرح دُعاء کرے :

اللّٰھم لک الحمد ،انت کسوتنیه ، اسألک خیرہ و خیر ماصنع له، واعوذ بک من شرہ وشرما صنع له . (۴)

اے اللہ! آپ کے لئے تعریف ہے، آپ نے ہی مجھے یہ لباس پہنایا ہے، میں اس کا خیر اور جس مقصد کے لئے یہ بنایا گیا ہے، اس کا خیر طلب کرتا ہوں، اور اس کا شر اور جس مقصد کے لئے یہ بنایا گیا ہے اس کے شر سے پناہ چاہتا ہوں۔

بعض روایتوں میں یہ دعاء پڑھنا بھی منقول ہے :

الحمد لله الذی کسانی ما اواری به عورتی و اتجمل به فی الناس .

اللہ تعالی کی تعریف ہے جس نے مجھے یہ لباس پہنایا، جس سے میں اپنے قابل ستر حصہ کو چھپاؤں اور لوگوں میں اس کے ذریعہ آراستہ ہوں۔

امام غزالیؒ نے اسی دُعاء کو نقل کیا ہے اور علامہ عراقی نے حاکم سے اس حدیث کا صحیح ہونا نقل کیا ہے، (۵) —— اسی طرح کپڑے اُتارتے ہوئے بہتر ہے کہ بائیں طرف سے اُتارے، اس سلسلے میں علامہؒ عراقی نے حضرت عبداللہ ابن عمر ؓ اور حضرت انس ؓ کا معمول بھی نقل کیا ہے۔ (۶)

(لباس کے سلسلے میں دیگر تفصیلات کے لئے دیکھا جائے: حریر، قمیص، عمامہ، سروال، ازار، قباء، قلنسوۃ)۔

لبن

چونکہ دودھ کی پیدائش گوشت سے ہوتی ہے، اس لئے جو حکم گوشت کا ہوگا وہی دودھ کا، جن جانوروں کا گوشت حلال ہے اس کا دودھ بھی حلال ہے، جن جانوروں کا گوشت مکروہ ہے جیسے گھوڑی، اس کا دودھ بھی مکروہ ہے، اگر اونٹنی، گائے اور بکری نجاست خوری کی عادی ہو جائے یہاں تک کہ اس کے گوشت میں بو پیداء ہو جائے تو اس کے گوشت کی طرح دودھ بھی مکروہ ہوگا، ہاں اگر کچھ مدت اسے باندھ کر رکھا جائے یہاں تک کہ اس کی بدبو ختم ہو جائے تو اب اس کے دودھ میں کوئی کراہت نہیں، (۷) —— اگر کوئی حلال جانور حرام جانور کے دودھ سے پرورش پائے، جیسے

---

(۱) بخاری، حدیث نمبر ۵۹۲۶، باب الترجل والتیمن فیه
(۲) ترمذی، حدیث نمبر ۱۷۶۶، باب ماجاء فی القمص
(۳) الجامع الصغیر مع الفیض ۴/۳۳۶، بسند صحیح
(۴) ابوداؤد، حدیث نمبر ۴۰۲۰، ترمذی، حدیث نمبر ۱۷۶۷
(۵) احیاء العلوم و اتحاف السادۃ المتقین ۸/۲۵۵
(۶) اتحاف السادۃ المتقین ۸/۲۵۶
(۷) البحر الرائق ۸/۱۸۲

بکرانے مادہ سور کا دودھ پیا تو اس کی وجہ سے وہ حلال جانور حرام نہیں ہوتا۔(۱)

انسانی دودھ کی خرید وفروخت

یہ بات تو بالاتفاق درست ہے کہ جس خاتون کو دودھ آتا ہو اس کو اجرت دے کر بچہ کو دودھ پلوایا جائے یہ جائز ہے، لیکن کیا عورت کا دودھ فروخت کرنا بھی جائز ہے؟ اس میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک انسانی دودھ کی فروخت جائز نہیں، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک جائز ہے،(۲) حنفیہ اور مالکیہ کی رائے شریعت کے مزاج و مذاق سے قریب تر ہے اور اس میں احترام انسانی کا پاس ولحاظ ہے، پس دودھ بینک کا قیام اور اس کے واسطہ سے انسانی دودھ کی خرید وفرخت جائز نہیں، اسی طرح انسان کا اپنے خون یا اپنے عضو کو بیچنا درست نہیں گو ضرورت مند مریض کے لئے مجبوری کی وجہ سے اس کا خرید کرنا درست ہوگا۔ واللہ اعلم

جانور کے تھن میں موجود دودھ کی فروخت

ایسے جانور کی خرید وفروخت تو بالاتفاق جائز ہے جس کے تھن میں دودھ موجود ہو، لیکن دودھ دوہے بغیر تھن میں موجود صرف دودھ کو بغیر جانور کے فروخت کرنا جمہور فقہاء کے نزدیک جائز نہیں، کیونکہ آپ ﷺ نے تھن میں موجود دودھ بیچنے سے منع فرمایا ہے۔(۳)

''مصراۃ'' کی بیع

دودھ کو تھن میں جمع رکھنے کو عربی زبان میں ''تصریۃ'' کہتے ہیں اور ایسے جانور کو ''مصراۃ'' ـــ اگر کوئی شخص چند روز دودھ نہ دوہے یہاں تک کہ جانور میں دودھ کی مقدار بڑھ جائے اور پھر گاہک کو اس کی اطلاع کئے بغیر جانور بیچا جائے تا کہ وہ خیال کرے کہ اسے زیادہ دودھ ہوتا ہے تو ایسا کرنا دھوکہ دہی کی وجہ سے گناہ ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک خریدار کو حق ہوگا کہ وہ اسے واپس کردے، البتہ جو دودھ اس نے استعمال کیا ہے اس کے عوض اسے ایک صاع (۳ رکلو ۱۴۹ رگرام ۲۸۰ رملی گرام) کھجور واپس کرنی ہوگی،(۴) کیونکہ حدیث میں صراحۃً اسی طرح کا حکم وارد ہوا ہے،(۵) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ حکم بطور دیانت اور اخلاق کے ہے،(۶) اس صورت میں خریدار کو معاملہ کو ختم کرنے کا حق تو ہوگا، لیکن قانوناً اسے ایک صاع کھجور واپس کرنا ضروری نہیں؛ کیونکہ اگر اس درمیان اس کے یہاں جانور ہلاک ہو جاتا تو یہ نقصان اسی کو اٹھانا پڑتا، اور آپ ﷺ نے اُصول مقرر فرمایا کہ جو کسی چیز سے متعلق نقصان کا ذمہ دار ہوگا، وہی اس سے حاصل ہونے والے نفع کا بھی حقدار ہوگا،(۷) اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ اس پر ایک صاع کھجور کی ادائیگی واجب قرار دی جائے۔

لبن (کچی اینٹ)

لبن (لام پر زبر، با پر زیر) کے معنی کچی اینٹ کے ہیں،(۸) اینٹ میں اگر سیال نجاست لگ جائے تو اسے پاک کرنے کا کیا طریقہ ہوگا؟ اس مسئلہ پر فقہاء نے گفتگو کی ہے، اس سلسلہ میں اُصول یہ ہے کہ جو چیز نجاست کو زیادہ جذب کرتی اور پی جاتی ہو، اس کو پاک کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ تین بار اس طرح دھویا جائے کہ ہر دفعہ اسے خشک بھی کیا جائے، اور اگر اس میں نجاست کو جذب کرنے کی صلاحیت کم ہے، تو تین بار دھونا کافی ہوگا، ہر بار

(۱) البحر الرائق ۱۸۲/۸
(۲) المغنی ۱۷۷/۴
(۳) شرح مہذب ۳۲۶-۳۲۷/۹، البحر الرائق ۷۵/۶-۷۴
(۴) دیکھئے المغنی ۱۰۳/۴
(۵) مسلم ۴/۲
(۶) اعلاء السنن ۹۲/۱۴، باب بیع المصراۃ، تکملہ فتح الملہم ۳۴۳/۱
(۷) ترمذی، حدیث نمبر ۱۲۸۵، کتاب البیوع
(۸) المعجم الوسیط ۸۲/۲

دھونے کے بعد خشک کرنا ضروری نہ ہوگا، — اسی بنیاد پر فقہاء نے پرانی پکی ہوئی اینٹ کو تین بار دھونا کافی قرار دیا ہے، اور نئی پکی ہوئی اینٹ کو تین بار دھونے کے ساتھ ساتھ ہر بار خشک کرنا بھی ضروری ہوگا، (۱) یہی حکم کچی اینٹ کا بھی ہونا چاہئے، اس لئے کہ اس میں بھی جذب کی صلاحیت پکی ہوئی نئی اینٹ سے کم نہیں ہوتی، یہ حکم اس وقت ہے جب اینٹ علاحدہ صورت میں ہو، اگر اینٹ فرش کی صورت میں ہو اور عمارت کا حصہ ہو تو پھر اس کا سوکھ جانا اور نجاست کے اثر کا ختم ہو جانا کافی ہے، جیسا کہ زمین کا حکم ہے، اس پر سوکھنے کے بعد نماز ادا کی جا سکتی ہے، البتہ، تیمم نہیں کیا جا سکتا۔ (۲)

لحد　(بغلی قبر)

دیکھئے: قبر

لحم　(گوشت)

جن جانوروں کا گوشت کھانا حلال ہے ان کا گوشت بھی پاک ہے اور جن جانوروں کا گوشت حرام ہے ان کا گوشت بھی ناپاک ہے، کیونکہ اگر حرمت شرافت و کرامت کی وجہ سے نہ ہو جیسے انسان کا حرام ہونا تو یہ ناپاک ہونے کی علامت ہے، ان المحرمة اذا لم تكن للكرامة فانها اية للنجاسة . (۳) البتہ حلال جانور بھی شرعی طور پر بغیر ذبح کئے ہوئے مر جائیں یعنی مردار ہوں تو ان کا گوشت ناپاک ہوگا، اور خنزیر کے علاوہ حرام جانور کو بھی شرعی طریقہ پر ذبح کر دیا جائے تو اب اس کا گوشت ناپاک نہیں رہے گا، البتہ سؤر چونکہ نجس العین ہے اس لئے اس کا گوشت بہرحال ناپاک ہی تصور کیا جائے گا۔

(اس سلسلہ میں ان الفاظ کو بھی ملاحظہ کرنا چاہئے، ذکاۃ حیوان، سور)۔

جانور کی، گوشت کے بدلہ خرید و فروخت

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جانور اور اسی جانور کا گوشت دو الگ الگ جنس ہے؛ کیونکہ زندہ جانور کے مقاصد وسیع ہیں اور گوشت کا مقصود صرف کھانا، لہٰذا ان دونوں کے درمیان کمی بیشی ہو جائے تو سود کا تحقق نہیں ہوگا، اس لئے کٹا ہوا گوشت زندہ جانور میں موجود گوشت سے کم ہو یا زیادہ، خرید و فروخت جائز ہے۔ یہی رائے قاضی ابو یوسفؒ کی ہے، امام محمدؒ کے نزدیک ان دونوں کو ایک ہی جنس تصور کیا گیا ہے، اس لئے یہ ضروری ہے کہ علیحدہ گوشت کی مقدار جانور میں موجود گوشت سے زیادہ ہو تا کہ گوشت، گوشت کے مقابلہ میں آجائے اور گوشت کا زائد حصہ جانور میں موجود دوسری اشیاء کے مقابلہ میں ہو، البتہ دونوں طرف سے نقد ہونا ضروری ہے، ایک طرف سے نقد ہو اور ایک طرف سے ادھار، یہ جائز نہیں۔ (۴)

گوشت ادھار ہو؟

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گوشت میں بیع سلم جائز نہیں، یعنی قیمت تو نقد ادا کر دی جائے اور گوشت دینا ادھار طے پائے، کیونکہ گوشت کی نوعیت میں خاصا فرق پایا جاتا ہے اور یہ فرق بعد کو باعث اختلاف ہو سکتا ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر تفصیلات خوب اچھی طرح متعین کر دی جائیں مثلاً یوں کہا جائے کہ فربہ، جوان، خصی بکرے کی ران کا گوشت اتنی مقدار میں ہونا چاہئے تو یہ صورت جائز ہوگی۔ (۵)

---

(۱) هنديه ۴۲/۱
(۲) درمختار و ردالمحتار ۵۱۲/۱-۵۱۳، (تحقيق : شيخ عادل و شيخ علي)
(۳) البحرالرائق ۱۳۰/۱
(۴) البحرالرائق ۱۲۳/۶
(۵) البحرالرائق ۱۵۸/۶

مختلف جانوروں کا گوشت، ایک دوسرے کے بدلہ

مختلف جانوروں کے گوشت امام ابوحنیفہؒ کے یہاں الگ الگ جنس مانے گئے ہیں، اس لئے ان کی ایک دوسرے کے بدلہ کمی بیشی کے ساتھ خرید و فروخت درست ہے، یہی ایک قول امام شافعیؒ کا ہے اور حنابلہ کے یہاں بھی اسی کو ترجیح ہے، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا ایک قول ہے کہ تمام گوشت ایک ہی جنس ہیں۔ (۱)

لحن

لحن (لام پر زبر) کے اصل معنی بناوٹی آواز کے آتے ہیں، اس کی جمع الحان اور لحون ہے، تلحین کے معنی پڑھنے میں غلطی کرنے کے ہیں، (۲) علماء قرأت کے نزدیک جہاں نہیں کھینچنا ہے وہاں کھینچنا اور جہاں کھینچ کر پڑھنا چاہئے وہاں نہ کھینچنا ''لحن'' کہلاتا ہے، **هو التطويل فى القرآن والاذان فيما يقصر والقصر فيما يطال .** (۳) — لحن سے کس طرح کا اضافہ مراد ہے اس کا کچھ اندازہ اس لطیفہ سے ہوگا کہ امام احمدؒ سے قرأت میں لحن کے بارے میں دریافت کیا گیا، انھوں نے اُس سے منع فرمایا، ممانعت کی وجہ دریافت کی گئی، تو دریافت فرمایا کہ تمہارا کیا نام ہے؟ سوال کرنے والے نے کہا: محمد، امام احمدؒ نے فرمایا کہ تمہیں یہ بات پسند ہوگی کہ تمہیں اس طرح مخاطب کیا جائے: ''اے موحامادا!'' (۴) اس لئے اذان اور قرأت میں ایسا لحن کرنا کہ حروف کی ادائیگی کے لئے مقررہ حد سے تجاوز ہو جائے درست نہیں، (۵) البتہ عربی زبان میں جس حد تک لحن کو گوارا کیا جاتا ہے، قرأت قرآن کو دلکش بنانے کے لئے اس قدر لحن سے کام لیا جا سکتا ہے، (۶) من جملہ اس کے یہ صورت ہے، جس کی علامہ حلوانی نے اجازت دی ہے کہ **حى على الصلاة** اور **حى على الفلاح** میں مد داخل کرنا درست ہے، علامہ شامیؒ نے لحن کی بابت لکھا ہے کہ اگر اس کی وجہ سے کوئی کلمہ اپنی وضع سے ہٹ نہ جائے اور ایک حرف بقدر دو حرف کے طویل ہو جائے لیکن اس سے خوش آوازی پیدا ہوتی ہو تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی، بلکہ اس طرح نماز میں اور نماز سے باہر قرآن پڑھنا بہتر ہے۔ (۷)

لحیہ

''لحیہ'' اصل میں اس بال کو کہتے ہیں جو ڈاڑھ کے حصے پر ہو، جسے ہم اردو زبان میں ڈاڑھی سے تعبیر کرتے ہیں، ڈاڑھی اسلام کے شعائر میں سے ہے، متعدد احادیث میں آپ ﷺ نے اس کی تاکید فرمائی ہے، دس چیزیں جن کو آپ ﷺ نے امور فطرت میں سے قرار دیا ہے ان میں ایک ڈاڑھی بھی ہے، (۸) حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: مشرکین کی مخالفت کرو، بھرپور ڈاڑھی رکھو، اور مونچھیں پست کرو، (۹) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں مونچھوں کے پست کرنے اور داڑھی کے بڑھانے کے ساتھ فرمایا گیا ہے کہ آتش پرستوں (مجوسیوں) کی مخالفت کرو، (۱۰) داڑھی میں یہ اور اس طرح کی تاکیدیں نیز مشرکین اور آتش پرستوں کے تشبہ سے بچنے کا حکم ظاہر کرتا ہے کہ داڑھی رکھنا واجب ہے، چنانچہ مالکیہ اور حنابلہ نے داڑھی منڈانے کو حرام اور حنفیہ اور شوافع نے مکروہ تحریمی یعنی قریب بہ حرام قرار دیا ہے۔ (۱۱)

(۱) المغنی ۳/۴۰
(۲) القاموس المحیط ۱۵۸۷
(۳) کتاب التعریفات ۲۱۸
(۴) کبیری ۳۹۰
(۵) حوالۂ سابق
(۶) درمختار علی هامش الرد ۴۷۲/۵
(۷) ردالمحتار ۴۷۱/۵-۴۷۰
(۸) مسلم ، عن عائشة ، حدیث نمبر ۲۶۱، باب خصال الفطرة
(۹) بخاری باب تقلیم الاظفار ، مسلم باب خصال الفطرة
(۱۰) مسلم ، حدیث نمبر ۲۵۹، باب خصال الفطرة
(۱۱) الفقه الاسلامی وادلته ۵۱۹/۳

داڑھی کی مقدار

داڑھی کی مقدار کیا ہو؟ اس سلسلہ میں تین اقوال ہیں: اول یہ کہ داڑھی کے طول وعرض میں سے کچھ بھی نہ کاٹا جائے کیونکہ احادیث میں داڑھی بڑھانے کا حکم مطلق ہے، یہ قول حسن بصریؒ اور قتادہ رضی اللہ عنہ کا ہے اور اسی کی طرف نووی کا رجحان ہے،(۱) —— دوسرا قول یہ ہے کہ ایک مشت سے زیادہ داڑھی کاٹی جاسکتی ہے، شعبیؒ اور محمد بن سیرینؒ وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور اکثر اہل علم کا رجحان اسی طرف معلوم ہوتا ہے، کیونکہ حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کا معمول تھا کہ حج وعمرہ کے موقع سے ایک مشت سے زیادہ داڑھی کاٹ دیا کرتے تھے، (۲) اور حافظ ابن حجر کا خیال ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کا یہ عمل کچھ حج وعمرہ ہی کے ساتھ مخصوص نہیں تھا، بلکہ جب بھی داڑھی کا بال بڑھ جاتا اور چہرہ بدہیئت ہوجاتا، ایک مشت سے زیادہ داڑھی تراش لیا کرتے، (۳) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں منقول ہے کہ انھوں نے ایک شخص کی بڑھی ہوئی غیر معتدل داڑھی کو ایک مشت کے اوپر تراش دیا تھا، حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی ایک مشت سے زیادہ داڑھی کا کاٹنا منقول ہے، (۴) تیسرا قول وہ ہے جسے علامہ عینی نے نقل کیا ہے، کہ عرف میں جتنی داڑھی رکھی جاتی ہے، اتنی رکھی جائے:

یاخذ من طولها وعرضها مالم لفحش آخذه ولم یجدوا فی ذلک حدا غیر أن معنی ذلک عندی مالم یخرج من عرف الناس. (۵)

روایات اور فقہاء محدثین کے اقوال کو سامنے رکھ کر خیال ہوتا ہے کہ داڑھی کا مونڈنا حرام یا قریب بہ حرام ہے، داڑھی کا اتنا چھوٹا کرلینا جیسا کہ اہل عجم رکھا کرتے تھے، مکروہ ہے، اور غالباً اس کے مکروہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں، نیز داڑھی کا اتنا بڑا رکھنا کہ باعث شہرت ہوجائے اور لوگوں کی انگشت نمائی ہونے لگے یہ بھی کراہت سے خالی نہیں، (۶) داڑھی کی اتنی مقدار جو صالحین کے عرف میں داڑھی کہلاتی ہو واجب ہے، اور اس سے کم مقدار میں موجب فسق، اور ایک مشت داڑھی مسنون ہے، علامہ حصکفیؒ کے بقول **والسنة فیها القبضة**، (۷) اور امام محمدؒ نے کتاب الآثار میں جو تعبیر اختیار کی ہے اس سے بھی یہی اشارہ ملتا ہے۔(۸) **هذا ماعندی واللہ اعلم**

داڑھی سے متعلق مکروہات

امام غزالیؒ نے اور ان سے پہلے ابو طالب مکی نے داڑھی کے بارے میں دس چیزوں کو مکروہ قرار دیا ہے، سیاہ خضاب کا استعمال، کسی چیز کا استعمال کرکے داڑھی کو سفید کرنا، زرد یا سرخ خضاب کا استعمال، داڑھی سے سفید بالوں کو نکالنا، داڑھی کے نکلتے وقت اسے اکھاڑنا یا مونڈنا، از راہ زینت داڑھی کو شکن در شکن بنانا، داڑھی کے حصے میں اضافہ کرنا اس طرح کہ داڑھی کا بال ڈاڑھ سے بڑھ کر نصف رخسار تک پہنچ جائے، ڈاڑھی کو یونہی بکھری ہوئی چھوڑ دینا تا کہ زُہد کا اظہار ہو، اپنی داڑھی کی سیاہی یا سفیدی کو از راہِ تکبر دیکھنا۔(۹)

ہونٹ کے دونوں کنارے اور نیچے کے بال

نچلے ہونٹ کے دونوں کناروں کے بال (جن کو عربی زبان میں فنیکین کہتے ہیں) بدعت اور مکروہ ہے،(۱۰) اسی طرح وہ بال

(۱) شرح مهذب ۲۹۰/۱
(۲) بخاری، حدیث نمبر ۵۸۹۲، باب تقلیم الاظفار
(۳) فتح الباری ۳۶۲/۱۰
(۴) حوالۂ سابق
(۵) عمدة القاری فی شرح البخاری ۴۶/۲۱-۴۷، ط: پاکستان
(۶) حوالۂ سابق ۳۶۳/۱۰
(۷) درمختار علی هامش الرد ۲۶۱/۵، هندیه ۳۵۸/۵
(۸) کتاب الآثار: حدیث نمبر ۹۰۰
(۹) احیاء العلوم ۱۴۵/۱
(۱۰) هندیه ۳۵۸/۵، شرح مهذب ۲۹۱/۱

جوٹھوری سے اوپر اور نچلے ہونٹ کے نیچے ہوتے ہیں ان کا کاٹنا بھی جائز نہیں، حلق پر جو بال ہوتے ہیں ان کا مونڈنا بھی درست نہیں، البتہ امام ابو یوسفؒ اور امام احمدؒ کے یہاں اجازت ہے، (۱) عورت کو اگر داڑھی، مونچھ وغیرہ کے بال نکل آئیں تو اس کا مونڈ دینا بہتر ہے، (۲) آپ ﷺ نے داڑھی چڑھانے سے بھی منع فرمایا ہے، بلکہ فرمایا کہ میں ایسا کرنے والوں سے بری ہوں: انہ من عقد لحیته .... فان محمداً منه بری ۔ (۳) اس لئے ایسا کرنا بھی مکروہ ہے۔ (۴) (داڑھی میں خضاب کے لئے خود لفظ خضاب دیکھنا چاہئے)۔

لسان (زبان)

زبان سے دیت اور قصاص کا حکم متعلق ہے، کہ اگر کوئی شخص کسی کی زبان کاٹ لے، تو اس پر قصاص واجب ہوگا یا دیت، اور دیت واجب ہوگی تو کس قدر؟ (اس سلسلہ میں "قصاص" اور دیت کے الفاظ ملاحظہ کئے جائیں)۔

لعاب

جو حکم گوشت کا ہے وہی حکم لعاب کا ہے، اسی لئے حلال جانوروں کا اور انسان کا لعاب پاک ہے اور حرام جانوروں کا لعاب ناپاک، یہاں تک کہ اگر ذبح کرنے کے بعد حلال جانور کا لعاب نکلے تو وہ بھی پاک ہوگا، (۵) — اور لعاب ہی پر اس جانور کے جھوٹے کا حکم منحصر ہے۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: "سور")

لعان

"لعان" لعنت سے مشتق ہے، اور لعنت کے معنی محرومی اور دوری کے ہیں: "وهی الطرد والابعاد" (۶) اس طرح لعان کے معنی ہوئے دو یا اس سے زیادہ افراد کے درمیان تبادلۂ لعنت کے، علامہ تمرتاشی نے لعان کی تعریف اس طرح کی ہے کہ وہ ایسی چار شہادتوں کا نام ہے جو قسم سے مؤکد ہو، شوہر نے اپنی شہادت کے ساتھ اپنے اوپر لعنت بھیجی ہو اور عورت نے اپنے اوپر غضب الٰہی کی دعاء کی ہو، مرد کے حق میں یہ گواہیاں حد قذف ہیں اور عورت کے حق میں حد زنا۔ (۷)

حکم لعان کا پس منظر

اسلام میں انسانی عزت و آبرو کی بڑی اہمیت ہے، اسی لئے شریعت میں زنا کی سزا جتنی سخت رکھی گئی ہے کسی اور جرم کی سزا اتنی شدید نہیں ہے، اسی طرح کسی شخص پر برائی کی تہمت لگائی جائے تو یہ اسلام کی نگاہ میں بہت بڑا جرم ہے اور اس کی سزا اسی (۸۰) کوڑے خود قرآن مجید نے متعین کی ہے، (النور : ۴-۵) پس اگر کسی پاکدامن مرد یا عورت پر زنا کی تہمت لگائی جائے اور چار اشخاص کی گواہی کے ذریعہ اس کو ثابت نہیں کیا جاسکے تو اس الزام کو جھوٹا تصور کیا جائے گا، اور اس کو اسی کوڑے لگائے جائیں گے، قرآن کا یہ حکم عام تھا اور بظاہر اس کا اطلاق ان مردوں پر بھی ہوتا تھا جو اپنی بیوی پر ایسی تہمت لگائیں۔ (۸)

چنانچہ حضرت ہلال رضی اللہ عنہ بن امیہ نے اپنی بیوی کو شریک ابن سحماء کے ساتھ متہم کیا، آپ ﷺ نے عمومی قاعدہ کے مطابق فرمایا کہ گواہ پیش کرو ورنہ تمہاری پشت پر حد جاری ہوگی، حضرت ہلال رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ ہم میں سے کوئی شخص اپنی بیوی کو اس حال میں پائے گا اور جا کر گواہ تلاش کرے گا؟؟ لیکن آپ ﷺ برابر ثبوت کے لئے

---

(۱) دیکھئے: هندیه ۳۵۸/۵، شرح مهذب ۲۹۱/۱
(۲) شرح مهذب ۲۹۰/۱
(۳) ابوداؤد، حدیث نمبر ۳۶، باب ماینهی ان یستنجی به
(۴) شرح مهذب ۲۹۲/۱
(۵) دیکھئے: منحة الخالق علی البحر الرائق ۱۳۰/۱
(۶) المغنی ۳۹/۸
(۷) القاموس الفقهی (سعدی ابوحبیب) ۳۳۰
(۸) احکام القرآن للجصاص ۱۳۳/۵

اصرار کرتے رہے، اور فرماتے رہے ورنہ حد جاری ہوگی، یہاں تک کہ خود قرآن مجید میں آیت لعان نازل ہوئی، (۱) (النور : ۶-۱۰) بعض روایتوں میں ہلال رضی اللہ عنہ بن امیہ کے بجائے عویمر عجلانی کا ذکر ہے۔(۲)

چونکہ شوہر و بیوی کا معاملہ خصوصی نوعیت کا حامل ہے، اور عورت کی بے عفتی براہ راست شوہر کے مفاد اور اس کی عزت نفس کو مجروح کرتی ہے، نیز گواہان فراہم نہ ہونے کی وجہ سے چاہے وہ خاموش رہ جائے لیکن اس صورت حال کے علم کے بعد شریف مرد و عورت کے درمیان ازدواجی زندگی کی پائیداری اور خوشگوار تعلقات کی برقراری ممکن نہیں، اس لئے اس معاملہ میں یہ خصوصی حکم دیا گیا کہ شوہر اور بیوی سے مخصوص الفاظ کے ساتھ قسم لی جائے اور لعنت وغضب کے ساتھ بدعائیہ الفاظ کہلائے جائیں اور پھر ان دونوں میں تفریق کردی جائے، کہ ایسی بے اعتمادی اور بے اعتباری کے ساتھ اس رشتہ کو برقرار رکھنا دونوں ہی کے لئے بے سکونی اور اضطراب کا باعث ہوگا۔

لعان کی شرائط

لعان کے سلسلہ میں اصول یہ ہے کہ کوئی مرد اپنی عورت پر زنا کی تہمت لگائے یا اپنی بیوی کے بطن سے پیدا ہونے والے بچہ کے نسب کا انکار کرے اور وہ دونوں گواہ بننے کے اہل ہوں نیز عورت ان لوگوں میں سے ہو جن پر تہمت لگانے والے پر حد قذف جاری کی جاسکتی ہو، نیز عورت کو اس تہمت کا اقرار نہ ہو تو مرد پر لعان واجب ہے، اور جب مرد اس تفسیر کے موافق لعان کر گذرے جس کا آگے ذکر ہوگا، تو عورت پر بھی لعان واجب ہوگا، اگر مرد الزام تو لگائے لیکن لعان نہ کرے تو قاضی اسے قید کرلے گا تا آنکہ یا تو وہ لعان پر آمادہ ہو جائے یا اپنے جھوٹے ہونے کا اقرار کرلے اور اس پر حد جاری کی جائے، اسی طرح مرد کے لعان کرنے کے بعد عورت پر بھی لعان ضروری ہے ورنہ اسے بھی قید کیا جائے گا، تا آنکہ یا تو وہ لعان پر آمادہ ہو یا شوہر کے الزام کی تصدیق کرے اور اس پر حد شرعی جاری ہو۔(۳)

لعان میں زوجین سے متعلق جو شرطیں ذکر کی گئی ہیں ان کی تفصیل یہ ہے کہ مرد جس بات کی تہمت لگائے اس پر گواہ نہ پیش کر پائے کیونکہ اگر گواہان سے ثابت کردے تو عورت سزائے زنا کی مستحق ہوگی، عورت کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس تہمت سے انکار کرتی ہو اور اپنے سابق ریکارڈ کے مطابق عفیف و پاکدامن ہو، اگر کوئی عورت پہلے زنا میں مبتلا ہو چکی ہے تو اب اس پر تہمت لگانے سے حد قذف واجب نہیں ہوگی، اس لئے اس پر تہمت لگانے والے شوہر پر حد بھی جاری نہ ہوگی، —— پھر یہ بھی ضروری ہے کہ زوجین آزاد ہوں، عاقل و بالغ ہوں، مسلمان ہوں، گونگے نہ ہوں اور کبھی غلط تہمت اندازی پر سزا یافتہ نہ ہوں کہ گواہی کی اہلیت کے لئے یہ تمام باتیں ضروری ہیں اور لعان چونکہ شہادت کے حکم میں ہے اس لئے زوجین کا شہادت کا اہل ہونا لعان کے واجب اور درست ہونے کے لئے شرط ہے۔(۴)

لعان کا طریقہ

لعان کا طریقہ یہ ہے کہ قاضی شوہر سے ابتدا کرے اور اس سے چار دفعہ کہلائے کہ میں اللہ کو گواہ بناتا ہوں کہ میں فلاں عورت پر زنا کا دعوی کرنے میں سچا ہوں اور پانچویں دفعہ کہے کہ اگر میں اپنے اس دعوے میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو، پھر عورت سے چار دفعہ کہلائے کہ میں اللہ کو گواہ بناتی ہوں کہ فلاں شخص مجھ پر زنا کا الزام لگانے میں جھوٹا ہے اور پانچویں دفعہ کہے کہ اگر وہ اپنے الزام لگانے میں سچا ہو تو مجھ پر اللہ کا غضب ہو، طریقۂ لعان کی یہ

(۱) ابوداؤد، حدیث نمبر ۲۲۵۴، باب فی اللعان
(۲) الجامع لاحکام القرآن ۱۸۳/۱۲
(۳) ھدایہ ۴۱۶/۲
(۴) بدائع الصنائع ۲۳۳/۳-۲۴۰

تفصیل خود قرآن میں موجود ہے، (النور: ۱۰-۶) لعان میں مرد و عورت یا تو قسم کھاتے ہوئے ایک دوسرے کو مخاطب کر کے کہیں یا اشارہ کر کے کہیں تا کہ کسی قسم کا احتمال و ابہام باقی نہ رہے۔(۱)

لعان کے بعد

لعان کی تکمیل کے بعد قاضی زوجین کے درمیان تفریق کردے گا،(۲) یہی رائے حنابلہ کی بھی ہے کہ تفریق لعان کے بعد قاضی کے حکم سے ہوگی، امام شافعیؒ کے نزدیک جیسے ہی مرد نے لعان کیا از خود رشتۂ نکاح ختم ہو جائے گا اور مالکیہ کے نزدیک عورت بھی جب لعان کے کلمات پورے کر لے تب علیحدگی واقع ہوگی۔(۳)

اکثر فقہاء کا خیال ہے کہ لعان کی وجہ سے ہمیشہ کے لئے وہ مرد وعورت ایک دوسرے پر حرام ہو جاتے ہیں اور دوبارہ ان دونوں کا نکاح نہیں ہوسکتا، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ آپ ﷺ کا ارشاد نقل کرتے ہیں کہ لعان کرنے والے پھر کبھی ایک دوسرے کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتے، **المتلاعنان اذا تفرقا لا يجتمعان أبداً** . (۴) علاوہ دیگر ائمہ کے امام ابو یوسفؒ کی بھی یہی رائے ہے، (۵) امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک لعان کے ذریعہ ہونے والی فرقت طلاق بائن ہے اور جب زوجین میں سے کوئی ایک اپنے آپ کو جھوٹا تسلیم کرلے جیسے مرد تسلیم کرلے کہ میں نے جھوٹا الزام لگایا تھا یا عورت تسلیم کرلے کہ مرد کا الزام صحیح تھا تو پھر وہ ایک دوسرے سے نکاح کر سکتے ہیں، کیونکہ حرمت اس وقت تک کے لئے ہے جب تک کہ ایک دوسرے پر لعنت کریں جیسا کہ حدیث کے لفظ ''متلاعنان'' سے ظاہر ہے، جب ان میں سے کسی نے اپنے آپ کو جھٹلا دیا تو گویا اس نے لعنت واپس لے لی اور اب لعنت کی کیفیت باقی نہیں رہی۔(۶)

بچہ کے نسب کا انکار

اگر شوہر نے بچہ کے نسب کا انکار کیا تو لعان کے وقت اس الزام کی صراحت کرائی جائے گی یعنی مرد کہے گا کہ میں نے جو اس سے پیدا ہونے والے بچہ کے نسب کا انکار کیا ہے، میں اس میں سچا ہوں، اور عورت اس الزام کی صراحت کرتے ہوئے کہے گی کہ وہ اس الزام میں جھوٹا ہے، اس کے بعد قاضی میاں بیوی میں تفریق کے علاوہ مرد سے اس بچہ کے نسب کی بھی نفی کردے گا، — البتہ نسب کی نفی کے لئے ضروری ہے کہ بچہ کی ولادت کے بعد فوراً یا زیادہ سے زیادہ اس وقت تک نسب کا انکار کردے جب مبارکباد قبول کی جاتی ہے، اور نومولود کے لئے ضروری سامان خرید کئے جاتے ہیں، اگر اس وقت تو خاموش رہا، مبارکباد قبول کی، نومولود کے لئے سامان خرید کئے یا اتنا وقت گذر گیا، اب اس کے بعد نسب کا انکار کرتا ہے تو لعان تو کرایا جائے گا اور زوجین میں تفریق بھی کردی جائے گی، لیکن اس بچہ کا نسب اس مرد سے ثابت ہوگا، اور اس کا نسب سے انکار کرنا معتبر نہیں ہوگا، اسی طرح اگر حالت حمل میں ہی بچہ کی نفی کرتا ہے اور کہتا ہے کہ تمہارا حمل مجھ سے نہیں ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اس کی وجہ سے لعان نہیں کرایا جائے گا، کیونکہ ضروری نہیں کہ وہ عورت واقعی حمل سے ہو، جسمانی ابھار کسی بیماری کے سبب بھی ہوسکتا ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں اگر چھ ماہ کے اندر بچہ کی ولادت ہو جائے تو لعان کرایا جائے گا، کیونکہ اب اس کا اس وقت حاملہ ہونا یقینی طور

---

(۱) ھدایہ ۴۱۸/۲
(۲) حوالۂ سابق ۴۱۸/۲
(۳) بدایۃ المجتہد ۱۲۱/۲
(۴) تلخیص الحبیر ۲۲۷/۳
(۵) الجامع لاحکام القرآن ۱۹۴/۱۲
(۶) ھدایہ ۴۱۸/۲

پر ثابت ہو چکا ہے۔(۱)

بعض مسائل میں فقہاء کا اختلاف

مالکیہ کے نزدیک لعان کے لئے ضروری ہے کہ شوہر صرف بیوی پر زنا کا الزام ہی نہ لگاتا ہو بلکہ کہتا ہو کہ اس نے خود اپنی بیوی کو حالتِ زنا میں دیکھا ہے،(۲) — اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ اگر نابینا مرد اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائے تو لعان کا حکم جاری ہوگا، البتہ اگر کوئی شخص گونگا ہو تو حنفیہ اور حنابلہ کے یہاں لعان نہیں کرایا جائے گا،(۳) مالکیہ اور شوافع کے نزدیک اس صورت میں بھی لعان کرایا جائے گا اگر وہ قابل فہم اشارہ کرتا ہو۔(۴)

لعان سے انکار

اس بات پر فقہاء کا اتفاق ہے کہ لعان قاضی کے فیصلہ کے تحت ہوگا، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ اگر مرد یا عورت لعان سے انکار کر جائے تو کیا حکم ہوگا؟ مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک مرد پر حد قذف اور عورت پر حدِ زنا جاری ہوگی، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حد جاری نہیں ہوگی، بلکہ انکار کرنے والے کو قید کیا جائے گا تا آنکہ وہ جرم کا اقرار کرلے یا لعان کے لئے آمادہ ہو،(۵) کیونکہ حدود میں بہت زیادہ احتیاط مطلوب ہے۔

لعب

انسان کی فطرت میں قدرت نے جو دواعی اور تقاضے رکھے ہیں، ان میں ایک تفریح طبع بھی ہے، چاہے وہ شعر و ادب اور طنز و مزاح کے ذریعہ ہو یا کھیل کود کے ذریعہ، اس لئے کھیل کود بھی ایک حد تک انسانی فطرت کا حصہ ہے، اسی لئے بچے جو ہر طرح کی تعلیم و تربیت سے نا آشنا ہوتے ہیں اور براہِ راست فطرتِ انسانی کے آغوش میں پلتے ہیں، وہ بھی کھیل کود کی طرف رغبت رکھتے ہیں، پھر خدا کے نظام ربوبیت کو دیکھئے کہ لڑکے اپنے بچپن ہی سے ایسے کھیل کا رجحان رکھتے ہیں جو مردانہ مزاج و مذاق کے حامل ہیں، جیسے دوڑنا، کودنا وغیرہ، لڑکیاں بچپن ہی سے ایسے کھیل کی طرف راغب ہوتی ہیں جو زنانہ مزاج سے مطابقت رکھتے ہوں، جیسے کھلانا، جھاڑو دینا، کھانا پکانا وغیرہ۔

اسلام مذہب فطرت ہے، جس نے زندگی کے ہر شعبہ میں طبعی تقاضوں کی رعایت کی ہے اور جہاں کہیں بے اعتدالی پیدا ہوئی ہے وہاں افراط و تفریط کو دور کر کے ایک معتدل اور متوازن طریقہ کی رہنمائی کی ہے، اس نے کھیل کود کی بھی بالکل نفی نہیں کی بلکہ مناسب حدود و قیود کے ساتھ اس کی اجازت مرحمت فرمائی۔

کھیل کے سلسلے میں جو بنیادی شرعی اُصول ہیں، ان کا خلاصہ یہ ہے کہ کھیل میں ان امور کی رعایت کی جائے :

کھیل کے بارے میں بنیادی اُصول

۱) کھیل کھیلنے والے ایسا لباس اختیار کریں جو ساتر ہو یعنی مرد ہو تو ناف سے گھٹنے تک کا حصہ ڈھکا ہوا ہو، خواتین مردوں کے درمیان نہ کھیلیں، خواتین کے لئے خواتین کے سامنے پردہ کی حدود وہی ہیں جو مردوں کے لئے ہیں کہ ناف سے گھٹنے تک کا حصہ چھپا ہوا ہو، اس کی رعایت کے بغیر کھیلنا حرام ہے، کیونکہ حصۂ ستر کو چھپانا شرعاً واجب ہے۔

۲) ایسا کھیل ہو جو مختصر وقت میں پورا کیا جاسکتا ہو، جیسے فٹبال، والی بال، ایسا طویل الوقت کھیل نہ ہو جو آدمی کو شرعی فرائض اور اپنی متعلقہ ذمہ داریوں سے غافل کردے، جیسے شطرنج، اور فی

(۱) ملخص از : هدایه ۲/۴۲۰-۴۱۹
(۲) بدایة المجتهد ۱۱۶/۲
(۳) المغنی ۴۳/۸
(۴) بدایة المجتهد ۱۱۹/۲
(۵) بدایة المجتهد ۲/۲۰-۱۱۹

زمانہ کرکٹ، تاش، ایسے کھیل مکروہ ہیں، لوڈو بھی کراہت سے خالی نہیں۔

۳) ایسا کھیل نہ ہو جو اپنے یا دوسروں کے لئے ایذا رسانی کا باعث ہو اور جسم کو شدید نقصان پہنچنے کا کافی امکان ہو، جیسے فری اسٹائل کشتی اور باکسنگ وغیرہ، ایسے کھیل بھی جائز نہیں ہیں۔

۴) مردوں کے لئے زنانہ کھیل اور عورتوں کے لئے مردانہ کھیل جیسے کشتی، کبڈی درست نہیں ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے مردوں کو عورتوں کی اور عورتوں کو مردوں کی مشابہت اختیار کرنے سے سختی کے ساتھ منع فرمایا ہے۔

۵) کھیل خواہ کوئی بھی ہو، اگر اس میں جوا ہو تو جائز نہیں ہوگا، کیونکہ جوا حرام ہے۔ (تفصیل کے لئے دیکھئے: سباق، قمار)

۶) ایسے کھیل جس سے جسمانی ریاضت ہوتی ہو، جو صحت انسانی کے لئے مفید ہو اور جس سے انسان کے اندر قوت مدافعت بہم پہنچتی ہو، مستحب ہے، اور اسلام ایسے کھیل کی حوصلہ افزائی کرتا ہے۔

یہ کھیل کے سلسلے میں بنیادی شرعی اصول ہیں، اور ان کی روشنی میں مختلف قسم کے کھیلوں کے بارے میں حکم شرعی جانا جا سکتا ہے۔

جن کھیلوں کا احادیث میں ذکر ہے؟

کچھ کھیل جن کا احادیث سے ثبوت ہے، یہاں ان کا ذکر مناسب محسوس ہوتا ہے۔

دوڑ

''دوڑ'' کو آپ ﷺ نے پسند فرمایا، خود آپ ﷺ نے حضرت عائشہؓ کے ساتھ دوڑ فرمائی ہے، حضرت عائشہؓ راوی ہیں کہ پہلے میں حضور ﷺ سے بڑھ جاتی تھی، جب میرا جسم بھاری ہو گیا تو آپ ﷺ مجھ پر سبقت لے گئے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ اس کا بدلہ ہو گیا، ھذا بتلک السبقة۔ (۱) حضرت سلمہ ؓ بن اکوع راوی ہیں کہ انصار میں سے ایک شخص نے اعلان کیا کہ کوئی ہے جو میرے ساتھ مدینے تک دوڑ کا مقابلہ کرے، یہ شخص اتنا تیز دوڑتا تھا کہ لوگ اس پر سبقت حاصل نہیں کر پاتے تھے، میں نے اس سے کہا کہ تم کو کسی کی عزت و شرافت کا بھی خیال نہیں، یعنی تم ہر بڑے چھوٹے کو دعوت مقابلہ دے رہے ہو، اس نے کہا کہ سوائے رسول اللہ ﷺ کے میں کسی اور کو دعوت مقابلہ دینے سے باز نہیں آ سکتا، حضرت سلمہ ؓ نے آپ ﷺ سے اجازت چاہی اور مقابلہ کیا تو سبقت حاصل کر لی، (۲) اسی لئے فقہاء نے اسے جائز قرار دیا ہے۔ (۳)

کشتی

اسلام کشتی کی بھی حوصلہ افزائی کرتا ہے، رکانہ ؓ عرب کے مشہور پہلوان تھے، انھوں نے آپ ﷺ کو دعوت مقابلہ دیا، آپ ﷺ نے قبول فرمایا، کشتی ہوئی اور آپ جیت گئے، اور یہی شکست حضرت رکانہ کے قبول اسلام کا باعث ہوئی، (۴) مگر کشتی سے مراد یہاں صرف وہ کشتی ہے جس میں فریق مخالف کو زمین پر گرا دیا جائے، وہ فری اسٹائل کشتی نہیں جس کا آج کل رواج ہے، اور جس میں فریق مخالف پر آزادانہ تکلیف دہ وار کئے جاتے ہیں، اور بعض دفعہ شدید جسمانی نقصان پہنچایا جاتا ہے، اخلاقی اور انسانی حدود سے متجاوز ایسی کشتیاں بالکل جائز نہیں اور حرام ہیں — موجودہ زمانے میں جوڈو کراٹے بھی کشتی کے حکم میں ہے کیونکہ اس کا مقصد بھی جسمانی ورزش اور مدافعانہ صلاحیتوں کو پروان چڑھانا ہے، البتہ کراٹے کا ایسا مقابلہ جائز نہیں جس میں دوسرے فریق کو ہر قسم کا نقصان پہنچانے کی اجازت ہو۔

---

(۱) ابوداؤد، باب السبق علی الرجل

(۲) نیل الاوطار ۹۲/۸، باب ماجاء فی المسابقة علی الاقدام

(۳) بدائع الصنائع ۲۰۶/۲

(۴) دیکھئے: نیل الاوطار ۹۲/۸

تیراکی

تیراکی کو بھی حضور ﷺ نے پسند فرمایا ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ کے ذکر کے سواہ ہر چیز لہو ولعب ہے، سوائے چار چیزوں کے، شوہر اپنی بیوی سے دل لگی کرے، اپنے گھوڑے کی تربیت کی جائے، دو مقررہ نشانوں کے درمیان چلنا، اور تیراکی کا فن سیکھنا، (۱) علامہ سیوطیؒ نے اس حدیث کو حسن قرار دیا ہے، ایک اور روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے اپنے بچوں کو تیراکی اور تیراندازی سیکھانے کی ترغیب دی، اس کو بھی سیوطی نے حسن کہا ہے، (۲) حضرت عمر ؓ نے اہل شام کو خاص طور پر تیراکی، تیراندازی اور گھوڑ سواری سیکھنے کی نصیحت فرمائی تھی، اور اس سلسلے میں ان کو ایک خط لکھا تھا۔ (۳)

گھوڑ دوڑ

گھوڑ دوڑ بھی جائز ہے اور آپ ﷺ نے اس کی حوصلہ افزائی فرمائی ہے، حضرت عبداللہ بن عمر ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ گھوڑے کی دوڑ کا مقابلہ فرماتے، جو گھوڑے چھریرے اور ہلکے بدن کے ہوتے ان کے لئے دوڑنے کی حد حفیہ سے ثنیۃ الوداع تک ہوتی اور جو بھاری بدن کے ہوتے، ان کی ثنیۃ الوداع سے مسجد بنوزریق تک، (۴) لیکن ظاہر ہے کہ یہ اس وقت ہے جب کہ اس میں قمار یعنی جوے کی صورت نہ ہو، آج کل جو گھوڑ دوڑ ہوتی ہے جس کا اصل مقصود جوا ہی ہوتا ہے، یہ جائز نہیں، گھوڑے کے علاوہ دوسرے جانور جیسے اونٹ وغیرہ کی دوڑ بھی جائز ہے، خود حدیث میں اونٹ کی دوڑ کا ذکر موجود ہے۔ (۵)۔

تیراندازی

تیراندازی کی بھی آپ ﷺ نے حوصلہ افزائی فرمائی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہر کام جو تفریح طبع کے طور پر کیا جاتا ہے ناروا ہے، سوائے تین باتوں کے، ان میں ایک تیراندازی کا ذکر فرمایا، (۶) ابھی روایت گذر چکی ہے کہ آپ ﷺ نے بچوں کو تیراندازی سکھانے کی ترغیب دی، حضرت عبداللہ ابن عمر ؓ اور حضرت جابر ؓ سے بھی ایک روایت منقول ہے کہ آپ ﷺ نے اپنے بچوں کو تیراندازی سکھانے کا حکم فرمایا، گو یہ روایت ضعیف ہے، (۷) — موجودہ زمانہ میں بندوق وغیرہ کی نشانہ بازی بھی اسی حکم میں ہے۔ (کھیل کے سلسلے میں مناسب ہوگا کہ "سباق" کا مادہ بھی دیکھ لیا جائے)۔

لعنت

لعن یا لعنت کے معنی خیر سے دوری اور محرومی کے ہیں، **الابعاد والطرد عن الخير** . (۸) اسی سے لعین کا لفظ ماخوذ ہے جو ملعون یعنی محروم کے معنی میں ہے، اسی سے لعن طعن کرنے والے کو لعّان کہتے ہیں، لعان کی فقہی اصطلاح بھی اسی لفظ لعنت سے ماخوذ ہے، کیونکہ اس میں شوہر اور بیوی اپنے آپ پر مشروط لعنت بھیجتے ہیں۔ (ملاحظہ ہو: لعان)

شریعت کی اصطلاح میں لعنت رحمت خداوندی سے محرومی کا نام ہے، اور ظاہر ہے کہ کسی شخص کے لئے اس محرومی سے بڑھ کر کوئی محرومی نہیں ہوسکتی کہ اللہ تعالی کی پکڑ کے مقابلہ کون مددگار ہوسکتا ہے؟ **ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا** . (نساء : ۵۲)

قرآن وحدیث میں جن افعال پر لعنت بھیجی گئی ہے، اس کا شمار کبیرہ گناہوں میں ہے، اہل علم نے ان کو ایک جگہ جمع بھی فرمایا ہے۔ (۹)

---

(۱) الجامع الصغير مع فيض القدير ۲۳/۵
(۲) حوالۂ سابق ۳۲۷/۳
(۳) فيض القدير ۳۲۷/۳
(۴) بخاری مع الفتح ۴۱۳/۱
(۵) لاسبق الا فی نصل اوخف او حافر
(۶) ترمذی، باب ماجاء فی الرمی فی سبيل الله
(۷) الجامع الصغير ۲۸/۳-۳۲۷، مع الفيض
(۸) لسان العرب ۳۸۷/۱۳
(۹) اس سلسلہ میں ڈاکٹر باسم فیصل کی کتاب" مرويات اللعن فی السنة "خصوصیت سے قابل ذکر ہے

لعنت کے احکام

آپ ﷺ نے لعنت سے منع فرمایا ہے، ایک روایت میں ہے کہ جس نے کسی مومن کولعنت کیا تو گویا اسے قتل کیا، **من لعن مومنا فهو كقتله** .(۱) حضرت سمرہ بن جندب ؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ کسی پر اللہ کی لعنت نہ بھیجو، **لا تلاعنوا بلعنة الله** . (۲) دوسری طرف یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ بے شمار آیات و روایات میں بعض افعال کا ارتکاب کرنے والوں پر لعنت فرمائی گئی ہے، جن کا مرتکب مسلمان بھی ہوسکتا ہے، اور کافر بھی، اس پس منظر میں یہ سوال پیدا ہوا کہ لعنت کرنا کن لوگوں پر جائز ہے، اور کن پر جائز نہیں؟ اس سلسلے میں اہل علم کی آراء کا خلاصہ یہ ہے کہ :

۱)　کسی مسلمان پر متعین طریقے پر لعنت کرنا جائز نہیں، خواہ وہ کتنا ہی گنہ گار ہو، یہاں تک کہ وہ یزید جیسا فاسق و فاجر ہی کیوں نہ ہو، **فاعل الحرام لايستوجب اللعن ... وان كان فاسقا متهورا كيزيد على المعتمد** ۔(۳)

امام نووی نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔(۴)

۲)　عمومی مذموم اوصاف کی طرف نسبت کر کے لعنت کرنا جائز ہے، گو مسلمانوں میں بھی ایسے لوگ موجود ہوں جو اس وصف میں مبتلا ہوں، جیسے کہا جائے : جھوٹوں پر اللہ تعالیٰ کی لعنت، سود کھانے والے پر اللہ کی لعنت، کہ اس طرح کی لعنتیں خود احادیث و آیات میں بھی موجود ہیں، اور علامہ ابن عربی نے اس کے جائز ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔(۵)

۳)　کافر پر لعنت کرنے کی تین صورتیں ہیں، ایک تو وہ کفار ہیں، جن کا کفر یقینی ہے، جیسے ابوجہل، ابولہب، فرعون، وغیرہ، ان پر بالاتفاق لعنت کرنا جائز ہے، دوسرے جو کافر تھا لیکن معلوم نہیں کہ اس کی موت بھی اسی حالت میں ہوئی تھی، اس پر اس قید کے ساتھ لعنت جائز ہے کہ اگر اس کی موت کفر پر ہوئی ہوتو اس پر اللہ کی لعنت ہو، تیسری صورت یہ ہے کہ کسی متعین زندہ کافر شخص پر لعنت کی جائے، یہ بھی درست نہیں، کیونکہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے ہدایت سے سرفراز فرمادے۔(۶)

انسان کے علاوہ اللہ کی دوسری مخلوقات کو (جو احکام شرعیہ کی مکلّف نہیں ہیں) لعن طعن کرنا جائز نہیں، آپ ﷺ نے ایک انصاری خاتون کو اونٹنی کو پھٹکارتے اور لعنت کرتے سنا تو اس پر خفگی کا اظہار فرمایا، (۷) ایک صاحب نے ہوا پر لعنت بھیجی تو آپ ﷺ نے اسے منع کیا اور فرمایا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مامور ہے، جو شخص کسی ایسی چیز پر لعنت کرتا ہے جس پر لعنت کرنا روا نہیں، تو یہ لعنت اسی کی طرف لوٹ آتی ہے، **انه من لعن شيئاً ليس له باهل رجعت اللعنة عليه** . (۸) ـــــ اس لئے اس سے خوب احتیاط چاہئے۔

لغو

لغو کے اصل معنی بے کار اور بے فائدہ بات اور کام کے ہیں، فقہ میں قسم کی ایک خاص صورت ہے جسے ''یمین لغو'' کہتے ہیں، اس کے احکام لفظ ''یمین'' کے تحت مذکور ہیں۔

لقط　(گری پڑی چیز)

''لقط'' کے معنی کسی چیز کے لینے اور اٹھانے کے ہیں، اسی

---

(۱)　مسلم، حدیث نمبر ۶۴۷، باب ماينهى من السباب واللعان
(۲)　ترمذی، حدیث نمبر ۱۹۷۶، باب ماجاء فی اللعنة، کتاب البر والصلة
(۳)　ردالمحتار ۵۴۱/۲
(۴)　الاذکار ۳۱۳
(۵)　احکام القرآن ۵۰/۱، فتح الباری ۷۷/۱۲
(۶)　دیکھئے: احیاء العلوم ۱۲۲/۳-۱۲۳
(۷)　مسلم عن عمران بن حصین، حدیث نمبر ۲۵۹۵، کتاب البر والصلة
(۸)　ترمذی، حدیث نمبر ۱۹۷۶، باب ماجاء فی اللعنة

سے "لقط" ہے،(۱) فقہ کی اصطلاح میں لقطہ کسی شخص کا وہ کھویا ہوا مال ہے جسے کوئی اور شخص اٹھالے،"المال الضائع من ربه يلتقطه غيره "(۲) لقطہ حیوان بھی ہوسکتا ہے، جیسے گمشدہ اونٹنی، گائے، بکری وغیرہ اور کوئی دوسرا مال بھی ہوسکتا ہے، جیسے سونا چاندی وغیرہ۔(۳)

لقطہ سے متعلق متعدد باتیں قابل ذکر ہیں :

۱) لقطہ اٹھانے کا کیا حکم ہے؟
۲) لقطہ کب امانت ہوتا ہے اور کب قابل ضمان؟
۳) لقطہ کے اعلان سے متعلق حکم۔
۴) خود لقطہ اُٹھانے والے کے لئے لقطہ کے استعمال کا کیا حکم ہے۔؟

اُٹھانے کا حکم

لقطہ کا اٹھانا کبھی مستحب ہوتا ہے کبھی مباح اور کبھی حرام، اگر اندیشہ ہو کہ نہ اٹھانے کی صورت وہ سامان ضائع ہو جائے گا، تو اصل مالک تک پہنچانے کی نیت سے سامان کو اٹھالینا مستحب ہے بلکہ شوافع کے نزدیک تو واجب ہے، (۴) اگر سامان کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو تو سامان کا اٹھانا مباح ہے، اس نیت سے اٹھانا کہ خود رکھ لیں اصل مالک تک نہ پہنچائیں حرام ہے، (۵) کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا: لقطہ اٹھانا اسی کے لئے حلال ہے جو اس کے اعلان کا ارادہ رکھتا ہو۔(۶)

کب امانت ہے اور کب قابل ضمان؟

اگر لقطہ اصل مالک تک پہنچانے کے ارادہ سے لیا ہو تو وہ امانت کے حکم میں ہے، یعنی اگر اس کی تعدی اور کوتاہی کے بغیر ضائع ہو جائے تو وہ اس کا ضامن نہیں، اور اگر اس کے ضائع ہونے میں اس کی کوتاہی کو دخل ہو تو وہ ضامن ہوگا، — اگر لقطہ اس نیت سے اٹھائے کہ وہ خود اس کو استعمال کرے گا تو وہ بہر صورت مال کے ضائع ہو جانے کی صورت میں ضامن ہوگا۔

اب سوال یہ ہے کہ یہ بات کیونکر معلوم ہوگی کہ اس نے کس نیت سے یہ مال اٹھایا تھا؟ اس کی ایک صورت تو مالک کی طرف سے تصدیق ہے، اگر مال کے اصل مالک ہی نے تصدیق کردی کہ اس نے نیک نیتی کے ساتھ لقطہ اٹھایا تھا تو اب اس کے پاس لقطہ کا بطور امانت ہونا ظاہر ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ لقطہ اٹھانے والا لوگوں کے سامنے اعلان کرے کہ میں نے لقطہ اٹھایا ہے یا میرے پاس لقطہ کی چیز ہے، اگر کوئی شخص کسی چیز کا یا فلاں چیز کا متلاشی ہو تو اس کو میرے پاس بھیج دیا جائے، یہ رائے امام ابوحنیفہؒ کی ہے اور اس کو فقہ کی اصطلاح میں "اشھاد" کہتے ہیں، — تیسری صورت قسم کی ہے کہ لقطہ اٹھانے والا قسم کھا کر کہے کہ میں نے یہ لقطہ بدنیتی سے نہیں اٹھایا تھا، یہ رائے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی ہے۔

اگر اٹھانے والے کو خود اقرار ہو کہ اس نے یہ چیز بدنیتی سے اٹھائی تھی تو اس پر ضمان واجب ہوگا اور جب تک مالک کو ادا نہ کردے، وہ اس سے بریٔ الذمہ نہیں ہوسکتا — جس جگہ سے لقطہ لیا تھا اسی جگہ لاکر رکھ دیا، تو خواہ وہیں اٹھایا اور وہیں رکھ دیا ہو یا کہیں لے جاکر پھر واپس لایا ہو، دونوں ہی صورتوں میں وہ بریٔ الذمہ ہو جائے گا، اور اس کا ضامن نہیں رہے گا۔(۷)

لقطہ کا اعلان

لقطہ کا اعلان کرنا واجب ہے، اعلان کی مدت لقطہ کی مقدار کے

---

(۱) بدائع الصنائع ۲۰۰/۶
(۲) المغنی ۳/۶
(۳) بدائع الصنائع ۲۰۰/۶
(۴) دیکھئے: شرح مهذب ۲۵۰/۱۵
(۵) بدائع الصنائع ۲۰۰/۶
(۶) مسلم عن ابی هريرة ، باب تحريم مكه
(۷) ملخص از : بدائع الصنائع ۲۰۰/۶

اعتبار سے کم وبیش ہوگی، حسن بن زیادؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ اگر سو درہم (۳۳۹ء۳۰) یا اس سے زیادہ کا لقطہ ہو تو ایک سال اعلان کرے، اور دس درہم (۳۳ء۹۳) کے بقدر مالیت کا لقطہ ہو تو ایک ماہ، تین درہم (۱۰ء۱۷۶) کی مقدار ہو تو ایک ہفتہ، (۱) لیکن یہ مدت ایسی اشیاء کے لئے ہوگی جو اتنی مدت رہ سکتی ہو، جو چیز خراب ہو جانے والی ہو اُسے خراب ہونے سے پہلے ہی صدقہ کر دیا جائے گا، (۲) چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ حضور ﷺ سے لقطہ کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ ﷺ نے ایک سال اعلان کا حکم فرمایا، (۳) حضرت ابیؓ کی ایک روایت میں سو دینار (۴۳۷ء۴۰) کے لئے آپ ﷺ نے تین سال اعلان کا حکم فرمایا اور یعلی ابن امیہ کی روایت میں ہے کہ آپ ﷺ نے ایک درہم کے لقطہ کے لئے تین دن اور اس سے زیادہ کے لئے سات دن اعلان کا حکم دیا، (۴) غالباً انھیں روایات کو سامنے رکھ کر امام ابوحنیفہؒ نے لقطہ کی قدر و قیمت کو سامنے رکھ کر اعلان کی مدت میں فرق فرمایا ہے۔

فقہاء نے لکھا ہے کہ بازار اور مساجد کے دروازوں پر اعلان کرنا چاہئے؛ اس لئے کہ یہ لوگوں کی گذرگاہ ہے اور یہاں لوگ اکٹھا ہوتے ہیں، (۵) لیکن ظاہر ہے کہ اس سے کوئی تحدید مقصود نہیں، آج کل اخبار، ریڈیو، ٹی وی وغیرہ بھی اعلان اور تشہیر کے ذرائع ہیں، اور لقطہ کی قیمت اور اہمیت کے لحاظ سے ان ذرائع کا بھی اعلان کے لئے انتخاب کیا جاتا ہے، ایسا بھی ممکن ہے کہ ایک شئی کی قیمت بہت معمولی ہو لیکن مالک کے لئے خصوصی اہمیت کی حامل ہو جیسے پاسپورٹ، ٹیلی فون اور پتوں کی ڈائری، زمین وغیرہ کے دستاویزات، ظاہر ہے کہ ایسی چیزوں کی تشہیر بھی ان ہی اشیاء کی طرح واجب ہوگی جو زیادہ قیمتی تصور کی جاتی ہیں۔

البتہ مسجد میں گمشدہ چیز کا اعلان آدابِ مسجد کے خلاف ہے، حضرت ابوہریرہؓ سے آپ ﷺ کا ارشاد منقول ہے کہ جو مسجد میں کسی شخص کو گمشدہ چیز کا اعلان کرتے ہوئے سنے تو کہے: اللہ تمہاری یہ چیز نہ ملائے: "لا ردها الله الیک" (۶) اور اسی لئے حضرت عمرؓ لقطہ اٹھانے والے کو حکم دیتے تھے کہ وہ مسجد کے دروازہ پر اعلان کرے۔ (۷)

جب لقطہ کا مالک آئے اور اور گواہان سے ثابت کردے کہ لقطہ اسی کی ملکیت ہے تو اس کو وہ سامان حوالہ کردینا واجب ہے، اگر وہ گواہان پیش نہیں کرتا لیکن علامتیں بتاتا ہے، مثلاً یہ کہ اس کا ڈھکن کیسا ہے؟ اس کا وزن کتنا ہے؟ کیا کیا سامان ہے؟ اور کتنا عدد ہے؟ تو لقطہ اٹھانے والے کے لئے اس کو حوالہ کردینا جائز ہے گو وہ گواہان پیش نہ کرسکے، چنانچہ حضرت زید بن خالد جہنیؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے علامات جیسے عفاص (ڈاٹ، سربند) اور وکاء (بندھن) کی تحقیق کے بعد سامان دینے کو فرمایا، (۸) نیز لقطہ اٹھانے والے کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ اس صورت میں اس سامان کے طالب سے کفیل طلب کرے کہ اگر خدانخواستہ کوئی دوسرا مالک نکل آیا تو اُسے نقصان نہ اٹھانا پڑے بلکہ اٹھانے والے کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ جب تک وہ گواہان کے ذریعہ سامانِ لقطہ پر اپنی ملکیت ثابت نہ کردے اس وقت تک وہ اس کے حوالہ نہ کرے۔ (۹)

اگر مالِ لقطہ کا کوئی مالک نہ آئے اور جس شخص نے اس کو اٹھایا

(۱) ملخص از: بدائع الصنائع ۶/۲۰۲
(۲) حوالۂ سابق
(۳) نصب الرایہ ۳/۴۶۶
(۴) المغنی ۶/۴
(۵) بدائع الصنائع ۵/۲۰۲، المغنی ۶/۵
(۶) مسلم، باب النہی عن نشد الضالۃ فی المسجد
(۷) المغنی ۶/۵
(۸) بخاری ۱/۳۲۷، باب اللقطہ، مسلم ۲/۸۷، باب اللقطہ
(۹) بدائع الصنائع ۶/۲۰۲

تھا وہ خود غریب اور صدقہ کا مستحق ہے تو اس کے لئے اپنے آپ پر اس کا استعمال جائز ہے، اور اگر وہ خود مال دار اور صدقہ کا مستحق نہیں تھا تو اس کو صدقہ کر دینا واجب ہے، اور صدقہ اپنے والدین، اولاد اور بیوی پر بھی کر سکتا ہے اگر وہ مستحق ہوں، نیز ان تمام صورتوں میں اگر صدقہ کرنے یا استعمال کرنے کے بعد اصل مالک آجائے تو اگر مالک اس صدقہ اور غریب لقطہ اٹھانے والے کے اپنے آپ پر لقطہ کے استعمال کو جائز قرار دیتا ہے تو وہ اجر و ثواب کا مستحق ہوگا اور اگر وہ اس لقطہ کا بدل چاہتا ہے تو اسے بدل ادا کرنا ہوگا، (۱) یہی رائے امام مالکؒ کی بھی ہے، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک لقطہ اٹھانے والا گو صدقہ کا مستحق نہ ہو پھر بھی مالک کے نہ آنے کی صورت لقطہ خود اپنے استعمال میں لا سکتا ہے، (۲) حنفیہ کے پیش نظر حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: اگر لقطہ کا مالک آئے تو اسے دیدیا جائے ورنہ اسے صدقہ کر دیا جائے، پھر اگر مالک آئے تو اسے اختیار ہوگا اپنی چیز لے یا اجر و ثواب حاصل کرے، "فان جاء صاحبه فليرده اليه وان لم يات فليتصدق به ، فان جاء فيخيره بين الاجر وبين الذی له ۔(۳)

لقیط (لاوارث بچہ)

"لقیط" عربی زبان میں فعیل کے وزن پر ہے اور یہ اسم مفعول "ملقوط" کے معنی میں ہے، یعنی ایسا بچہ جو اٹھا لیا گیا ہو، (۴) فقہ کی اصطلاح میں ایسے نابالغ بچے کو کہتے ہیں جو پڑا ہوا ملے، اس کے والدین کا پتہ نہ ہو اور وہ نابالغ ہو گو باشعور ہو، اللقيط هو الصغير الصبی غير البالغ وان كان مميزاً .(۵) چونکہ عام طور پر کوئی شخص اپنے بچہ کو فقر و محتاجی یا تہمت زنا کی وجہ سے ہی یوں پھینک دیتا ہے اس لئے سرخسی نے اس کی بھی قید لگائی ہے۔(۶)

ایسے بچہ کو لے لینا مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے، اگر کسی نے نہیں اٹھایا اور اس کی جان چلی گئی تو اس علاقہ کے تمام لوگ گنہگار ہو نگے اور اگر کسی شخص نے اٹھا لیا تو وہ تو ایک انسان کی زندگی بچانے کی وجہ سے ثواب کا مستحق ہوا اور دوسرے لوگ بھی گناہ سے بچ جائیں گے۔(۷)

لقیط کے احکام

ایسے بچے کے احکام درج ذیل ہیں :

☆ اسے آزاد تصور کیا جائے گا نہ کہ غلام، کیونکہ حضرت عمرؓ نے ایک لقیط کے بارے میں اسی طرح کا حکم فرمایا تھا۔(۸)

☆ اگر وہ مسلمانوں کے علاقہ میں پایا جائے تو مسلمان تصور کیا جائے گا اور اگر ایسی آبادی میں پایا جائے جو خالص غیر مسلموں کی ہو تو اگر کسی مسلمان نے اس کو اٹھایا اور اپنے زیر پرورش رکھا تب وہ مسلمان تصور کیا جائے گا اور اگر وہ غیر مسلم کے زیر پرورش ہو تو اس کا ہم مذہب متصور ہوگا۔

☆ جس شخص نے لقیط کو اٹھایا ہے وہ بمقابلہ دوسروں کے اس کی پرورش کا زیادہ حقدار ہوگا۔

☆ جہاں اسلامی حکومت اور اس کے تحت بیت المال قائم ہو وہاں لقیط کا نفقہ بیت المال کے ذمہ ہوگا، چنانچہ حضرت عمرؓ کا معمول مبارک یہی تھا کہ بیت المال سے ایسے لوگوں کا نفقہ ادا فرماتے تھے۔(۹)

(۱) بدائع الصنائع ۲۰۲/۶
(۲) المغنی ۷/۶
(۳) نصب الرایہ ۴۶۶/۳
(۴) بدائع الصنائع ۱۹۷/۶، شرح مهذب ۲۸۵/۱۵
(۵) بداية المجتهد ۳۰۹/۲
(۶) المبسوط للسرخسی ۲۰۹/۱۰
(۷) بداية المجتهد ۳۰۹/۲
(۸) المبسوط للسرخسی ۲۰۹/۱۰
(۹) المغنی ۳۵/۶

☆ اگر اس پر کسی کا خون بہا واجب ہوا اور خون بہا (دیت) کی نوعیت ایسی ہو کہ جس میں اس کے رشتہ دار یا ہم پیشہ شریک تعاون ہوتے ہیں (جن کو فقہ کی اصطلاح میں عاقلہ کہا جاتا ہے) تو بیت المال خون بہا ادا کرنے میں اس کا معین و مددگار ہوگا۔

☆ اگر اس کا نسب کسی سے ثابت نہیں ہوا تو حکومت کو اس پر ولایت حاصل ہوگی، کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا جس کا کوئی ولی نہ ہو اس کا ولی سلطان ہے، "السلطان ولی من لا ولی له"۔(۱)

لقیط کا نسب

اگر لقیط کو اٹھانے والا یا کوئی اور مرد لقیط سے نسب کا دعویٰ کرے اور اسے اپنا بیٹا قرار دے تو گو اس کے پاس کوئی گواہ و ثبوت نہ ہو لیکن اگر بظاہر اس کی تکذیب کی بھی کوئی وجہ نہ ہو تو اس لقیط کا نسب اس شخص سے ثابت ہو جائے گا؛ کیونکہ اس میں لقیط کا بھی فائدہ ہے کہ وہ مجہول النسب نہ رہے گا اور شرافت نسب بھی حاصل ہو سکے گی اور خود دعویٰ کرنے والے کے لئے بھی فائدہ ہے کہ اسے اس سے تقویت حاصل ہوگی اور جس دعوے میں مدعی کا فائدہ ہو اور دوسرے کا نقصان نہ ہو تو اسے بلا ثبوت بھی قبول کیا جاتا ہے۔

اگر کوئی شخص اس سے ثبوت نسب کے سلسلہ میں ثبوت شرعی پیش کر دے تو پھر اس سے نسب ثابت ہوگا اور اگر ایک سے زیادہ اشخاص نے اس سے نسب کا دعویٰ کیا اور گواہان بھی پیش کر دیئے کہ ترجیح کی کوئی صورت باقی نہ رہی تو پھر دونوں ہی سے اس کا نسب مانا جائے گا، اور نسب کے احکام جاری ہوں گے۔

ہاں یہ تمام تفصیل اس صورت میں ہے جب مرد نے نسب کا دعویٰ کیا ہو، اگر عورت نسب کی مدعی ہو اور اسے اپنا بیٹا قرار دیتی ہو تو جب تک شوہر یا دایا کے ذریعہ اس کی تصدیق نہ ہو جائے یا وہ گواہان پیش نہ کر دے نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ عورت کا دعویٰ نسب صرف اس کی ذات سے متعلق نہیں بلکہ وہ اگر کسی کو اپنا بیٹا قرار دیتی ہے تو گویا وہ اپنے شوہر کو بھی اس کا باپ قرار دیتی ہے۔

اگر کسی بچہ کے بارے میں دو عورتیں ثبوت نسب کی مدعی ہوں اور گواہان پیش کر دیں تو وہ دونوں ہی خواتین اس کے لئے ماں کے حکم میں ہونگی۔(۲)

مسلمان "کافر لقیط بچہ" کو بھی اٹھا سکتا ہے۔(۳)

(لقیط کے احکام میں فقہاء کے درمیان کچھ زیادہ اختلاف نہیں، (۴) "لقیط کے سلسلہ میں مزید تفصیل کے لئے ڈاکٹر عبدالکریم زیدان کی کتاب "احکام اللقیط فی الشریعة الاسلامیة" دیکھی جا سکتی ہے)۔

لواطت (فعلِ خلاف فطرت)

انسان کے اندر جو طبعی داعیہ اور تقاضے رکھے گئے ہیں ان میں ایک جنسی داعیہ بھی ہے، یہ انسان کے لئے صرف لذت اور عشرت سامانی ہی کا باعث نہیں، بلکہ اس کا اصل مقصود انسانیت کی بقاء اور نسل انسانی کی افزائش ہے، اسی لئے جائز طور پر اس تقاضۂ بشری کی تکمیل کو شریعت نے نہ صرف جائز قرار دیا، بلکہ اس کی حوصلہ افزائی کی ہے، چنانچہ نیک عورت کو دنیا کی بہترین متاع قرار دیا گیا، (۵) اور آپ ﷺ نے نکاح کی ترغیب دی اور تجرد کی زندگی پر ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا۔

لیکن اس کے لئے غیر فطری اور ناجائز راستے اختیار کرنا اسی قدر گناہ کی بات ہے اور اللہ اور اس کے رسول کی نگاہ میں حد درجہ

---

(۱) ابوداؤد، حدیث نمبر ۲۰۸۳، باب فی الولی، سنن دارمی، حدیث نمبر ۲۱۹۰، ترمذی، حدیث نمبر ۱۱۰۲

(۲) ملخص از: بدائع الصنائع ۲۰۰/۶-۱۹۷

(۳) بدایة المجتهد ۳۱۰/۲

(۴) دیکھئے: حوالۂ سابق ۳۱۰/۲-۳۰۹

(۵) مسلم، حدیث نمبر ۱۴۶۷، کتاب الرضاع

ناپسند ہے، ایسے ہی غیر فطری طریقوں میں ایک یہ ہے کہ کوئی مرد دوسرے مرد سے یا غیر فطری راستے کے ذریعہ عورت سے اپنی خواہش نفس کی تکمیل کرے، چونکہ قوم لوط اس عمل کی مرتکب ہوئی تھی اور اسی وجہ سے اس بدکردار قوم پر اللہ کا عذاب آیا، اسی لئے اس شنیع فعل کو "لواطت" کہتے ہیں۔

قرآن مجید ہمیں بتاتا ہے کہ حضرت لوط علیہ السلام کی قوم پر اسی فعل کی وجہ سے عذاب الٰہی نازل ہوا تھا۔ منجانب اللہ یہ پوری قوم سنگسار کردی گئی اور فرش زمین اس پر پلٹ کر رکھ دیا گیا، (ہود : ۸۲) آنحضور ﷺ نے اس فعل کے ارتکاب کرنے والوں پر تین دفعہ لعنت بھیجی ہے، (۱) اسی لئے اس کی حرمت پر اجماع ہے، (۲) حقیقت یہ ہے کہ یہ ایسا شنیع فعل ہے کہ حیوانات بھی اس سے نا آشنا ہیں، اور خود صحت انسانی کے لئے انتہائی مضرت رساں عمل ہے، افسوس کہ آج یورپ میں اس غیر اخلاقی، غیر انسانی، غیر مذہبی اور غیر فطری فعل کو بھی سند جواز دیدیا گیا ہے، اور طوفانِ ہوس نے ان کو اس طرح لپیٹ میں لے لیا ہے کہ وہ قانونِ فطرت کو دیکھنے اور سمجھنے سے بھی قاصر ہیں، **والی اللہ المشتکی**۔

لواطت کی سزا

فقہاء کے یہاں یہ بات زیر بحث آئی ہے کہ آخر اس جرم کی سزا کیا ہوگی؟ اس سلسلہ میں کئی اقوال ہیں، جن میں تین زیادہ معروف ہیں، ایک یہ کہ لواطت بھی زنا کے حکم میں ہے، جو سزا زنا کی ہے وہی سزا اس جرم کی ہے، یہی رائے امام مالکؒ کی ہے، اسی کو حنابلہ کے یہاں ترجیح ہے، اور شوافع کا بھی مشہور مذہب یہی ہے، کیونکہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ جب کوئی مرد، مرد کے پاس جائے تو وہ دونوں زانی ہیں، **اذا اتی الرجل الرجل فهما زانيان**۔ (۳) نیز خود اللہ تعالیٰ نے قوم لوط کو سنگسار فرمایا جو ظاہر ہے کہ زنا کی سزا ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی سزا قتل ہے، امام شافعیؒ کا قول اس طرح کا بھی ہے، (۴) — کیونکہ آپ نے ارشاد فرمایا: تم جس شخص کو اس فعل میں مبتلا پاؤ تو ان دونوں مردوں کو قتل کردو **فاقتلوا الفاعل والمفعول به**۔ (۵)

حنفیہ سے بھی مختلف اقوال منقول ہیں، لیکن قولِ مشہور کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کے یہاں اس پر تعزیر واجب ہوگی نہ کہ حدِ زنا، البتہ یہ تعزیر جرم کے زیادہ اور کم ہونے کے اعتبار سے کم وبیش ہو سکتی ہے، کیونکہ ظاہر ہے کہ لواطت پر زنا کی تعریف صادق نہیں آتی اور دونوں کا ضرر بھی جداگانہ ہے، زنا کی حرمت کا ایک اہم سبب نسب میں اشتباہ کا اندیشہ ہے اور ظاہر ہے کہ لواطت میں اس کا اندیشہ نہیں۔ (۶)

جہاں تک اس روایت کی بات ہے جس سے شوافع نے استدلال کیا ہے، تو وہ بیہقی کی روایت ہے، اور اس کی سند میں محمد بن عبدالرحمٰن ہیں، جن کو بعض محدثین نے کـاذب (جھوٹا) تک قرار دیا ہے، (۷) قتل والی روایت حنفیہ کے نقطۂ نظر کو تقویت پہنچاتی ہے، قتل از راہِ تعزیر ہی ہوسکتا ہے، کیونکہ قتل زنا کی حد نہیں، سیدنا حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اس جرم کے ارتکاب پر آگ میں جلانے کی سزا دی تھی، (۸) ظاہر ہے کہ یہ بھی از راہِ تعزیر ہی ہوسکتا ہے، گو اس سزا کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔

---

(۱) المغنی ۵۸/۹　(۲) حوالۂ سابق

(۳) سنن کبریٰ للبیہقی، حدیث نمبر ۱۷۰۳۳، باب ماجاء فی حد اللوطی، کتاب الحدود

(۴) المغنی ۵۸/۹، شرح مہذب ۲۷/۲۰　(۵) ابوداؤد، حدیث نمبر ۴۴۶۲، باب فیمن عمل عمل قوم لوط، کتاب الحدود

(۶) بدائع الصنائع ۳۴/۷　(۷) شرح مہذب ۲۷/۲۰

(۸) المغنی ۵۸/۹، تفسیر مظہری ۴۷/۲

بیوی کے ساتھ

اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ ایسی حرکت کرے تو یہ بھی سخت گناہ ہے، اور آپ ﷺ نے نہایت شدت کے ساتھ اس سے منع فرمایا ہے، (۱) یہ بھی فعل حرام ہے، البتہ اس کی وجہ سے بالاتفاق حد زنا جاری نہیں ہوگی، (۲) ہاں عام اُصول شریعت کے مطابق شوہر مستحق تعزیر ہوگا، خیال ہوتا ہے کہ اگر کوئی شوہر اس جرم کا عادی ہو تو بیوی اس کے خلاف فسخ نکاح کے لئے دعویٰ دائر کرسکتی ہے، کیونکہ جس قسم کی مضرتوں اور ایذاء رسانیوں پر تفریق کی اجازت دی گئی ہے، اس غیر فطری عمل کی مضرت اور ایذاء ان سے کم نہیں۔ واللہ اعلم

لوث

عربی زبان میں ''لوث'' کے مختلف معانی نقل کئے گئے ہیں، من جملہ ان کے، شر، زخم، کینہ کی بنیاد پر مطالبہ وغیرہ کے بھی ہے، (۳) —— فقہاء کے یہاں خاص طور پر ''قسامت'' کے ذیل میں یہ بحث آئی ہے، امام احمدؒ کے نزدیک اگر کہیں مقتول پایا جائے اور مقتول کے اولیاء کسی ایسے شخص پر اس کے قاتل ہونے کا دعویٰ کریں کہ مقتول اور اس شخص کے درمیان ''لوث'' پایا جاتا ہے، تو مقتول کے اولیا سے پچاس قسمیں لی جائیں گی اور اگر پچاس قسموں کے ساتھ ان حضرات نے قتل عمد کا دعویٰ کیا تو مدعیٰ علیہ سے قصاص لیا جاسکے گا۔

لوث سے مراد

اب سوال یہ ہے کہ مقتول اور مدعیٰ علیہ کے درمیان کب لوث پایا جائے گا اور لوث کی حقیقت کیا ہے؟ —— اس سلسلہ میں دو قول ہے، ایک قول کے مطابق مقتول اور مدعی کے درمیان پہلے سے عداوت رہی ہو، اسی عداوت کا نام ''لوث'' ہے، دوسرا قول اس سے زیادہ وسعت کا حامل ہے کہ لوث وہ تمام صورتیں ہیں کہ جن کے پائے جانے کی وجہ سے مدعی کے اپنے دعویٰ میں صادق القول ہونے کا گمان ہوتا ہو، پھر ان قرائن کی بابت بحیثیت مجموعی چھ صورتیں ذکر کی گئی ہیں۔

۱) ان دونوں کے درمیان پہلے سے عداوت پائی جاتی ہو، جیسے کہ انصار اور خیبر کے یہودیوں کے درمیان تھی، یا جیسے چور اور پولیس کے درمیان ہوتی ہے۔

۲) ایک شخص قتل کیا گیا، وہاں سے ایک جماعت منتشر ہوئی تو ان منتشر ہونے والوں میں سے ہر ایک کے حق میں لوث پایا جائے گا۔

۳) کسی تنگ جگہ میں لوگوں کا ایک ہجوم تھا اور وہاں کوئی مقتول پایا جائے تو یہ ان لوگوں کے حق میں لوث ہے، لیکن امام احمدؒ کے صحیح قول کے مطابق اس کا شمار ''لوث'' میں نہیں ہے۔

۴) کسی جگہ کوئی مقتول پایا جائے اور وہاں ایک ایسا شخص موجود ہو جس کے پاس خون سے لت پت تلوار یا چاقو ہو اور کوئی دوسرا شخص وہاں موجود نہ ہو۔

۵) دو گروہ ایک دوسرے کے ساتھ برسر پیکار تھے، ایک گروہ کا ایک شخص مقتول پایا گیا، تو یہ مخالف گروہ کے حق میں لوث ہے۔

۶) خواتین یا ان لوگوں نے قتل کی شہادت دی جن کی شہادت اس باب میں معتبر نہیں، تو ایک قول کے مطابق اُسے بھی لوث سمجھا جائے گا، امام احمدؒ کے دوسرے قول کے مطابق اس کا اعتبار نہیں۔ (۴)

(قسامت کے احکام کے لئے خود اس لفظ کو ملاحظہ کیا جائے)۔

(۱) ابن ماجہ، حدیث نمبر ۶۳۳، باب ماجاء فی النهی عن اتیان الحائض (۲) المغنی ۵۸/۹
(۳) القاموس المحیط ۲۲۵/ (۴) المغنی ۸۶/۸-۳۸۴

مالی مقدمات میں

مالی مقدمات میں بھی فقہاء نے "لوث" کا ذکر کیا ہے — اگر کچھ لوگوں نے ایک گھر پر حملہ کیا اور اس میں جو کچھ اسباب و سامان تھا، اسے لوٹ لئے گئے، کسی نے یہ نہیں دیکھا کہ لوٹنے والوں میں کس نے کیا سامان لیا؟ اب اگر صاحب مال ان میں سے کسی شخص پر متعین سامان کے لوٹنے کا دعوی کرتا ہے، تو کیا غارت گری کا یہ واقعہ اس کے حق میں "لوث" تصور کیا جائے گا؟ اور مدعی کی قسم اس بارے میں کافی ہوجائے گی؟ — فقہاء مالکیہ کے یہاں اس سلسلے میں دونوں ہی قول ہیں، ایک قول معتبر ہونے کا ہے اور ایک قول معتبر نہ ہونے کا ہے۔(۱)

حنفیہ کا نقطۂ نظر

حنفیہ کے یہاں قتل کا جرم ہو یا مال کے غصب کا یا کوئی اور معاملہ، محض مدعی کا قسم کھانا کسی جرم کے ثبوت کے لئے کافی نہیں؛ کیونکہ شریعت کے عام اُصول کے مطابق کسی معاملہ کو ثابت کرنے کے لئے مدعی کی طرف سے گواہان وثبوت کا پایا جانا ضروری ہے، اور قسم مدعی علیہ کو بری کرنے کے لئے ہے نہ کہ مدعی کے دعوی کو ثابت کرنے کے لئے۔

لہو

لہو ایسی چیز یا کام کو کہتے ہیں جو آدمی کے ذہن کو مشغول کردے "کل ماشغلک "(۲) لہو ولعب دو قریبی الفاظ ہیں، لعب ایسے کام کو کہتے ہیں جس میں کوئی نفع نہ ہو اور لہو ایسی چیز کو جو آدمی کے ذہن کو مشغول کردے،(۳) اسی لئے گانے بجانے وغیرہ کے آلات کو "ملاھی" کہا جاتا ہے،(۴) لہو کی فقہاء نے مختلف صورتیں ذکر کی ہیں، خاص طور پر بجانا، گانا، حدی، قوالی، اور شعر گوئی کا ذکر فرمایا ہے۔(باجے کے احکام کے لئے "ملاھی" گانے کے لئے "غناء" حدی خوانی کی بابت "حدی" اور اشعار کے حکم کے لئے "شعر" کے الفاظ دیکھے جائیں)۔

حدیث میں کھیل کود کے لئے بھی لہو کا لفظ استعمال ہوا ہے، (کھیل کے احکام کے لئے "سباق" اور "لعب" دیکھنا چاہئے)۔

لیلۃ البراءۃ (شب براءت)

شعبان کی پندرہویں شب کو "لیلۃ البراۃ" بھی کہا جاتا ہے، برأت کے معنی نجات کے ہیں، چونکہ بعض روایات کے مطابق اس شب میں بہت سے اہل ایمان کے لئے مغفرت اور دوزخ سے نجات وبرأت کا فیصلہ ہوتا ہے، غالباً اسی لئے یہ شب لیلۃ البراۃ سے موسوم ہوئی، حدیث وفقہ کی کتابوں میں عام طور پر اس شب کو "لیلۃ النصف من شعبان" (پندرہویں شعبان کی شب) سے تعبیر کیا گیا ہے۔

متعدد روایات اس شب کی فضیلت کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں، عام طور پر شب برأت کے فضائل کی روایتیں ضعیف اور موضوع ہیں، حدیث کے مستند مجموعوں میں ترمذی اور ابن ماجہ نے فضیلت شب برأت کی روایت لی ہے، ترمذی نے حضرت عائشہؓ سے نقل کیا ہے کہ ایک شب میں نے حضور ﷺ کو موجود نہیں پایا، میں نے تلاش کیا تو آپ ﷺ بقیع کے قبرستان میں تھے، اس موقعہ سے حضور ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالی پندرہ شعبان کی شب میں سماء دنیا پر تشریف لاتے ہیں، اور بنوکلب کی بکریوں کے بالوں سے بھی زیادہ تعداد میں لوگوں کی مغفرت فرماتے ہیں،(۵) خود امام ترمذیؒ نے امام بخاریؒ سے اس حدیث کا ضعیف ہونا نقل کیا ہے۔

---

(۱) دیکھئے تبصرۃ الحکام مع فتح العلی المالک ۹۲/۲
(۲) الجامع لاحکام القرآن ۳۱۳/۶
(۳) حوالۂ سابق
(۴) القاموس المحیط ۱۷۱۷
(۵) ترمذی ۱/۱۵۶، ابن ماجہ ۱/۲۵۳، رقم الحدیث ۱۳۸۵

ابن ماجہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جب پندرہویں شعبان کی شب آئے تو اس شب عبادت کرو اور اس دن روزہ رکھو، کیونکہ اللہ تعالیٰ اس میں غروب آفتاب کے وقت آسمانِ دنیا کی طرف تشریف لاتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ کیا کوئی مغفرت کا طلب گار ہے کہ میں اس کی مغفرت کردوں؟ کیا کوئی طالبِ رزق ہے کہ میں اسے رزق دوں؟ کیا کوئی مبتلاء مصیبت ہے کہ میں اسے عافیت عطا کروں؟ اسی طرح ضرورت مندوں کو پکارتے جاتے ہیں یہاں تک کہ صبح طلوع ہوجائے۔(۱)

ابن ماجہ ہی کی ایک اور روایت حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ پندرہ شعبان کی شب میں جلوہ افروز ہوتے ہیں، اور مشرک اور کینہ پرور (مشاحن) کو چھوڑ کر سبھوں کی مغفرت فرماتے ہیں۔(۲)

شبِ براءت کے اعمال

فضائل شب برات میں اور بھی روایات دوسری کتب حدیث میں موجود ہیں، اس لئے فی الجملہ اس شب میں عبادت کا ایک گونہ اہتمام کرنے کی فضیلت ثابت ہے اور فقہاء سلف صالحین میں بہت سے اہل علم کا اس شب کی فضیلت اور پندرہویں شعبان کے روزہ کے استحباب کا قائل ہونا گویا اُمت کی طرف سے ان روایات کو قبول کرنا ہے، اور تلقی بالقبول کی وجہ سے ضعیف روایات بھی قابل قبول ہوجاتی ہیں۔ علامہ شرنبلالی حنفی نے لکھا ہے کہ اس رات میں عبادت کا مطلب یہ ہے کہ اس رات کا بڑا حصہ نماز، قرآن کی تلاوت، قرآن وحدیث سننے، تسبیح اور درود شریف میں گذارے، البتہ اس پر اکثر اہل علم کا اتفاق ہے کہ اس شب میں مساجد میں جمع ہوکر جاگنا اور عبادت کا اہتمام کرنا مکروہ ہے، علماءِ حجاز اور فقہاء مدینہ نے تو اسے بدعت قرار دیا ہے، علامہ شرنبلالی کا بیان ہے:

ویکرہ الاجتماع علی احیاء لیلۃ من ھذہ اللیالی المتقدمۃ ذکرھا فی المساجد وغیرھا لانہ لم یفعلہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا اصحابہ. (۳)

مذکورہ راتوں (پندرہویں شعبان کی شب، عیدین کی شب، آٹھ اور نو ذی الحجہ کی شب) میں سے کسی رات میں مساجد اور دوسری جگہوں پر اجتماعی طور پر شب بیداری کرنا مکروہ ہے، کیونکہ آپ ﷺ اور آپ ﷺ کے صحابہ رضی اللہ عنہم سے ایسا کرنا ثابت نہیں۔

اسی طرح اس شب میں سو رکعت نماز پڑھنا اور ان میں مخصوص سورتوں کو پڑھنا مکروہ اور بدعت ہے، (۴) اس شب میں خاص طور پر قبرستان جانے کا اہتمام بھی درست نہیں، آپ ﷺ کا جنت البقیع کے قبرستان میں جانا اگر ثابت بھی ہو تو یہ اس شب کی خصوصیت نہیں، بلکہ یہ عام معمولِ نبوی ﷺ کے مطابق تھا، ورنہ آپ ﷺ کے ساتھ حضراتِ صحابہ رضی اللہ عنہم بھی قبرستان گئے ہوتے، حضرت عائشہؓ ہی کی روایت سے یہ بات بھی واضح ہوجاتی ہے کہ انفرادی طور پر اس شب میں جاگنے کا اس طرح کا معمول نہ تھا جو شبِ قدر کے بارے میں تھا، کیونکہ شبِ قدر میں آپ ﷺ خود بھی بیدار ہوتے تھے اور ازواجِ مطہرات کو بھی بیدار کرنے کا اہتمام فرماتے تھے، یہاں حضرت عائشہؓ آپ ﷺ کے پاس ہی تھیں لیکن آپ ﷺ نے ان کو بیدار کرنے کا کوئی اہتمام نہیں فرمایا۔

اور آج کل جو اس شب میں پٹاخہ بازی اور آتش بازی کی

---

(۱) ابن ماجہ ۱/۲۵۳، رقم الحدیث ۱۳۸۴، یہ حدیث بھی ضعیف ہے

(۲) حوالۂ سابق، رقم الحدیث ۱۳۸۶، اس کی سند بھی ضعیف ہے

(۳) مراقی الفلاح مع الطحطاوی ۲۱۹

(۴) شرح مھذب ۴/۵۶

جاتی ہے، وہ تو شدید گناہ اور معصیت کی بات ہے، اس میں فضول خرچی بھی ہے، لوگوں کے لئے ایذاء رسانی بھی ہے، غیر مسلموں کے تہوار دو دیوالی سے تشبہ بھی ہے اور اس شب کی فضیلت کے ساتھ تمسخر اور استہزاء بھی، اور ان میں سے ایک بات بھی کسی چیز کے ناجائز ہونے کے لئے کافی ہے، چہ جائے کہ ان تمام مفاسد کا اجتماع، والی اللہ المشتکی ۔

لیلۃ القدر

شب قدر کی بڑی فضیلت آئی ہے، قرآن مجید میں اس رات کا خصوصی تذکرہ ہی اس کی فضیلت اور علو مرتبت کے اظہار کے لئے کافی ہے، قدر کے معنی شرف ومنزلت کے ہیں، اس طرح "لیلۃ القدر" کے معنی ہوئے "شرف ومنزلت والی رات" قدر کے معنی اندازہ اور فیصلہ کے بھی آتے ہیں، ایسی صورت میں لیلۃ القدر کے معنی "فیصلہ والی رات" کے ہوں گے، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی اسی شب میں تقدیر کی بابت فیصلہ فرماتے ہیں اور لوگوں کی حیات وموت دکھ، سکھ، صحت ورزق اور زندگی کے تمام مسائل کے بارے میں متعین کرتے ہیں، اسی لئے اس کو شب قدر کہا جاتا ہے، ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ بعض احادیث میں شعبان کی پندرہویں شب کو فیصلہ وتقدیر کی شب قرار دیا گیا، مگر اول تو وہ روایات کلام سے خالی نہیں، دوسرے حضرت عبداللہ ابن عباس ﷺ کے قول سے دونوں روایات میں اس طرح تطبیق دی جاسکتی ہے کہ فیصلہ تو شعبان کی پندرہویں شب میں ہوتا ہے، لیکن یہ فیصلہ فرشتوں کو شب قدر میں حوالہ کیا جاتا ہے، (۱) ــــ جہاں تک اس شب کی قدر ومنزلت کی بات ہے تو اس کے لئے یہی کافی ہے کہ اسی شب میں قرآن مجید کا نزول ہوا، جس کو خود اللہ تعالی نے سورہ قدر میں بیان کیا ہے، شب قدر میں قرآن کے نازل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ شب قدر ہی میں اس کے نزول کا آغاز ہوا، علاوہ اس کے بعض مفسرین کا خیال ہے کہ اسی شب میں اولاً پورا قرآن مجید لوح محفوظ سے آسمان اول پر نازل فرمایا گیا، اور پھر آسمان اول سے پیغمبر اسلام ﷺ پر بتدریج تئیس سال میں اس کا نزول پایۂ تکمیل کو پہنچا۔ (۲)

کون سی رات؟

اللہ تعالی نے اس رات کی اہمیت اور عظمت کی وجہ سے اسے ایک راز بنا کر رکھا ہے تاکہ لوگ ایک ہی شب پر تکیہ نہ کرلیں اور شب قدر کی تلاش ورغبت میں ان کو زیادہ سے زیادہ عبادت کی توفیق میسر ہو، روافض کا خیال ہے کہ شب قدر اٹھالی گئی، لیکن اس کا غلط ہونا خود قرآن اور بکثرت نقل کی جانے والی احادیث سے واضح ہے، شب قدر سے کون سی شب مراد ہے؟ اس سلسلے میں حافظ ابن حجرؒ نے اڑتالیس اقوال نقل کئے ہیں، (۳) اسے تضاد اور تعارض نہ سمجھنا چاہئے؛ کیونکہ یہ بات قریب قریب متفق علیہ ہے کہ یقینی طور پر شب قدر کی متعین تاریخ معلوم نہیں، اس لئے یہ اقوال اندازہ وتخمین کا درجہ رکھتے ہیں، امام ابوحنیفہؒ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ شب قدر سال کی کسی بھی تاریخ میں ہوسکتی ہے، ایک قول رمضان کی کسی بھی تاریخ کا ہے، تاہم زیادہ تر اہل علم کا خیال ہے کہ رمضان المبارک کے آخر عشرہ کی طاق راتوں میں شب قدر واقع ہوتی ہے، اور بدلتی بھی رہتی ہے، ہر سال ایک ہی شب میں اور ایک ہی تاریخ میں شب قدر کا ہونا ضروری نہیں، پھر ان راتوں میں بھی علماء شوافع کا زیادہ رجحان اکیس رمضان المبارک کی شب کے بارے میں ہے، لیکن مذاہب اربعہ کے اکثر فقہاء اور دوسرے اہل علم کا زیادہ

---

(۱) ملخص از : تفسیر قرطبی ۲۰/۱۳۰۔
(۲) حوالۂ سابق ۳۰/۲-۱۲۹
(۳) دیکھئے فتح الباری ۱۳/۴-۳۰۹

رجحان رمضان المبارک کی ستائیسویں شب کی طرف ہے، (۱) علامہ عینی نے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی طرف بھی اسی قول کو منسوب کیا ہے۔(۲)

رمضان کے آخری عشرہ میں شب قدر کے امکان پر بہت سی روایتیں موجود ہیں، خود امام بخاریؒ نے اس سلسلے میں حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ ابن عباس ﷺ کی روایتیں نقل کی ہیں، (۳) ستائیسویں شب کی طرف بھی زیادہ رجحان اسی لئے ہے کہ متعدد روایتیں اس سلسلے میں موجود ہیں، مسند احمد میں عبداللہ بن عمر ﷺ اور عبداللہ ابن عباس ﷺ سے، ابو داؤد میں حضرت معاویہ ﷺ سے، اور مسلم، ترمذی وغیرہ میں حضرت ابی ابن کعب ﷺ سے روایات منقول ہیں، کہ خود آپ ﷺ نے ستائیسویں شب میں قدر کو تلاش کرنے کا حکم فرمایا۔(۴)

رمضان المبارک کے آخری عشرہ کے اعمال

شب قدر میں آپ ﷺ کا معمول عبادتوں کے زیادہ اہتمام کا تھا، حضرت ابو ہریرہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: جس نے شب قدر میں ایمان واخلاص کے ساتھ نماز پڑھی اس کے پچھلے تمام گناہ معاف ہو جائیں گے، (۵) حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ جب رمضان کا آخری عشرہ شروع ہوتا تو آپ ﷺ خود بھی شب بیداری فرماتے، نماز کا خصوصی اہتمام فرماتے، اپنے اہل خانہ کو بھی اس مقصد کے لئے بیدار کرتے، اور عبادت کے لئے کمر ہمت کس لیتے وشد المئزر . (۶) بعض حضرات نے اس کا مطلب یہ بھی بتایا ہے کہ آخری عشرہ میں ازواج سے کنارہ کش ہو جاتے، یعنی تعلق زن وشو بھی نہیں رکھتے۔(۷)

اس شب میں دعائیں بھی قبول کی جاتی ہیں، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ میں نے آپ ﷺ سے دریافت کیا کہ اگر میں شب قدر کو پہچان لوں تو کیا دعاء کروں؟ آپ ﷺ نے ایک مختصر اور جامع دعاء سکھائی، جو اس طرح ہے :

اللّٰھم انک عفوٌ کریم تحب العفو فاعف عنی . (۸)

اے اللہ! بیشک تو معاف کرنے والا ہے، اور معاف کرنے کو پسند کرتا ہے، مجھے معاف فرما دے!!

دوسری راتیں

شب قدر کی نسبت سے رمضان المبارک کے اخیر عشرہ کی تمام راتوں میں بیدار رہ کر عبادت کرنا تو مسنون ہے ہی، اور اس کے علاوہ جن راتوں میں فقہاء نے شب بیداری کو مستحب قرار دیا ہے وہ یہ ہیں: ذی الحجہ کے پہلے عشرہ کی راتیں، خاص کر آٹھ، نو اور دس ذی الحجہ کی شب، عید الفطر کی شب، پندرہ شعبان کی شب، شب جمعہ، پہلی رجب کی شب کا بھی ذکر آیا ہے۔(۹)

خصوصی راتوں کے اعمال

جن راتوں میں احیاء لیل یعنی بیداری کا حکم دیا گیا ہے، ان میں نماز کا اہتمام تو کرنا ہی چاہئے، قرآن مجید کی تلاوت، قرآن کا سننا، حدیث کا پڑھنا اور سننا، تسبیحات، درود شریف، یہ سبھی مستحب ہیں، کوشش کرنی چاہئے کہ رات کا بڑا حصہ بحیثیت مجموعی ان اعمال میں گذر جائے، البتہ ان راتوں میں بیداری اور عبادت کے اہتمام کے لئے مساجد میں جمع ہونا مکروہ اور بعض فقہاء کے قول پر بدعت ہے، (۱۰) اس لئے گھروں میں انفرادی طور پر نماز، تلاوت، استغفار اور دعاء وغیرہ کا اہتمام کرنا چاہئے۔

---

(۱) فتح الباری ۳۱۲/۴
(۲) طحطاوی علی مراقی الفلاح ۲۱۸
(۳) بخاری، باب تحری لیلۃ القدر فی الوتر من العشرا لاواخر
(۴) دیکھئے: نیل الاوطار ۲۷۲/۴
(۵) رواہ الجماعۃ الا ابن ماجہ (نیل الاوطار ۲۷۱/۴)
(۶) بخاری : باب العمل فی العشر الاواخر مسلم: باب الاجتھاد فی العشر الاواخر من رمضان
(۷) دیکھئے: فتح الباری ۳۱۶/۴
(۸) ترمذی، حدیث نمبر ۳۵۱۳، کتاب الدعوات
(۹) مراقی الفلاح مع الطحطاوی ۲۱۹
(۱۰) مراقی الفلاح وحاشیہ طحطاوی ۲۱۹